

Si la raison sépare des choses sensibles les nombres qui sont en elles, rien n'empêche alors d'attribuer à ces nombres les mêmes différences (qu'aux nombres composés d'unités).

Quant à la *quantité continue*, quelles distinctions admet-elle? Il y a la *ligne*, la *surface*, la *solide* : car on peut distinguer l'étendue à une dimension, l'étendue à deux dimensions, l'étendue à trois dimensions [et compter ainsi les éléments numériques de la grandeur continue] au lieu d'établir des espèces¹. — Dans les nombres considérés ainsi comme antérieurs ou postérieurs les uns aux autres, on ne trouve rien de commun qui constitue un genre. De même dans la première, la seconde et la troisième augmentation [dans la ligne, la surface et le solide], il n'y a rien de commun; mais en tant qu'on y trouve la quantité, on y trouve aussi l'égalité [et l'inégalité] : quoiqu'il n'y ait pas une étendue qui soit un *quantitatif* plus qu'une autre², cependant l'une a des dimensions plus grandes que l'autre. C'est donc seulement en tant qu'ils sont tous nombres que les nombres peuvent avoir quelque chose de commun. Peut-être en effet n'est-ce pas la monade qui engendre la dyade, ni la dyade qui engendre la triade, mais est-ce le même principe qui engendre tous les nombres. Si les nombres ne sont pas engendrés, mais existent par eux-mêmes, nous les concevons du moins dans notre pensée comme engendrés : nous nous représentons le nombre moindre comme anté-

¹ « Ce qui est indivisible par rapport à la quantité, et en tant que quantité, ce qui est absolument indivisible et n'a pas de position, se nomme *monade*. Ce qui l'est dans tous les sens, mais a une position, est un *point*. Ce qui n'est divisible que dans un sens est une *ligne*. Ce qui peut être divisé en deux sens est un *plan*. »
² « Ce qui peut l'être de tous les côtés, et dans trois sens, sous le rapport de la quantité, est un *corps*. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. vi; tr. fr., t. I, p. 165.) — ³ « De toutes les quantités que nous avons énumérées, aucune n'est ni plus ni moins quantité qu'une autre. La quantité ne paraît donc pas susceptible de plus et de moins. » (Aristote, *Catégories*, III, ch. vi, § 26; trad. fr., p. 79.)

rieur, le plus fort comme postérieur. Mais les nombres, en tant que nombres, se ramènent tous à l'unité. — On peut appliquer aux grandeurs le mode de division adopté pour les nombres et distinguer ainsi la ligne, la surface et le solide ou corps, parce que ce sont là des grandeurs qui forment des espèces différentes. Si l'on veut diviser aussi chacune de ces espèces, on divisera les lignes en droites, courbes et spirales; les surfaces, en planes et curvilignes; les solides en corps ronds et polyèdres; on considérera ensuite dans ces figures le triangle, le quadrilatère, etc., comme font les géomètres.

XIV. Que dirons-nous de la ligne droite? N'est-elle pas une grandeur? — La ligne droite est une grandeur, répondra-t-on peut-être, mais une grandeur qualifiée¹. — Rien n'empêche qu'être droite ne constitue une différence de la ligne en tant que ligne : car être droite n'appartient qu'à la ligne, et d'ailleurs nous tirons souvent de la qualité les différences de l'essence. Si donc la ligne droite est une quantité jointe à une différence, elle n'est pas pour cela composée de la ligne et de la propriété d'être droite; si elle en est composée, être droite est pour elle la différence propre.

Fassons au triangle, qui est formé de trois lignes. Pourquoi ne serait-il pas dans la quantité? Serait-ce parce qu'il

¹ « La qualité est d'abord la différence qui distingue l'essence : ainsi l'homme est un animal qui a telle qualité, parce qu'il est bipède; le cheval, parce qu'il est quadrupède. Le cercle est une figure aussi qui a telle qualité : il n'a pas d'angles. Dans ce sens, qualité signifie donc la différence qui distingue l'essence. Qualité peut aussi se dire des êtres immobiles et des êtres mathématiques, des nombres par exemple : ainsi les nombres composés, et non ceux qui ont pour facteur l'unité; en un mot, tous ceux qui sont des imitations du plan, du solide, c'est-à-dire les nombres carrés, les nombres cubes; et, en général, l'expression qualité s'applique à tout ce qui, dans l'essence du nombre, est autre que la quantité. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. 14; trad. fr., t. I, p. 183.)

n'est pas composé de trois lignes simplement, mais de trois lignes disposées de telle manière? Mais le quadrilatère aussi est formé de quatre lignes disposées de telle manière. [Or, être formée de lignes disposées de telle manière n'empêche pas une figure d'être une quantité.] La ligne droite en effet est disposée de telle manière et n'en est pas moins une quantité. Or si la ligne droite n'est pas simplement une quantité, pourquoi ne dirait-on pas aussi de la ligne limitée qu'elle n'est pas simplement une quantité: car la limite de la ligne est le point, et le point n'appartient pas à un autre genre que la ligne. Il en résulte que la surface limitée est aussi une quantité, puisqu'elle est limitée par des lignes, qui appartiennent encore plus à la quantité. Si donc la surface limitée est dans le genre de la quantité, que cette surface soit un triangle, un quadrilatère, un hexagone ou un autre polygone, toutes les figures appartiennent au genre de la quantité. Mais si, parce que nous disons tel triangle, tel quadrilatère, nous placions le triangle et le quadrilatère dans le genre de la qualité, rien n'empêcherait qu'une même chose ne fût placée à la fois dans plusieurs catégories: en tant qu'un triangle est une grandeur et est telle grandeur, il serait compris dans le genre de la quantité; en tant qu'il a telle forme, il serait compris dans le genre de la qualité. On en dirait autant du triangle en soi, parce qu'il a telle forme, de la sphère en soi, parce qu'elle a telle figure. Si l'on suivait cette marche, on arriverait à cette conséquence que la géométrie, au lieu d'étudier les grandeurs, étudierait les qualités. Or cela est inadmissible: car la géométrie s'occupe des grandeurs. Les différences qui existent entre les grandeurs ne leur ôtent pas la propriété d'être des grandeurs, comme les différences des essences ne les empêchent pas d'être des essences. En outre, toute surface est limitée: car il ne saurait y avoir une surface infinie. Enfin, quand je considère une différence qui appartient à l'essence, je l'appelle différence

essentielle; de même et à plus forte raison, quand je considère des figures, je considère en elles des différences de grandeur. Si ce n'étaient pas des différences de grandeur, de quoi seraient-elles donc des différences? Si ce sont des différences de grandeur, les grandeurs différentes qui proviennent des différences de grandeur doivent être placées dans les espèces qu'elles forment [quand on les considère sous le rapport de la quantité].

XV. Mais comment la propriété de la quantité est-elle d'être dite *égale* et *inégaie*? Ne dit-on pas de deux triangles qu'ils sont semblables? Ne pourra-t-on dire aussi que deux grandeurs sont semblables? — Sans doute: ce qu'on nomme *similitude* [en parlant de la qualité¹] n'empêche pas qu'il y ait similitude et dissimilitude dans le genre de la quantité². Ici, en effet, le mot *similitude* s'applique aux grandeurs dans un autre sens qu'à la qualité. En outre, si [Aristote] a dit que la propriété spéciale aux quantités est de pouvoir être dites *égales* et *inégaies*, il n'a pas défendu d'affirmer de quelques-unes qu'elles sont *semblables*. Mais puisqu'il a dit que la propriété spéciale aux qualités est de pouvoir être dites *semblables* et *disssemblables*, il faut, comme nous l'avons déjà expliqué, prendre le terme de *semblable* dans un autre sens quand

¹ « La propriété la plus spéciale de la quantité, c'est d'être dite » *égale* et *inégaie*. En effet, on peut dire de chacune des quantités » dont nous avons parlé qu'elle est *égale* et *inégaie*: le nombre, » le temps est dit *égal* et *inégal*. » (Aristote, *Catégoriques*, II, ch. vi, § 20; trad. de M. Barthélémy Siat-Bihare, p. 79.) Voy. aussi ci-dessus liv. I, § 5, p. 163 — ² « La propriété spéciale aux qualités, » c'est de pouvoir être dites *semblables* et *disssemblables*: une chose » est semblable à une autre parce qu'elle est qualifiée d'une cer- » taine manière; donc, le propre de la qualité, c'est que semblable » et disssemblable s'appliquent à elle. » (Aristote, *Catégoriques*, II, ch. vii, § 30; trad. fr., p. 165.) — ³ Il y a dans les textes imprimés: *iv τῶν ποσῶν*. La suite des idées exige absolument qu'on lise *ποσῶν*, comme le fait Ficin, qui traduit: *in genere quantitatis*.

on l'applique aux grands. Si les grandeurs qu'on nomme semblables sont identiques, il faut considérer alors les autres propriétés de la quantité et de la qualité qui peuvent se trouver en elles [afin d'en bien saisir la différence]. On peut dire encore que le terme de similitude s'applique au genre de la quantité en tant que celui-ci contient des différences [qui distinguent entre elles les grandeurs semblables].

En général, il faut placer les différences qui complètent l'essence avec ce dont elles sont des différences, surtout quand une différence appartient à un seul sujet. Si une différence complète l'essence d'un sujet et ne complète pas l'essence d'un autre, on doit placer cette différence avec le sujet dont elle complète l'essence, et considérer en lui-même celui dont elle ne complète pas l'essence : et par compléter l'essence, je n'entends pas compléter l'essence en général, mais compléter *telte* essence, de manière que le sujet appelé *tel* n'admette plus aucune addition essentielle. Nous avons donc le droit de dire que des triangles, des quadrilatères sont *égaux*, aussi bien que des surfaces et des solides, et que la propriété de la quantité est de pouvoir être dite *égale* et *inégaie*. Quant à la question de savoir s'il n'y a que la qualité qui puisse être dite *semblable* et *dissemblable*, elle nous reste encore à résoudre¹.

En traitant des choses qualifiées, nous avons déjà expliqué que la matière unie à la quantité et prise avec les autres choses constitue la substance sensible, que cette substance paraît être un composé de plusieurs choses, qu'elle n'est pas proprement une *quiddité* [εἶς], mais plutôt une chose qualifiée [πρὸς τι]. La *raison* [séminale], celle du feu,

¹ Pour résoudre cette question, Plotin va montrer que le terme de *similitude* s'applique non-seulement à deux objets qui ont la même qualité, mais encore à deux êtres dont l'un est l'image de l'autre, comme le portrait est l'image de la forme corporelle, la forme corporelle l'image de la raison séminale, et la raison séminale l'image de l'idée. — ² Voy. ci-dessus § 8, p. 262.

par exemple, a plus de rapport avec la *quiddité*, tandis que la *forme* que cette raison engendre est plutôt une chose qualifiée : de même, la raison [séminale] de l'homme est une *quiddité*, tandis que la forme que cette raison donne au corps, n'étant qu'une image de la raison, est plutôt une chose qualifiée. C'est ainsi que si le Socrate que nous voyons était Socrate proprement dit, son portrait composé seulement de couleurs serait également appelé Socrate. De même, quoique ce soit la raison [séminale de Socrate] qui constitue Socrate proprement dit, nous donnons néanmoins le nom de Socrate à l'homme que nous voyons; or les couleurs et la figure du Socrate que nous voyons ne sont que l'image de celles qui contiennent sa raison [séminale]. De même, la raison de Socrate n'est elle-même qu'une image de la raison véritable [de l'idée] de l'homme¹.

Voici ce que nous avons à dire sur ce sujet.

XVI. [Qualité.] Quand nous considérons séparément chacune des choses qui composent la substance sensible et que nous voulons désigner la *qualité* qui se trouve parmi elles, nous ne devons pas l'appeler *quiddité* [εἶς] ⁽²⁾, non plus que la quantité et le mouvement, mais la nommer un *caractère* [χαρακτήρ], employer les expressions *tel* [εἰς τοῦτο] ⁽³⁾, *quel* [εἰς τίς], *de cette sorte* [εἰς ἴσιν] ⁽⁴⁾; c'est ainsi que nous indiquons le beau et le laid, tels qu'ils sont dans le corps. En effet, le beau sensible n'est que l'homonyme du beau intelligible; il en est de même pour la qualité, puisque le blanc et le noir sont aussi complètement différents [de leur raison ou de leur idée].

Mais ce qui se trouve dans une *raison séminale* et dans

¹ Pour le développement de cette idée, Voy. ci-après le livre VII, § 3-6. — ² La *quiddité* désigne chez Plotin l'essence, la forme intelligible. Voy. ci-après le livre VII, § 2. — ³ Substantia incorporata revera hoc aliquid appellatur: substantia vere corporale tale aliquid. Accidens autem dicitur tale, quale, ejusmodi. (Ficin.)

une *raison telle ou telle* est-il identique à ce qui apparaît ou en est-il seulement l'homonyme? Faut-il le compter au nombre des choses intelligibles ou au nombre des choses sensibles? Dans laquelle de ces deux classes faut-il ranger le laid (car pour le beau sensible, il est évident qu'il diffère du beau intelligible)? Faut-il placer la vertu au nombre des qualités intelligibles ou des qualités sensibles, ou bien placer certaines vertus dans la première classe et certaines autres dans la seconde, puisqu'on peut demander si les arts mêmes, qui sont des *raisons*, doivent être mis au nombre des qualités sensibles? — Si ces raisons sont unies à une matière, elles ont pour matière l'âme même. — Mais, lorsqu'elles sont unies à une matière, dans quelle condition sont-elles ici-bas? — Il en est de ces raisons comme d'un chant accompagné de la lyre¹: ce chant, étant formé par une voix sensible, se rapporte aux cordes de la lyre et en même temps il est une partie de l'art [lequel est une raison]. On pourrait également dire que les vertus sont des actes et non des parties [de l'âme]. Sont-ce des actes sensibles? (On est porté à le croire:) car, bien que le beau qui se trouve dans le corps soit incorporel, nous le mettons parmi les choses qui se rapportent au corps et lui appartiennent. Quant à l'arithmétique et à la géométrie, il en faut reconnaître deux espèces: l'arithmétique et la géométrie de la première espèce s'appliquent aux objets visibles et doivent être rangées parmi les qualités sensibles; l'arithmétique et la géométrie de la seconde espèce sont des études propres à l'âme et doivent être rangées parmi les choses intelligibles. Platon dit qu'il en est de même pour la musique et l'astronomie².

Ainsi, les arts qui sont en rapport avec le corps, qui se

¹ Voy. la même comparaison plus développée dans l'*Ennéade* III, liv. vi, § 4; t. II, p. 133. — ² Voy. dans le *Banquet* le discours d'Eryximaque.

servent des organes et consultent les sens, sont des dispositions de l'âme, mais de l'âme appliquée aux objets corporels, et, par conséquent, ils doivent être mis au nombre des qualités sensibles¹. On peut placer aussi dans ce genre les vertus pratiques, qui se renferment dans les devoirs civils, et qui, au lieu d'élever l'âme vers les choses intelligibles, cherchent la perfection dans les actes de la vie politique, les regardent, non comme une nécessité de notre condition, mais comme une occupation préférable à tout le reste². Nous compterons également au nombre de ces qualités le beau qui se trouve dans la raison séminale, et, à plus forte raison, le blanc et le noir.

Mais l'âme qui est disposée de telle façon et qui contient de telles raisons [c'est-à-dire des facultés, des vertus, des sciences et des arts qui se rapportent au corps et qui sont des qualités sensibles], est-elle une substance sensible?³ — Nous avons déjà expliqué que ces raisons elles-mêmes ne sont pas corporelles; mais, comme elles se rapportent au corps et aux actions qu'il produit, nous les avons placées au nombre des qualités sensibles. D'un autre côté, comme nous faisons consister la substance sensible dans la réunion de toutes les choses que nous avons énumérées, nous ne mettrons pas la substance incorporelle dans le même genre qu'elle. Quant aux qualités de l'âme, elles sont sans doute toutes incorporelles, mais comme elles sont des *passions* qui se rapportent aux choses

¹ Voy. ci-dessus *Enn.* V, liv. ix, § 11, p. 144-145. — ² Voy. ce que Platon dit des *vertus civiles* dans l'*Ennéade* I, liv. ii, § 1; t. I, p. 52-55. — ³ Pour la solution de cette question, Voy. ci après le liv. vii, § 5, où Platon dit: « Les raisons séminales sont les actes » de l'âme qui engendre l'animal, laquelle est une âme plus puissante et par cela même plus vivante. L'âme de telle nature, présente à la matière disposée de telle façon [puisque l'âme est » telle ou telle chose selon qu'elle est dans telle ou telle disposition], même sans le corps, constitue l'homme, etc. »

terrestres, nous les plaçons dans le genre de la qualité, ainsi que les raisons de l'âme individuelle. Nous attribuons ainsi à l'âme la passion, mais en partageant celle-ci en deux éléments, dont l'un se rapporte à l'objet auquel elle s'applique, et l'autre au sujet dans lequel elle existe¹: nous ne regardons pas les passions comme des qualités corporelles, mais nous admettons qu'elles se rapportent au corps². D'un autre côté, quoique nous plaçons les passions dans le genre de la qualité, nous ne rapportons pas l'âme elle-même à la substance corporelle. Enfin, quand l'âme est conçue sans les passions et sans les raisons dont nous venons de parler, nous la rapportons au monde dont elle descend³, et nous ne laissons ici-bas aucune essence intelligible, de quelque sorte qu'elle soit.

XVII. Nous diviserons donc les qualités en qualités de l'âme et qualités du corps⁴. Si l'on pense que toutes les âmes existent là-haut [ainsi que leurs qualités immatérielles], cela n'empêche pas de diviser leurs qualités inférieures d'après les sens, en rapportant ces qualités soit à la vue, soit à l'ouïe, soit au tact, soit au goût, soit à l'odorat; nous rapporterons également à la vue les différences des couleurs, à l'ouïe, celle des sons, et de même pour les autres sens; quant aux sons, en tant qu'ils ont une qualité, nous les diviserons en doux, durs, agréables, etc.⁵.

C'est par la qualité que nous distinguons les différences qui appartiennent à la substance, ainsi que les actes, les actions qui sont belles ou laides, et, en général, telles ou telles. Si nous laissons de côté la quantité [car

¹ Voy. *Enn.* III, liv. vi, § 4; t. II, p. 132-135. — Ceci se rapporte à ce qu'Aristote dit des *qualités affectives* de l'âme. Voy. ci-dessus p. 167, note 3. — Voy. *Enn.* I, liv. I, § 2; t. I, p. 36-37. — Aristote divise de la même manière les *qualités affectives*. Voy. les *Catégories*, II, ch. VIII, § 8-13; trad. fr., p. 97-100. Voy. aussi Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 69, r, et fol. 70, a-g. — Voy. ci-dessus liv. I, § 12, p. 173.

nous y trouvons bien rarement des différences qui constituent des espèces, bien plus nous la divisons elle-même par les qualités qui lui sont propres), nous sommes amenés à nous demander comment nous diviserons la qualité elle-même [puisqu'elle sert à diviser les autres choses¹].

De *quelles* différences en effet nous servirions-nous pour établir ces divisions et de *quel* genre les tirerions-nous? Il semble absurde de diviser la *qualité* par la *qualité*. N'est-ce pas comme si l'on appelait substances les différences des substances? Par quoi donc peut-on distinguer le blanc du noir, les couleurs des saveurs et les qualités perçues par le toucher? Veut-on que ce soit par les divers organes des sens que nous déterminions les différences de ces qualités? Dans ce cas il semble que celles-ci n'existeront plus dans les sujets. Comment d'ailleurs un même sens distingue-t-il la différence des qualités qu'il perçoit? Répondra-t-on que c'est parce que certaines choses exercent une action salutaire ou dissolvante sur les yeux, la langue, etc.? Nous demanderons ce que les sensations qu'elles excitent ont de salutaire ou de dissolvant; puis, nous ferons observer que cette réponse n'explique pas en quoi ces choses diffèrent.

Dira-t-on enfin que ces choses diffèrent par leurs effets et qu'il est raisonnable de les diviser de cette manière? Nous répondrons alors que les choses invisibles, telles que les sciences, peuvent bien se diviser par leurs effets, mais que nous ne voyons pas pourquoi on diviserait ainsi les choses sensibles. Quand nous divisons les sciences par leurs effets, et, en général, quand nous les classons d'après les puissances de l'âme en concluant leur différence de la diversité de leurs effets, notre esprit saisit la différence de ces puissances, et non-seulement il détermine de quels

¹ Aristote dit dans sa *Métaphysique* (liv. V, ch. 14): « La qualité première est la différence dans l'essence. » La discussion à laquelle Platon se livre ici paraît avoir pour but d'expliquer cette assertion.

objets elles s'occupent, mais encore il définit leur raison [essence]. Admettons qu'il soit facile de distinguer les arts d'après leurs raisons et d'après les notions qu'ils renferment; pouvons-nous diviser de la même manière les qualités corporelles? Lors même qu'on étudie le monde intelligible, il y a lieu de demander comment les raisons différentes se distinguent les unes des autres : on voit bien que le blanc diffère du noir; mais en quoi en diffère-t-il?

XVIII. Toutes les questions que nous venons de nous poser montrent qu'il faut sans doute chercher quelles sont les différences des êtres divers afin de les distinguer les uns des autres, mais qu'il est impossible et déraisonnable de chercher quelles sont les différences des différences elles-mêmes¹. Nous ne saurions trouver des substances de substances, des quantités de quantités, des qualités de qualités, des différences de différences; mais nous devons, toutes les fois que nous le pouvons, diviser les objets extérieurs soit d'après leurs effets, soit d'après tels ou tels caractères. Quand nous ne le pouvons pas, distinguons ces objets les uns des autres comme on distingue le vert foncé du vert pâle. — Mais comment distingue-t-on le blanc du noir? — La sensation ou l'intelligence nous disent que ce sont là des choses différentes sans nous en faire connaître la raison : la sensation, parce que sa fonction n'est pas de faire connaître la raison des choses, mais seulement de nous les signaler de différentes manières; l'intelligence, parce qu'elle

¹ Aristote dit dans sa *Métaphysique* (liv. VII, ch. 12) : « On voit donc que la définition est la notion fournie par les différences, et qu'il convient que ce soit celle de la dernière différence. » Platon montre qu'on abuserait de ce principe en cherchant à tout défaire, qu'on ne saurait trouver dans les qualités simples des différences essentielles qui fournissent les éléments d'une bonne définition. On peut rapprocher les réflexions très-sensées qu'il fait à cet égard de celles qu'on trouve sur le même sujet dans la *Logique* de Port-Royal, 1^{re} partie, ch. 13.

discerne les choses par de simples intuitions, sans avoir partout recours au raisonnement, et se borne à dire : Cela est tel ou tel¹. Il y a d'ailleurs dans chacune des opérations de l'intelligence une différence (un caractère propre et distinctif) qui lui fait discerner les unes des autres les choses différentes, sans que cette différence [propre à chacune des opérations de l'intelligence] ait elle-même besoin d'être discernée à l'aide d'une autre différence.

Les qualités sont-elles toutes des différences ou non? — La blancheur, les couleurs, les qualités perçues par le tact et le goût, peuvent devenir des différences entre des objets divers, quoiqu'elles soient elles-mêmes des espèces. — Mais la science de la grammaire et celle de la musique, comment constituent-elles des différences? — La science de la grammaire rend l'esprit grammairien, et celle de la musique musicien, surtout si elles sont naturelles; elles deviennent ainsi des différences spécifiques. Il faut en outre considérer si une différence est tirée du même genre [auquel appartiennent les choses que l'on considère] ou bien d'un autre genre. Si elle est tirée du même genre, elle est pour les choses de ce genre ce qu'est une qualité pour la qualité à laquelle elle sert de différence. La vertu et le vice se trouvent dans ce cas : la vertu est telle habitude, et le vice telle autre habitude; par conséquent, comme les habitudes sont des qualités, les différences de ces habi-

¹ Ce passage est cité par Jean Philopon : « L'intelligence et la sensation ne raisonnent pas. L'intelligence ne raisonne pas parce qu'elle est au-dessus du raisonnement. C'est pourquoi le divin Platon a dit en parlant d'elle : Elle saisit ou elle ne saisit pas. Dans tous les cas elle est infallible : car ou elle saisit les choses ou en percevant par de simples intuitions; ou bien elle ne les saisit pas du tout, et alors elle est encore infallible. Quant à la sensation, elle ne raisonne pas parce qu'elle est au-dessous du raisonnement. » (*Commentaire sur des premiers Analytiques*, fol. III.) Voy. aussi *Enn. I*, liv. I, § 9; t. I, p. 46.

tudes [soit de la vertu, soit du vice] seront des qualités. On objectera peut-être qu'une habitude sans une différence n'est pas une qualité, que c'est la différence qui fait seule la qualité¹. Nous répondrons qu'on dit que le doux est bon, que l'amer est mauvais; on admet ainsi qu'ils diffèrent par une habitude [une manière d'être], et non par une qualité.— Et si l'on dit que le doux est grossier et que l'âpre est fin? — Nous répondrons que le grossier ne fait pas connaître ce qu'est le doux, mais indique une manière d'être de ce qui est doux; il en est de même du fin.

Il nous reste donc à examiner si la différence d'une qualité n'est jamais une qualité, comme celle d'une substance n'est pas une substance, et celle d'une quantité n'est pas une quantité.— Cinq diffère-t-il de trois par deux? Non: cinq surpasse seulement trois de deux, mais n'en diffère pas. Comment différerait-il de trois par deux, puisque trois contient deux? De même, un mouvement ne diffère pas d'un mouvement par un mouvement, etc. Quant à la vertu et au vice, ce sont deux choses opposées du tout au tout, et c'est ainsi qu'on les distingue. Si l'on traitait une division du même genre, c'est-à-dire de la qualité, au lieu de se baser sur un autre genre, si l'on disait, par exemple, que tel vice se rapporte aux plaisirs, tel autre à la colère, tel autre encore au soin d'acquiescer, et que l'on admit qu'une pareille classification fût bonne, il en résulterait évidemment qu'il y a des différences qui ne sont pas des qualités.

XIX. Dans le genre de la qualité rentrent encore, comme nous l'avons déjà indiqué, les êtres qui sont dits *qualifiés* [les *qualitatifs*], en tant qu'il y a en eux une qualité [l'homme beau, par exemple, en tant qu'il est doué de beauté²]. Ces êtres n'appartiennent cependant pas propre-

¹ Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 281, note 1. — ² « Quant à aux objets qualifiés [aux qualitatifs], ce sont ceux qui sont nommés d'après ces qualités, soit par dérivation, soit de toute autre ma-

ment à ce genre [sans quoi il y aurait ici deux catégories]; il suffit à leur égard de ramener à la qualité ce qui fait dire d'eux qu'ils sont tels ou tels.

Le *non-blanc*, s'il indique une couleur autre que le blanc, est une qualité; s'il n'exprime qu'une négation ou une énumération, ce n'est qu'un mot, un nom, un terme qui rappelle l'objet; si c'est un mot, il constitue un mouvement [en tant qu'il est produit par l'organe vocal]; si c'est un nom ou un terme, il constitue un relatif en tant qu'il est significatif. Si les choses ne sont pas seules classées par genres, si l'on admet que les assertions et les expressions énoncent aussi chacune un genre, nous dirons que les unes affirment les choses en les énonçant seulement, et que les autres les nient. Il vaut peut-être mieux ne pas comprendre les négations dans le même genre que les choses elles-mêmes, puisque souvent nous n'y comprenons pas les affirmations, pour éviter de mélanger plusieurs genres.

Passons aux *privations*. Si les choses dont il y a privation sont des qualités, les privations sont alors elles-mêmes des qualités, comme *édenté*, *aveugle*³. Mais *nu* et [son contraire] *éclté* ne sont ni l'un ni l'autre des qualités; ils constituent plutôt des habitudes et rentrent dans les relatifs.

³ nière. La plupart, et l'on peut dire presque tous, sont nommés par dérivation: ainsi blanc vient de blancheur, juste de justice; et de même pour tous les autres, etc. » [Aristote, *Catégories*, II, ch. viii; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 101.]

⁴ « Quand nous disons, pour une chose susceptible de possession, qu'elle est affectée de privation, c'est qu'elle ne se trouve ni dans la chose ni dans le temps où elle doit naturellement se trouver. On dit d'un être qu'il est édenté, non point par cela seul qu'il n'a pas de dents, ou qu'il est aveugle, non point par cela seul qu'il n'a pas la vue, mais parce qu'il n'a ni dents ni vue quand par sa nature il devrait avoir l'un et l'autre. Certains êtres, en effet, sont, au moment de leur naissance, privés de dents et de vue, et on ne les appelle pas pour cela édentés ou aveugles. » [Aristote, *Catégories*, III, ch. x; trad. fr., p. 113.]

La passion, au moment où elle est éprouvée, ne constitue pas une qualité, mais un mouvement; lorsqu'elle a été éprouvée et qu'elle est devenue durable, elle forme une qualité; enfin, si l'être qui a éprouvé la passion n'en a rien gardé, il faut dire de lui qu'il a été nû, ce qui revient à avoir été en mouvement. Il faut seulement concevoir alors le mouvement abstraction faite du temps: car il ne convient pas de joindre à la conception du mouvement celle du présent*.

Enfin, l'adverbe *bien* et les autres termes analogues rentrent dans la simple notion du genre de la qualité.

Il nous reste à examiner s'il faut rapporter au genre de la qualité *être rouge* sans y ramener aussi *rougissant*: car *rougir* n'y rentre pas, parce que celui qui rougit pâtit ou est nû. Mais s'il cesse de rougir, s'il a *rougi*, il a une qualité: car la qualité ne dépend pas du temps, mais consiste à être de telle ou telle sorte; d'où suit qu'*ayant rougi* est une qualité. De cette manière, nous regarderons comme

* Ce que Plotin dit ici se rapporte aux qualités qu'Aristote appelle affectives: « Toutes les modifications qui prennent leur origine dans quelque affection permanente et invariable se nomment des qualités affectives. Ainsi la blancheur et la noirceur sont dites des qualités, soit qu'elles résultent d'une constitution naturelle, parce qu' alors elles font que nous sommes qualifiés d'après elle de telle ou telle manière; soit qu'une maladie fort longue ou bien une chaleur brûtante produisent ce même effet de blancheur ou de noirceur, et qu' alors ces deux qualités deviennent difficilement effaçables ou même demeurent durant la vie de l'individu. Dans ce cas même, ce sont encore des qualités puisque nous sommes qualifiés d'après elles. Toutes les modifications qui proviennent de causes aisément détruites, et dont les effets sont passagers, peuvent être appelées des affections, mais non des qualités: car elles ne peuvent déterminer une qualification pour l'individu. On ne dit pas qu'un homme est de couleur rouge parce qu'il rougit de honte, etc. » (*Catégories*, II, ch. VIII; trad. fr., p. 69.) — * Voy. ci-dessus liv. I, § 17, p. 181. — * Voy. le passage d'Aristote que nous venons de citer.

qualités seulement les *habitudes* et non les simples *dispositions*: *étant chaud*, par exemple, et non *s'échauffant*, *étant malade*, et non *devenant malade*.

XX. Toute qualité a-t-elle un contraire? — Pour le vice et la vertu, il y a entre les extrêmes une qualité intermédiaire qui est le contraire de chacun d'eux; mais, pour les couleurs, les intermédiaires ne constituent pas des contraires. Si l'on dit que cela a lieu parce que les couleurs intermédiaires sont des mélanges des couleurs extrêmes, il ne fallait pas diviser les couleurs en extrêmes et en intermédiaires et les opposer les unes aux autres, mais plutôt diviser le genre

* « La disposition diffère de la capacité en ce que l'une est mobile, tandis que l'autre est plus durable et moins changeante. » (Aristote, *Ibid.*, trad. fr., p. 96.) — * « Les contraires existent aussi pour la qualité. Ainsi la justice est le contraire de l'injustice, la blancheur de la noirceur et ainsi du reste. Ceci s'applique aussi aux qualificatifs formés d'après ces qualités: par exemple, le juste est opposé à l'injuste, le blanc au noir. Cette propriété n'est pas cependant générale; ainsi roux, pâle, et telles autres couleurs pareilles n'ont pas de contraire, quoique ce soient là aussi des qualificatifs. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 103.) — * « Toutes les fois que les contraires sont tels que l'un des deux doit de toute nécessité se trouver ou dans les choses qui les possèdent naturellement, ou dans celles auxquelles on les attribue, il n'y a pas d'intermédiaire entre eux. Pour ceux au contraire dont l'un des deux ne doit pas nécessairement exister, il y a toujours quelque intermédiaire. Ainsi la santé et la maladie sont par nature de tels intermédiaires; de même l'animal; de toute nécessité l'une des deux, maladie ou santé, doit y être... Ici aucun intermédiaire. Mais pour les contraires où l'alternative n'est pas nécessaire il y a des intermédiaires: par exemple, blanc et noir sont des qualités naturelles du corps, mais il n'est pas indispensable que l'un ou l'autre appartienne au corps, puisque tout corps n'est pas nécessairement blanc ou noir... Aussi existe-t-il entre ces contraires-là des intermédiaires: par exemple, entre le blanc et le noir, il y a le gris et le pâle, et bien d'autres nuances. » (Aristote, *Catégories*, III, ch. X; trad. fr., p. 111.)

de la couleur en noir et en blanc, puis montrer que les autres couleurs sont composées de ces deux-là, ou bien distinguer une autre couleur qui fût intermédiaire, quoique composée. Si l'on dit que les couleurs intermédiaires ne sont pas contraires aux extrêmes parce que, pour que deux choses soient contraires, il ne suffit pas d'une simple différence, mais il faut une différence aussi grande que possible¹, nous objecterons que cette différence aussi grande que possible résulte de ce qu'on a déjà interposé des intermédiaires; si l'on faisait abstraction de ceux-ci, on ne saurait plus en quoi faire consister cette différence aussi grande que possible. — Répondra-t-on que le jaune se rapproche plus du blanc que le noir, que le sens de la vue nous l'apprend, qu'il en est de même pour les liquides où le chaud et le froid n'ont pas d'intermédiaire? Nous ne disons pas autre chose évidemment et l'on ne saurait refuser d'accorder ce point-là. Mais nous ajouterons que le blanc et le jaune et d'autres couleurs comparées l'une à l'autre de la même façon diffèrent également d'une manière complète, et sont, par suite de leur différence, des qualités contraires; et elles sont contraires, non parce qu'elles ont des intermédiaires, mais en vertu de leur nature propre. Ainsi la santé et la maladie sont contraires quoiqu'elles n'aient point d'intermédiaires. Dira-t-on qu'elles sont contraires parce que leurs effets diffèrent le plus possible? Mais comment reconnaître que cette différence est aussi grande que possible puisqu'il n'y a pas d'intermédiaires

¹ « On appelle contraires les choses de genres différents qui ne peuvent coexister dans le même sujet, et celles qui diffèrent le plus dans le même genre, et celles qui diffèrent le plus dans le même sujet, et celles qui diffèrent le plus parmi les choses soumises à la même puissance, enfin celles dont la différence est considérable, soit absolument, soit généralement, soit sous le rapport de l'espèce. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. 10; trad. fr., t. I, p. 173). Voy. aussi *ibid.*, liv. X, ch. 4; trad. fr., t. II, p. 131.

qui offrent les mêmes caractères à un moindre degré? On ne saurait donc affirmer que la différence de la santé et de la maladie est aussi grande que possible. Il s'ensuit qu'il faut faire consister la contrariété dans autre chose que dans une différence aussi grande que possible. Veut-on dire par là une grande différence? Nous demanderons alors si grande signifie ici plus grande par opposition à plus petite, ou grande absolument : dans le premier cas, les choses qui n'ont point d'intermédiaire ne sauraient être contraires; dans le second, comme on accorde facilement qu'il y a une grande distance entre une nature et une autre, et que l'on n'a rien de plus grand pour servir de mesure à cette distance, il faut examiner à quoi on reconnaît la contrariété.

D'abord, les choses qui ont de la ressemblance (je ne dis pas seulement parce qu'elles appartiennent au même genre, ni parce qu'elles se confondent par des caractères plus ou moins nombreux, par leurs formes par exemple), ne sont pas des contraires. On ne doit en effet regarder comme contraires que les choses qui n'ont rien d'identique sous le rapport de l'espèce¹ : ajoutons qu'elles doivent en outre appartenir au même genre de qualité. De cette manière nous pouvons mettre au nombre des contraires, bien qu'elles n'aient point d'intermédiaires, les choses qui n'offrent aucune ressemblance entre elles, dans lesquelles on ne trouve que des caractères qui ne se rapprochent pas l'un de l'autre et n'ont aucune espèce d'analogie. En conséquence, les objets qui ont quelque chose de commun sous le rapport des couleurs ne sauraient être des contraires². D'ailleurs, toute chose n'est pas le contraire de

¹ « Il est évident que les contraires sont naturellement applicables à un objet identique soit en genre, soit en espèce. Ainsi la maladie et la santé sont naturellement placées dans le corps de l'animal. » (Aristote, *Catégories*, III, ch. xi; trad. fr., p. 122).

² Les idées que Plotin expose ici sur les contraires sont longue-

toute autre chose, mais une chose est seulement le contraire d'une autre; et il en est sous ce rapport des saveurs comme des couleurs. En voici assez sur ce sujet.

On demande encore si une qualité admet ou non le plus et le moins. Il est évident que les objets qui participent aux qualités y participent plus ou moins. Mais il s'agit de savoir si la justice et la santé admettent des degrés. Si ces habitudes possèdent une certaine latitude, elles ont des degrés. Si elles n'ont point de latitude, elles ne sont point susceptibles de plus et de moins*.

XXI. [Nouvement.] Passons au mouvement¹. On reconnaît qu'il est un genre aux caractères suivants : d'abord le mouvement ne se ramène à aucun autre genre; ensuite,

ment discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 71, d-2, et fol. 72, a-b.

* Il y a ici dans le texte une lacune de quelques mots qu'il est facile de suppléer d'après le sens général du passage. Nous suivons la traduction de Ficin. Nous ajouterons que Plotin fait ici allusion au passage suivant d'Aristote : « Les qualificatifs sont susceptibles de plus et de moins; une chose blanche est plus ou moins blanche qu'une autre; une chose juste est plus ou moins juste qu'une autre; et ces choses reçoivent individuellement une augmentation de qualité : car une chose blanche peut devenir plus blanche. » Si du reste ce n'est pas le cas général, c'est du moins celui de la plupart des qualificatifs. Mais une justice est-elle plus ou moins justice? pourrait-on demander; et de même pour toutes les autres dispositions morales. Ces doutes, en effet, ont été élevés; on ne peut pas absolument dire qu'une justice soit plus ou moins justice, une santé plus ou moins santé; pourtant on peut dire que tel homme a moins de santé, moins de justice qu'un autre, etc. (*Catégories*, II, ch. VIII; trad. de M. Barthélémy Saint-Hilaire, p. 104). — * Ce passage de Plotin est cité en abrégé par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 73, d. — * Voici le résumé de la doctrine d'Aristote sur le mouvement : « On distingue six espèces de mouvement : naissance ou génération, destruction, accroissement, décroissement, modification (ou altération), déplacement dans le lieu... D'une manière absolue, le repos est contraire au mouvement; mais chaque mouvement spécial est

on ne saurait affirmer de lui rien de plus élevé sous le rapport de l'essence; enfin, il offre un grand nombre de différences qui constituent des espèces.

A quel genre voulez-vous ramener le mouvement? Il ne constitue ni la substance ni la qualité des êtres dans lesquels il se trouve. Il ne se ramène même pas à l'action : car il y a dans la passion plusieurs sortes de mouvements; ce sont au contraire les actions et les passions qui se ramènent au mouvement. Ensuite, de ce que le mouvement n'existe pas en lui-même, qu'il appartient à un être et qu'il est dans un sujet, il ne s'en suit pas qu'il soit un relatif; sinon, il faudrait placer aussi la qualité dans le genre de la relation : car la qualité appartient à un être et est dans un sujet; il en est de même de la quantité. Dira-t-on que, bien qu'elles soient chacune dans un sujet, l'une en tant que

» contraire à un autre mouvement spécial : la destruction à la
 » génération, le décroissement à l'accroissement, le déplacement
 » dans le lieu au repos dans le lieu. Le déplacement sonder une
 » contraire pourrait plus que les autres mouvements sonder une
 » opposition : par exemple, le déplacement en haut paraît opposé
 » au déplacement en bas, et réciproquement. Mais pour la modi-
 » fication (ou l'altération), le dernier des mouvements énoncés, il
 » ne serait pas facile de dire ce qui lui est contraire. Rien, en
 » effet, ne paraît lui être contraire, à moins qu'on ne lui oppose
 » le repos avec telle qualité, ou bien le changement de la qualité
 » dans son contraire, de même qu'au déplacement dans le lieu on
 » oppose le repos dans le lieu ou le changement dans un lieu con-
 » traire. La modification, en effet, est aussi un changement de
 » qualité : ainsi le repos dans une qualité ou bien le changement
 » dans le contraire de cette qualité sera opposé au mouvement
 » dans la qualité; ainsi, devenu blanc sera opposé à devenir
 » noir : car alors l'objet est modifié, parce que le qualificatif vient
 » à se changer en ses contraires. » (*Catégories*, III, ch. XIV, trad. fr.,
 p. 128.) Plotin s'écarte d'Aristote en faisant du mouvement un genre
 qu'il met en place des catégories péripatéticiennes de l'action et
 de la passion. Voy. sur ce point Simplicius, *Commentaire des*
Catégories, fol. 79, b-g.

qualité et l'autre en tant que quantité, elles n'en sont pas moins en elles-mêmes des espèces d'êtres ? Le même argument s'appliquera au mouvement : quoiqu'il appartienne à un sujet, il est quelque chose avant d'appartenir à un sujet, et nous devons considérer ce qu'il est en lui-même. Le relatif n'est pas ce qui est d'abord quelque chose par lui-même et est ensuite la chose d'une autre chose¹, mais ce qui naît du rapport même existant entre deux objets et n'est rien autre chose en dehors du rapport auquel il doit son nom : ainsi le double, en tant qu'il est appelé double, n'est engendré et n'existe que dans la comparaison qu'on établit entre lui et la moitié, puisque, n'étant point conçu auparavant, il doit son nom et son existence à la comparaison qu'on établit².

Qu'est donc le mouvement ? Tout en appartenant à un sujet, il est par lui-même quelque chose avant d'appartenir à un sujet, comme le sont la qualité, la quantité et l'essence. D'abord, rien ne s'affirme avant lui et de lui en qualité de genre. Dira-t-on que le *changement* (μεταβολή)³ est antérieur au mouvement ? Changement est ici identique à mouvement, ou, si l'on fait du changement un genre, il formera un genre à ajouter à ceux qui ont été déjà reconnus. Ensuite, il est évident que, dans cette hypothèse, on fera du mouvement une espèce, et qu'on lui opposera une autre espèce, la *génération* (γένεσις), par exemple : on dira de celle-ci qu'elle est un changement, et non un mouvement⁴. Pourquoi alors veut-on que la génération ne

¹ C'est la définition qu'Aristote donne de la relation. Voy. ci-dessus p. 160, note 2. — ² C'est la propre doctrine d'Aristote sur ce point. Voy. ci-dessus p. 163, note 2. — ³ Plotin emploie ce terme comme synonyme de celui d'*altération* dont il se sert plus loin, p. 293. — ⁴ La *génération* est le changement dans la catégorie de substance. Ce qui caractérise la génération, c'est que, dans ce changement, l'être qui préexistait ne demeure pas, mais est remplacé par un autre être. Voy. Aristote, *De la Génération*, I, 4.

soit pas un mouvement ? Est-ce parce que ce qui est engendré n'existe pas encore et que le mouvement ne saurait exister dans le non-être ? Il en résultera que la génération ne sera pas non plus un changement. Est-ce parce que la génération n'est qu'une altération et un accroissement, et qu'elle suppose que certaines choses sont altérées et s'accroissent ? Parler ainsi, c'est s'occuper des choses qui précèdent la génération. Pour qu'il y ait ici génération, il faut qu'il y ait production d'une autre forme : car la génération ne consiste pas dans une altération subie passivement, telle qu'être échauffé ou être rendu blanc ; ces effets peuvent être produits avant que la génération ne soit réalisée. Que se passe-t-il donc alors dans la génération ? Il y a altération. La génération consiste dans la production d'un animal ou d'une plante, dans la réception d'une forme. Il serait donc plus raisonnable de faire du changement une espèce que du mouvement, parce que le mot *changement* signifie qu'une chose prend la place d'une autre, tandis que *mouvement* signifie l'acte par lequel un être passe de ce qui lui est propre à ce qui ne l'est pas, comme dans la translation d'un lieu à un autre. Si l'on n'admet pas cela [pour définir le mouvement], on reconnaîtra du moins que l'action d'étudier, celle de toucher de la lyre, et, en général, tous les mouvements qui modifient une habitude, rentrent dans notre définition. L'*altération* (ἀλλοίωσις) ne saurait donc être qu'une espèce de mouvement, puisqu'elle est un mouvement qui fait passer d'un état à un autre (μεταβαίνει σίνεσις)¹.

XIII. Admettons que l'*altération* soit la même chose

¹ L'*altération* est le changement dans la catégorie de la qualité. La qualité y passe d'un contraire à l'autre ; par exemple, de la chaleur en puissance à la chaleur en acte, etc. L'être inanimé et l'être animé sont également susceptibles d'être altérés. Voy. Aristote, *De la Génération*, I, 4. et *Physique*, VII, 2. etc.

le mouvement, en tant que le résultat du mouvement est de rendre une chose *autre* qu'elle n'était. Qu'est donc le mouvement? *Le mouvement est, pour exprimer ma pensée par une expression figurée, le passage de la puissance à l'acte de ce dont elle est la puissance* (à ἐκ δυνάμεως εἰς ἐκείνο ἐ λέγεται δύναμις¹).

Supposons en effet qu'une chose qui était d'abord en puissance arrive à prendre une forme, comme ce qui était en puissance une statue, ou passe à l'acte, comme la marche²; dans le cas où l'airain passe à l'état de statue, ce passage est un mouvement; dans le cas de la marche, la marche même est un mouvement, comme la danse chez celui qui en est capable. Dans le mouvement de la première espèce, où l'airain passe à l'état de statue, il y a *production d'une autre forme* qui est réalisée par le mouvement³. Le mouvement de la seconde espèce, la danse, est une simple *forme de la puissance*, et ne laisse rien qui subsiste après lui quand il a cessé⁴.

On serait donc fondé à nommer le mouvement une *forme active* (εἶδος ἐργασίας⁵), par opposition aux autres formes qui restent dans l'inaction, qu'elles soient ou non permanentes, en ajoutant qu'il est *cause des autres formes*, quand il a pour conséquence la production de quelque chose.

On pourrait dire aussi que ce mouvement dont nous parlons est la vie des corps; je dis ce mouvement, parce qu'il porte le même nom que les mouvements de l'intelligence et ceux de l'âme.

Ce qui prouve encore que le mouvement est un genre, c'est qu'il est fort difficile, pour ne pas dire impossible, de

¹ Cette définition résume la pensée développée par Aristote dans sa *Métaphysique*, liv. IX, ch. 6, et liv. XI, ch. 9. — Ces exemples sont empruntés à Aristote, *Métaphysique*, liv. XI, ch. 9. — ² *Voy. Enn. II, liv. v, § 1-2; t. I, p. 224-226.* — ³ *Voy. Enn. II, liv. v, § 2; t. I, p. 226-229.* — ⁴ *Voy. Enn. II, liv. v, § 2; t. I, p. 228-229.*

l'embrasser par une définition. — Mais comment est-il une forme lorsqu'il aboutit à ce qui est pire ou qu'il est tout à fait passif? — On peut le comparer alors à l'échauffement produit par les rayons du soleil, échauffement qui fait croître certaines choses et qui produit sur d'autres un effet contraire: dans ces deux cas, le mouvement a quelque chose de commun et est identique en tant que mouvement; c'est aux substances [dans lesquelles il se produit] qu'il doit sa différence apparente. — Le fait de devenir malade et la convalescence sont-ils donc identiques? — Oui, en tant que mouvements. — Différent-ils par les sujets dans lesquels ils sont ou par quelque autre chose? — Nous examinerons cette question plus loin, quand nous traiterons de l'altération. Voyons maintenant ce qu'il y a de commun dans tous les mouvements: par là, nous prouverons que le mouvement est un genre.

D'abord, le *mouvement* se dit dans plusieurs sens, de même que l'être considéré comme genre. Ensuite, tous les mouvements par lesquels une chose arrive à un état naturel ou produit une action conforme à sa nature constituent autant d'espèces, comme nous l'avons déjà dit. Quant aux mouvements par lesquels une chose arrive à un état contraire à sa nature, il faut les regarder comme analogues à ce à quoi ils conduisent. — Mais qu'y a-t-il de commun dans l'*altération*, l'*accroissement*, l' *génération* et leurs contraires? Qu'y a-t-il enfin de commun entre ces mouvements et le *déplacement dans le lieu*, quand on considère ces quatre mouvements, en tant que mouvements? — Ce qu'il y a de commun, c'est que la chose mue n'est plus, après le mouvement, dans l'état où elle était auparavant, qu'elle ne reste pas tranquille et ne se repose pas tant que le mouvement dure, mais qu'elle passe sans cesse à un autre état, s'altère et ne reste point ce qu'elle

² *Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 290, note 3.*

était : car le mouvement serait vain s'il ne rendait pas une chose *autre* qu'elle n'était. Aussi l'*altérité* (*ετερότης*) ne consiste-t-elle pas pour une chose à devenir autre qu'elle n'était, puis à persister dans cet autre état, mais à être sans cesse autre qu'elle n'était. Ainsi, le temps est toujours autre qu'il n'était, parce qu'il est produit par le mouvement : car il est le mouvement mesuré dans sa marche et non dans son point d'arrêt ; il le suit entraîné dans son cours. Enfin, un caractère commun à toutes les espèces de mouvement, c'est d'être la marche par laquelle la puissance et le possible passent à l'acte : car tout objet en mouvement, quelle que soit la nature de ce mouvement, n'arrive à être en mouvement que parce qu'il possédait auparavant la puissance de produire une action ou d'éprouver une passion de telle ou telle nature.

XXIII. Le mouvement est pour les choses sensibles, qui reçoivent l'impulsion d'autrui, un *stimulus* qui les agite, les excite, les presse, les force de ne pas sommeiller dans l'inertie, de ne pas rester les mêmes, mais de présenter une image de la vie par leur agitation et par leurs mutations continuelles. Il ne faut pas d'ailleurs confondre les choses qui se meuvent avec le mouvement : la marche n'est pas les pieds, mais un acte de la puissance qui s'applique aux pieds. Or, cette puissance étant invisible, nous n'apercevons que l'agitation des pieds ; nous voyons qu'ils ne sont pas dans le même état que s'ils restaient en place, mais qu'ils ont quelque chose de plus, qui est invisible, il est vrai. Ainsi, étant unie à des objets autres qu'elle-même, la puissance n'est aperçue que par accident, parce qu'on remarque que les pieds changent de lieu et ne se reposent pas. De même, nous ne reconnaissons l'altération dans l'objet altéré que parce que nous n'y trouvons plus la même qualité.

En qui réside le mouvement quand il agit sur un objet, quand de la puissance intérieure il passe à l'acte ? Est-ce dans le moteur ? Comment ce qui est mù et qui pâtit

pourra-t-il le recevoir ? Est-ce dans le mobile ? Pourquoi ne demeure-t-il pas en lui ? Il faut donc que le mouvement ne soit pas séparé du moteur sans cependant être en lui seul, qu'il passe du moteur dans le mobile sans cesser d'être lié au premier, qu'il aille du moteur au mobile, qu'il en soit comme l'*influx* (*πνεύμα*)¹. Quand la puissance motrice produit la locomotion, elle nous donne une impulsion et nous fait changer sans cesse de place ; quand elle est calorifique, elle chauffe ; quand, rencontrant une matière, elle lui donne son organisation naturelle, elle produit l'accroissement ; quand elle ôte quelque chose à un objet, cet objet décroît parce qu'il est capable de décroître ; enfin, quand c'est la puissance générative qui entre en action, il y a génération ; mais si celle-ci est moins forte que la puissance capable de détruire, il y a destruction, non de ce qui est produit déjà, mais de ce qui se produisait. De même, il y a convalescence dès que la force capable de produire la santé agit et domine ; maladie, quand la puissance opposée produit un effet contraire. Il en résulte que le mouvement doit être étudié non-seulement dans les choses où il est produit, mais encore dans celles qui le produisent ou le transmettent ; il en résulte encore que la propriété du mouvement consiste à être un mouvement doué de telle ou telle qualité, et à être tel ou tel dans tel ou tel objet.

XXIV. Quand il s'agit du mouvement de déplacement, on

¹ C'est une idée empruntée à Aristote : « Il est clair que le mouvement existe dans l'objet mobile : car le mouvement est l'actualité de l'objet mobile produite par le moteur. De plus, l'actualité du moteur ne diffère pas de l'actualité du mobile. Il faut, pour qu'il y ait mouvement, qu'il y ait actualité de l'un ou de l'autre. Or, la puissance du moteur, c'est le principe du mouvement ; son actualité, c'est ce principe produisant le mouvement : mais ce mouvement, c'est l'actualité même de l'objet mobile. Il n'y a donc qu'une actualité unique pour l'un et pour l'autre. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XI, ch. 9 ; trad. fr., t. II, p. 185.)

peut se demander si monter est le contraire de descendre, en quoi le mouvement circulaire diffère du mouvement rectiligne, quelle différence il y a entre jeter un objet à la tête ou le jeter aux pieds. On ne le voit pas clairement : car dans ces cas la puissance locomotrice est unique. — Dirait-on qu'il y a une puissance qui élève et une autre qui abaisse, que monter est une manière d'être différente de descendre, surtout si ces mouvements sont naturels, s'ils ont pour cause la légèreté et la pesanteur ? Dans ces deux cas, il y a quelque chose de commun, c'est de se porter vers son lieu naturel, en sorte que la différence provient alors des choses extérieures. En effet, dans le mouvement circulaire et le rectiligne, si quelqu'un meut le même objet tour à tour circulairement et en ligne droite, quelle différence y a-t-il dans la puissance motrice ? On ne saurait tirer la différence que de la figure même du mouvement, à moins qu'on ne dise que le mouvement circulaire est composé, qu'il n'est pas un véritable mouvement et qu'il ne produit par lui-même aucun changement. Dans tous les cas, le mouvement de déplacement est un et n'a que des différences extrinsèques.

XXV. En quoi consistent la *composition* (σύνθεσις) et la *décomposition* (διάκρισις) ? Constituent-elles d'autres espèces de mouvement que celles que nous avons déjà reconnues, la *génération* et la *destruction*, l'*accroissement* et le *décroissement*, le *mouvement de déplacement* et l'*altération* ? Faut-il les y ramener, ou bien faut-il au contraire faire rentrer quelques-uns de ces mouvements dans la composition et la décomposition ?

Si la *composition* consiste à rapprocher une chose d'une autre et à les joindre ensemble, si de son côté la *décomposition* consiste à séparer les choses qui étaient rapprochées, il n'y a là que des mouvements de déplacement dont l'un unit et l'autre désunit. Si l'on admet qu'il y ait ici mixtion¹,

¹ Sur la mixtion, voy. le livre vu de l'Ennéade II, l. 1, p. 242.

combinaison, fusion et union (j'entends l'union qui consiste pour deux choses à s'unir et non à être déjà unies), on peut ramener la composition et la décomposition à quelque un des mouvements que nous avons précédemment reconnus. En effet, il y a d'abord ici le mouvement de déplacement, puis il se produit une altération : de même que dans l'accroissement il y a d'abord le mouvement de déplacement, ensuite le mouvement dans le genre de la qualité ; de même, il y a ici d'abord le mouvement de déplacement, ensuite la composition ou la décomposition, selon que les choses se rapprochent ou s'éloignent¹. Souvent aussi la décomposition est accompagnée ou suivie d'un mouvement de déplacement, mais les choses qui se séparent éprouvent une modification différente du mouvement de déplacement, de même, la composition est une modification qui suit le mouvement de déplacement, mais qui a une nature différente.

Faut-il donc admettre que la composition et la décomposition soient des mouvements qui existent par eux-mêmes et y ramener l'altération ? Être devenu dense, dit-on, c'est avoir subi une altération, c'est-à-dire avoir été composé ; d'un autre côté, être devenu rare, c'est également avoir subi une altération, c'est-à-dire avoir été décomposé ; lorsqu'on mélange de l'eau et du vin, par exemple, chacune de ces deux choses devient autre qu'elle n'était, et c'est la composition qui a opéré l'altération. — Nous répondrons qu'ici la composition et la décomposition précèdent sans doute certaines altérations, mais que ces altérations sont autre chose que des compositions et des décompositions : les autres altérations ne sont pas des compositions et des décompositions ; la condensation ainsi que la raréfaction ne se ramènent pas non plus à ces mouvements et n'en sont pas composées ; sinon, on serait conduit à

¹ C'est la théorie d'Aristote. Voy. *De la Génération*, I, 5. — C'est aussi la théorie d'Aristote. Voy. *De la Génération*, I, 10.

admettre le vide. Comment d'ailleurs faire consister la noirceur et la blancheur dans la composition et la décomposition? Cette opinion détruit toutes les couleurs et les qualités, ou du moins la plupart : car si toute altération, c'est-à-dire tout changement de qualité, consiste dans une composition ou une décomposition, le résultat ne sera point la production d'une qualité, mais une agrégation ou une désagrégation. Comment enfin expliquer par des compositions les mouvements qui consistent à enseigner et à étudier?

XXVI. Examinons maintenant les diverses espèces de mouvements. Voyons pour le mouvement de déplacement, par exemple, s'il faut le diviser en mouvement vers le haut et mouvement vers le bas, mouvement rectiligne et mouvement curviligne, ou bien en mouvement des êtres animés et mouvement des êtres inanimés? Il y a en effet de la différence entre le mouvement des êtres inanimés et celui des êtres animés, et ces derniers ont même diverses manières de se mouvoir, telles que la marche, le vol, la natation; on pourrait aussi faire deux espèces de leur mouvement, selon qu'il est conforme ou contraire à leur nature; mais on n'indiquerait pas ainsi les différences extrinsèques des mouvements. Peut-être les mouvements eux-mêmes produisent-ils ces différences et n'existent-ils pas sans elles; cependant c'est la nature qui paraît être le principe des mouvements et de leurs différences extrinsèques. Il serait encore permis de diviser les mouvements en naturels, artificiels, volontaires : naturels, comme l'altération et la destruction; artificiels, comme bâtir des maisons et construire des vaisseaux; volontaires, comme méditer, apprendre, se livrer à des occupations politiques, et en général, parler ou agir. Enfin, pour l'accroissement, l'altération et la génération, on peut de même distinguer le mouvement naturel et le mouvement contraire à la nature, ou bien établir une division fondée sur la nature des sujets dans lesquels ces mouvements se produisent.

XXVII. Occupons-nous maintenant de la *stabilité* (στέλις) ou du *repos* (ἠρεμία), qui est le contraire du mouvement¹. Faut-il en faire un genre ou le ramener à quelqu'un des genres déjà reconnus?

D'abord, la *stabilité* convient plutôt au monde intelligible, et le *repos* au monde sensible. Examinons donc ce qu'est le repos. S'il est identique à la *stabilité*, il est inutile de le chercher ici-bas où rien n'est stable, où ce qui paraît stable a seulement un mouvement plus lent. Si le repos est différent de la *stabilité*, parce que celle-ci appartient à ce qui est complètement immobile, et le repos à ce qui est actuellement fixe, mais est naturellement mobile même lorsqu'il ne se meut pas, il faut établir la distinction suivante. Si l'on considère le repos ici-bas, ce repos est un mouvement qui n'a pas encore cessé, mais est imminent; si l'on entend par repos la cessation complète du mouvement dans le mobile, il faut examiner s'il y a ici-bas quelque chose qui soit absolument sans mouvement. Comme il est impossible qu'une chose ait à la fois toutes les espèces de mouvement, qu'il y a nécessairement des mouvements qui ne sont pas réalisés en elle (puisque l'on dit qu'il y a en elle tel ou tel mouvement), quand une chose n'éprouve pas de déplacement et se repose par rapport à ce mouvement, ne doit-on pas dire d'elle à cet égard qu'elle ne se meut pas? Le repos est donc la négation du mouvement¹. Or la négation ne constitue pas un genre. La chose que nous considérons est en repos seulement par rapport au mouvement local : repos exprime donc ici uniquement la négation de ce mouvement.

On dira peut-être : pourquoi le mouvement n'est-il pas plutôt la négation du repos? Nous répondrons alors que le

¹ Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 290, note 3.— Cette phrase est citée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 109, e.

mouvement [est une chose positive], qu'il apporte quelque chose avec soi, qu'il a de l'efficacité, qu'il donne une impulsion au sujet, qu'il produit ou détruit mille choses; le repos, au contraire, n'est rien en dehors du sujet qui se repose et signifie seulement que celui-ci n'est pas en mouvement¹.

Pourquoi ne regardons-nous pas aussi la stabilité des choses intelligibles comme une négation du mouvement? C'est que la stabilité n'est pas la privation du mouvement; elle ne commence pas à exister quand le mouvement cesse, elle ne l'empêche pas d'exister en même temps qu'elle. Dans l'être intelligible, la stabilité n'a pas pour condition que ce qui est naturellement porté à se mouvoir cesse de se mouvoir. Il en est tout autrement: en tant que l'être intelligible est compris dans la stabilité, il est stable; en tant qu'il se meut, il se mouva toujours; il est donc stable par la stabilité, et il se meut par le mouvement; le corps, au contraire, est mu sans doute par le mouvement, mais il ne se repose que par l'absence de mouvement, quand il est privé du mouvement qu'il devrait avoir. En quoi d'ailleurs consisterait la stabilité [si l'on supposait qu'elle existât dans les choses sensibles]? Quand quelqu'un passe de la maladie à la santé, il entre en convalescence. Quelle espèce de repos opposerons-nous donc à cette convalescence? Lui opposerons-nous l'état dont cet homme vient de sortir? Cet état est la maladie et non la stabilité. Lui opposerons-nous l'état dans lequel cet homme vient d'entrer? Cet état est la santé, qui n'est pas identique à la stabilité. Dire que la maladie et la santé sont chacune une sorte de stabilité, c'est faire de la maladie et de la santé des espèces de la stabilité, ce qui est absurde. Si l'on dit enfin que la stabilité est un accident de la santé, il en résulterait qu'avant la stabilité la santé ne serait

¹ Cette phrase est citée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 100, e.

pas santé. Mais que chacun raisonne là-dessus comme bon lui semble.

Nous avons établi qu'*agir et pâtir* sont des mouvements; que, parmi les mouvements, les uns sont absolus, les autres constituent des actions ou des passions¹.

Nous avons également prouvé que les autres choses qu'on appelle des genres doivent être ramenées aux genres que nous avons reconnus².

Nous avons aussi parlé de la *relation*: nous avons dit que c'est une *habitude*, une manière d'être d'une chose à l'égard d'une autre, qui résulte du concours de deux choses; nous avons expliqué que, lorsqu'une *habitude* de la substance constitue un rapport, cette chose est un relatif, non en tant qu'elle est substance, mais en tant qu'elle est une partie de la substance, comme le sont la main, la tête, la cause, le principe ou l'élément³. On peut diviser les relatifs suivant la méthode des anciens, dire que les uns sont des causes efficientes, que les autres sont des mesures, que ceux-ci consistent dans l'excès ou le défaut, que ceux-là se distinguent par leurs ressemblances et leurs différences.

Voilà ce que nous avions à dire sur les genres de l'être.

¹ Pour l'action et la passion, Voy. ci-dessus p. 179-191. — ² Pour le temps, Voy. p. 176; pour le lieu, p. 177; pour la possession, p. 191; pour la situation, p. 193. — ³ Pour la relation, Voy. ci-dessus p. 160-167.

LIVRE QUATRIÈME.

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

I. Est-ce parce que le corps de l'univers a telle grandeur que l'Âme est partout présente à l'univers, étant naturellement divisible dans les corps? Ou bien est-ce par elle-même qu'elle est partout présente? Dans le second cas, elle n'a pas été entraînée partout par le corps, mais le corps l'a trouvée existante partout avant lui: de cette manière, en quelque endroit qu'il ait été placé, il y a trouvé l'Âme présente avant qu'il fût lui-même une partie de l'univers, et le corps total de l'univers a été placé dans l'Âme qui existait déjà¹.

Mais si l'Âme avait une telle extension avant que le corps ne s'approchât d'elle, si elle remplissait déjà tout l'espace, comment peut-elle ne pas avoir de grandeur? Comment d'ailleurs a-t-elle été présente dans l'univers quand celui-ci n'existait pas encore? Comment enfin, étant regardée comme indivisible et inétendue, est-elle partout présente sans avoir de grandeur? Si l'on répond qu'elle s'est étendue avec le corps de l'univers sans être elle-même corporelle, on ne résout pas encore la question en attribuant ainsi à l'Âme la grandeur par accident: car il serait alors raisonnable de demander comment elle est devenue grande par accident. L'Âme ne saurait s'étendre dans le corps

¹ Ce livre a été commenté par Porphyre dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXIV-XL (Voy. notre tome I, p. LXXV-LXXXI). Pour les autres Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

entier de la même manière que la qualité, la douceur par exemple, ou bien la couleur: car ce sont là des modifications passives des corps, en sorte qu'on ne s'étonne pas de voir une modification se répandre dans tout le corps qui a été modifié, n'être rien par elle-même, faire partie du corps et n'être connue qu'en lui: c'est pourquoi elle a nécessairement la même grandeur que le corps. En outre, la blancheur d'une partie du corps ne partage pas la passion éprouvée par la blancheur d'une autre partie²; la blancheur d'une partie est identique sous le rapport de l'espèce à la blancheur d'une autre partie, mais elle ne lui est pas identique sous le rapport du nombre³: au contraire, la partie de l'âme qui est présente dans le pied est identique à la partie de l'âme qui est dans la main, comme on le voit dans les perceptions⁴. Enfin, ce qui est identique dans les qualités est divisible, tandis que ce qui est identique dans l'âme est indivisible: si l'on dit qu'il se divise, c'est en ce sens qu'il est présent partout⁵.

¹ Voy. le développement de cette idée dans l'*Ennéade* IV, liv. II, § 2; t. II, p. 257-259. — ² Voy. *Enn.* IV, liv. II, § 1; t. II, p. 254-256. L'exemple de la blancheur dont Plotin se sert ici pour expliquer sa pensée est développé dans l'*Ennéade* IV, liv. III, § 2; t. II, p. 265. — ³ « Ideo [anima] simpliciter est corpore, quia non mole » diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in toto » tota est, et in qualibet eius parte tota est; et ideo, quum fit aliquid in quavis exigua parte corporis quod sentiat anima, quum » vis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non » latet. » (S. Augustin, *De Trinitate*, VI, 6.) — ⁴ Le fond des idées que développe ici Plotin, y compris l'exemple de la blancheur, se retrouve dans le passage suivant de S. Augustin: « Porro » autem quod parum distincte putavimus posse intelligi quum » diceremus Deum esse ubique totum, nisi adiderimus, in seipso, » video diligentius exponendum. Quomodo enim ubique, si in » seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens; in seipso » autem, quia non continetur ab eis quibus est presens, tanquam » sine eis esse non possit. Nam spatia locorum tolle corporibus, » nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt. Tolle ipsa

En présence de ces faits, expliquons d'une manière claire et plausible, en prenant les choses dès l'origine, comment l'Âme, étant incorporelle et inétendue, peut cependant avoir pris une pareille extension, soit avant les corps, soit dans les corps. Si l'on voit en effet qu'elle était capable de prendre de l'extension avant que les corps existassent, on comprendra aisément qu'elle ait pu en prendre dans les corps.

II. Il existe un Être véritablement universel ; le monde que nous voyons n'en est que l'image. Cet Être véritablement universel n'est dans rien : car rien n'a précédé son existence. Ce qui est postérieur à cet Être universel doit, pour exister, être en lui, puisqu'il dépend de lui, que sans lui il ne saurait ni subsister ni se mouvoir¹. Ne placez donc

» corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sint, et ideo necesse
 » est ut non sint. Etenim, quom per totam suam molem corpus
 » aequaliter sanum est aut aequaliter candidum, non est in una
 » quom in alia parte ejus sanitas major aut candor, nec major in
 » toto quam in parte ejus ; quia non sanitas aut candidus totum
 » constat esse quom partem. Si autem inaequaliter sit sanum aut
 » inaequaliter candidum, fieri potest ut in minore parte sit sanitas
 » major aut candor, quom minora quam majora saniora vel candi-
 » diora sunt membra ; usque adeo non mole constat quod in qua-
 » litatibus magnus dicitur vel parvum. Veruntamen, si moles
 » ipsa corporis, quantacunque vel quantalacunque sit, penitus
 » auferatur, qualitates ejus non erit ubi sint, quamvis non mole
 » metiendarum sint. At vero Deus non, si minus capitur ab illo cui
 » praesens est, ideo ipse minor est. Totus enim in seipso est, nec
 » in quibus est, ita est ut indignis eis, tanquam non possit esse
 » nisi in eis. Sicut autem nec ab illo abest, in quo non habitat,
 » et totus adest, quomvis eum ille non habeat ; ita et illi in quo
 » habitat, totus est praesens, quomvis eum non ex toto capiat. »
 (Lettre CLXXXVII, De la présence de Dieu, § 18.)

¹ Cette phrase de Plotin rappelle les célèbres paroles de saint Paul prêchant devant l'aréopage : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes nous, et que nous sommes. » (Actes, XVII, 28.) Aussi le commence-

pas notre monde dans cet Être véritablement universel comme dans un lieu, si vous entendez par lieu la limite du corps contenant en tant qu'il contient, ou bien un espace qui avait auparavant et qui a encore pour nature d'être le vide ; mais concevez que le fondement sur lequel repose notre monde est dans l'Être qui existe partout et qui le contient ; représentez-vous leur rapport uniquement par l'esprit, en écartant toute dénomination de lieu¹. En effet, quand on parle de lieu, c'est uniquement par rapport à notre monde visible ; mais l'Être universel, étant premier et possédant l'existence véritable, n'a pas besoin d'être dans un lieu ni dans quoi que ce soit². Étant universel, il

ment du § 2 de notre auteur est-il cité et commenté par le P. Thomassin : « Consuebat Plotinici Deum esse in semetipso. Quom enim » creaturas omnes toto aeternitate antecedit, non poterant interim » sedem aut locum praebere eis que non erant. Plotinus : Est ce- » sum universum, etc. Quom rursus Eus summum non possit esse » in non esse ; omnis autem creatura et ante conditum suum sit » merum non ens, et post moles sit magis et ludibrium entis » quom ens, et mera praesentia in non ens : summo nimirum Enti » stabilior sedes comparanda est, ipsamet sibi. Idem Plotinus illi- » dem : Quod dicitur universum illud ubique esse, intelligendum » est in ipso Ente existere, id est, in seipso. Sic ille etiam conditio » orbe Deum in seipso solum et secretum perditissime tradit, nec » ipsum infundisse se orbi, sed orbem et diffusum adhaesisse. » (Dogmata theologica, t. I, p. 245.) Voy. encore ci-après, p. 342.

¹ On trouve les mêmes idées exprimées presque dans les mêmes termes dans le passage suivant de Fénelon : « Mais refuserai-je de dire qu'il est partout ? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accorder aux notions populaires et imparfaites. Je ne lui attribuerai point une présence corporelle en chaque lieu : car il n'est point une superficie contiguë à la superficie des autres corps ; mais je lui attribuerai, par condescendance, une présence d'immensité, etc. » (De l'Existence de Dieu, 2^e partie, ch. v, art. 4.) — ² Voy. le développement de cette pensée dans Porphyre, Principes de la théorie des intelligibles, § XXXVI (dans notre tome I, p. LXXXVI). On peut rapprocher aussi de ces lignes le passage suivant de S. Augustin : « Est ergo Deus per

ne saurait se manquer à lui-même, il se remplit lui-même, il est égal à lui-même, il est où est l'universel puisqu'il est lui-même l'universel. Ce qui a été édifié sur l'universel, étant autre que lui, participe de lui et approche de lui, reçoit de lui sa force, non qu'il le divise, mais parce qu'il le trouve en soi, qu'il s'approche de lui, puisque l'Être universel n'est pas hors de lui-même : car il est impossible que l'Être soit dans le non-être; c'est le non-être au contraire qui doit subsister dans l'Être, par conséquent s'unir à l'Être tout entier. L'universel, nous le répétons, ne saurait se séparer de lui-même, et si l'on dit qu'il est partout, c'est en ce sens qu'il est dans l'Être, c'est-à-dire en lui-même¹. Il n'est pas étonnant que ce qui est partout soit dans l'Être et en lui-même : car ce qui est partout est dans l'Un. Mais nous, nous figurant que l'Être dont il s'agit ici est l'être sensible, nous croyons qu'il est également partout ici-bas : et, comme l'être sensible est grand, nous nous demandons comment l'Essence intelligible peut s'étendre dans ce qui a une telle grandeur². Dans la réalité,

» cuncta diffusus... Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit
 » qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens.
 » et sine opere continens mundum. Non tamen per spatia locorum.
 » quasi mole diffusus, ita ut dimidio mundi corpore sit dimidius, et
 » in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo
 » celo totus, et in sola terra totus, et in celo et in terra totus, et
 » nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. (Lettre CLXXXVII.
 De la présence de Dieu, § 14.)

¹ Voy. le passage de P. Thomassin cité ci-dessus p. 306, note I.
 — On retrouve les mêmes idées dans le passage suivant de S. Augustin : « Quum ergo sit corpus aliqua substantia, quantitas ejus
 » est in magnitudine molis ejus; sanitas vero ejus non quantitas,
 » sed qualitas ejus est. Non ergo potuit obtinere quantitas corporis
 » quod pointit qualitas. Nam ita distantibus partibus, quæ simul
 » esse non possunt, quoniam una quæque spatia locorum tenent,
 » minores minora, et majora majores, non pointit esse in singulis
 » quibusque partibus tota vel tanta; sed amplior est quantitas in
 » amplioribus partibus, brevior in brevioribus, et in nulla parte

l'être qu'on nomme grand est petit, l'être qu'on regarde comme petit est grand, puisqu'il pénètre tout entier dans chaque partie tout entière¹; ou plutôt notre monde, s'approchant partout par ses parties de l'Être universel, le trouve partout tout entier et plus grand que lui-même². Aussi, comme il ne recevrait rien de plus par une plus grande extension (car il se mettrait par là hors de l'Être universel, si c'était possible), il a voulu se mouvoir autour de cet être; ne pouvant ni l'embrasser ni pénétrer en son sein, il s'est contenté d'occuper un lieu et d'avoir une place où il conservât l'existence en approchant de l'Être universel, qui lui est présent en un sens et ne lui est pas présent en autre sens : car l'Être universel est en lui-même, lors même que quelque chose veut s'unir à lui. S'approchant donc de lui, le corps de l'univers trouve l'Être universel; n'ayant pas besoin d'aller plus loin, il tourne autour de la même chose parce que la chose autour de laquelle il tourne est l'Être véritablement universel, en sorte que par toutes ses parties il jouit de la présence de cet Être tout entier³. Si l'Être universel était dans un lieu, notre monde devrait

» tanta quanta per totum. Qualitas vero corporis, quæ sanitas
 » dicitur, quum sanum corpus est totum, tanta est in majoribus
 » quanta in minoribus partibus; non enim quæ minus magnæ sunt,
 » ideo minus sanæ sunt, aut quæ ampliores ideo saniores. Absit
 » ergo ut quod potest in corpore qualitas creati corporis, non
 » possit in seipsa substantia Creatoris. (Lettre CLXXXVII, § 13.)

¹ Nous lisons avec M. Kirchhoff *in sui visibus* *πισος* au lieu de *in sui visibus* *πισος*. — ² Voy. Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVII; t. I, p. LXXXVII. — ³ Voy. *Enn. II*, liv. II, § 2; t. I, p. 161. Ce passage de Plotin est cité par le P. Thomassin, qui ajoute : « Sic ille rationem assignat *ergo mundus circulari, non recto agatur motu : quum enim Deum jam attingit,*
 » in eoque totus sit, non debet ultra progredi; sed eodem in loco
 » circulari, ut non se toto tantum, sed et singulis sui partibus ubi-
 » que esse studeat, Deoque qui ubique est perfrui. (Dogmata theologiae, t. I, p. 249.)

[au lieu d'avoir un mouvement circulaire] se rendre auprès de lui en ligne droite, toucher différentes parties de cet être par différentes de ses parties, et se trouver ainsi éloigné de lui d'un côté, et voisin de lui d'un autre côté. Mais comme l'Être universel n'est ni voisin d'un lieu, ni éloigné d'un autre, il est nécessairement présent tout entier dès qu'il est présent; par suite, il est présent tout entier à chacune de ces choses dont il n'est ni voisin ni éloigné; il est présent aux choses qui peuvent le recevoir¹.

III. L'Être universel est-il par lui-même présent partout? Ou bien demeure-t-il en lui-même tandis que de son sein ses puissances descendent sur toutes choses, et est-ce en ce sens qu'il est regardé comme présent partout? — Oui, sans doute. C'est pourquoi l'on dit que les âmes sont des rayons de l'Être universel, qu'il est édifié sur lui-même et que les âmes descendent de lui dans les divers animaux². Les choses qui participent à son unité, incapables qu'elles sont de posséder une nature complètement conforme à la sienne, jouissent de la présence de l'Être universel en ce

¹ « Est in Trinitate Spiritus Sanctus... ingenti largitate atque » *ubertate profundens omnes creaturas pro capta eorum, ut ordi-*
» *nen sum tenent et locis suis acquiescent.* » (S. Augustin, *De*
» *Trinitate*, VI, 10.) —² Voy. Porphyre, *Principes de la théorie*
» *des intelligibles*, § XXXVI, t. I, p. LXXVI. On retrouve les mêmes

idées dans le passage suivant d'Ibn-Gébirol : « Si tu réfléchis que » la substance simple est infinie, si tu considères sa force, si tu exa- » mines sa faculté de pénétrer et de s'enfoncer dans la chose qu'elle » rencontre et qui est disposée à la recevoir, et si tu établis une » comparaison entre elle et la substance corporelle, tu trouveras » que la substance corporelle ne peut pas être partout et qu'elle » est trop faible pour pénétrer dans les choses; mais tu trouveras » que la substance simple, c'est-à-dire la substance de l'Âme uni- » verselle, pénètre le monde entier et s'y enfonce, et tu trouve- » ras de même que la substance de l'intellect pénètre le monde » entier et s'y enfonce. La cause en est dans la subtilité de chacune » de ces deux substances, dans leur force et dans leur lumière : » c'est pourquoi la substance de l'intellect s'enfonce dans l'inté-

sens qu'elles jouissent de la présence de quelqu'une de ses puissances. Elles ne sont cependant pas entièrement séparées de lui, parce qu'il n'est pas séparé de la puissance qu'il communique à chacune d'elles. Si elles n'ont pas plus, c'est qu'elles n'étaient pas capables de recevoir davantage par la présence de l'Être tout entier. Évidemment, il est toujours présent tout entier là où toutes ses puissances sont présentes; il reste néanmoins séparé : car s'il devenait la forme de tel ou tel être, il cesserait d'être universel, de subsister partout en lui-même, il serait l'accident d'un autre être. Donc, puisqu'il n'appartient à aucune des choses, même de celles qui aspireraient à s'identifier avec lui, il les fait jouir de sa présence quand elles le désirent et dans la mesure où elles en sont capables; mais il n'appartient à aucune en particulier¹. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit présent dans toutes choses puisqu'il n'est présent dans aucune de manière à appartenir à elle seule. Il est raisonnable d'affirmer aussi que, si l'Âme partage les passions du corps, c'est seulement par accident, qu'elle demeure en

» rieur des choses et y pénètre. A plus forte raison s'ensuit-il de » ce raisonnement que la force de Dieu (qu'il soit glorifié et sanc- » tifié) pénètre tout, environne tout et agit dans tout sans l'inter- » vention du temps. » (*Source de la Vie*, liv. III; trad. de M. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 44.)

¹ On peut rapprocher de ce passage de Plotin les lignes suivantes de S. Augustin : « Quam igitur qui ubique est non in omnibus ha- » bitet, etiam in quibus habitat non equaliter habitat... Quomodo » ergo verum supra diximus quod Deus ubique sit totus, quando » in aliis est amplius, in aliis minus? Sed non est negligenter intuen- » dum quod diximus, in seipso esse ubique totum. Non ergo in eis, » quia ali plus eum capit, ali minus. Ideo enim ubique esse » dicitur, quia nulli parvi verum absens est; ideo totus, quia non » parvi rerum partem suam presentem prebet, et alteri parvi al- » teram partem, aequalis equalibus, minoris vero minorum, majo- » rique majorem; sed non solum universali creaturæ, verum » etiam cuilibet parvi ejus totus pariter adest. » (*Lettre CXXXVII, De la présence de Dieu*, § 17.)

elle-même, qu'elle n'appartient ni à la matière ni au corps, qu'elle illumine tout entière le corps du monde tout entier. Il ne faut pas s'étonner que l'Être qui n'est présent en aucun lieu soit présent à toutes les choses qui sont chacune dans un lieu¹. Ce qui serait au contraire étonnant et même impossible, ce serait que l'Être universel pût, en occupant un lieu déterminé, être présent aux choses qui sont dans un lieu, qu'il pût en aucune façon être présent dans le sens où nous l'avons expliqué. La raison nous force donc d'admettre que l'Être universel doit, précisément parce qu'il n'occupe aucun lieu, être présent tout entier aux choses auxquelles il est présent, et, puisqu'il est présent à l'univers, être présent tout entier à chaque chose : sinon, il aurait une partie ici, et une partie là²; par conséquent il serait divisible, il serait corps. Comment d'ailleurs diviser l'Être? Est-ce la vie que l'on divisera en lui? Si c'est la totalité de l'Être qui est la vie, la partie ne saurait être vie. Ira-t-on aussi diviser

¹ Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le fait précéder de ce commentaire : « Visum est, etsi Deus ubique sit et ipsum ubi- que sit, proprie tamen nusquam esse; imo vero ubique esse, quia nusquam est. Quod enim in uno aliquo loco est, sic illi affigitur, » ut vagari extra non possit; ergo quod ubique locorum esse debet nusquam locorum proprie esse debet. Item Deus ubique locorum est, quia ab omnibus extensis participatur; at id quod ab omnibus extensis participatur extensum non est; sicut quod a corporibus participatur corpus non est, sed anima; quod ab animabus, anima non est, sed mens; quod a mentibus, mens non est, sed unum. Ergo Deus, quem videlicet ut Animam mundi extensa omnia participant, extensus non est, ideoque nusquam est. Denique sic Deus ut causa ab omnibus participatur ut imparticipabilis tamen permanet; sic enim opificem sequuntur opera ut non assequantur; sic imitantur, ut longissime deficiant, » et id quod proprium Dei est ne attingant quidem. Ergo si Deus, » ut causa omnium utcumque participata, ubique est; ut causa imparticipabilis, nusquam est. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 247.) —² Voy. Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVI; dans notre tome I, p. LXXXV.

l'Intelligence, de telle sorte qu'une de ses parties soit ici, une autre là? Dans ce cas, aucune des deux parties ne sera intelligence. Enfin, divisera-t-on l'Être lui-même? Mais, si c'est la totalité qui est l'Être, la partie n'est pas Être. Répondra-t-on que les parties des corps sont bien aussi des corps? Mais ce qu'on partage, ce n'est pas le corps [pris en soi.] c'est tel corps qui a telle étendue : chacune de ses parties possède la forme qui le fait nommer corps; or, la forme n'a pas telle étendue, n'a même aucune espèce d'étendue.

IV. Si l'Être est un, comment peut-il y avoir pluralité d'êtres, d'intelligences, d'âmes? — L'Être est un partout, mais son unité n'exclut pas l'existence d'êtres qui lui soient conformes. Il en est de même de l'unité de l'Intelligence, de celle de l'Âme, quoique l'Âme de l'univers soit différente des âmes particulières.

Il semble qu'il y ait contradiction entre les assertions que nous émettons ici et celles que nous avons émises ailleurs, et notre démonstration s'impose à l'esprit plus qu'elle ne le persuade. On ne peut croire que l'Être qui est un soit ainsi partout identique; il semble préférable d'admettre que l'Être considéré dans sa totalité est susceptible de division, pourvu que cette division ne le diminue pas; ou, pour nous servir de termes plus justes, qu'il engendre toutes choses en demeurant en lui-même¹, et que les âmes qui naissent de lui et sont ses parties remplissent tout. Mais si l'on admet que l'Être un demeure en lui-même parce qu'il semble incroyable qu'un principe puisse être partout présent tout entier, on sera arrêté par la même difficulté au sujet des âmes : car il en résultera que chacune d'elles ne sera plus tout entière dans tout le corps, mais qu'elle y sera divisée, ou bien, si elle reste entière, que c'est en résidant dans une partie du corps qu'elle lui communiquera sa puissance. On pourra faire pour les

¹ Nous lisons avec M. Kirchhoff ἐφ' ἑαυτοῦ, au lieu de ἐκ ἑαυτοῦ.

puissances de l'âme la même question que pour l'âme, et demander si elles sont partout tout entières; enfin, on sera conduit à croire que l'âme est dans un membre, et sa puissance dans un autre.

Expliquons d'abord comment il peut y avoir pluralité d'intelligences, d'âmes et d'êtres. Si nous considérons les choses qui précèdent des premiers principes, comme ce sont des *nombres*¹ et non des grandeurs, nous aurons également à nous demander comment elles remplissent l'univers. Cette pluralité qui naît ainsi des premiers principes ne nous aide donc en rien à résoudre notre question, puisque nous avons accordé que l'Être est multiple par la différence [des êtres qui précèdent de lui], et non par le lieu : car il est tout entier à la fois quoiqu'il soit multiple; « l'être touche partout à l'être », [comme le dit Parménide], et il est partout présent tout entier. L'Intelligence est également multiple par la différence [des intelligences qui précèdent d'elle] et non par le lieu : elle est tout entière partout. Il en est ainsi des âmes; même leur partie qui est divisible dans les corps est indivisible par sa nature². Mais les corps sont étendus parce que l'Âme leur est présente³; ou plutôt, c'est parce qu'il y a des corps dans le monde sensible, c'est parce que la puissance de l'Âme [universelle] qui est en eux se manifeste dans toutes leurs parties, que l'Âme semble avoir elle-même des parties. Ce qui prouve qu'elle n'est pas divisée comme eux et avec eux, qu'elle est présente tout entière partout, c'est que de sa nature elle est essentiellement une et indivisible. Ainsi, l'unité de l'Âme n'exclut pas la pluralité des âmes⁴, pas plus que l'unité de l'Être n'exclut la pluralité des êtres, que la pluralité des intelligibles n'est en contradiction avec l'existence de l'Un.

¹ Voy. ci-après le livre VI. — ² Parménide, vers 80, éd. Karsten. — ³ Voy. *Enn.* IV, liv. III, § 19; t. II, p. 301. — ⁴ Voy. *Enn.* III, liv. VI, § 17; t. II, p. 163. — ⁵ Voy. le livre IX de l'*Ennéade* IV.

Il n'est pas nécessaire d'admettre que l'Âme remplisse les corps de vie par la pluralité des âmes, ni que cette pluralité vienne de l'étendue du corps [du monde]. Avant qu'il y eût des corps, il y avait déjà une Âme et plusieurs âmes [l'Âme universelle et les âmes particulières]. Les âmes particulières existaient déjà dans l'Âme universelle, non en puissance, mais chacune en acte. L'unité de l'Âme universelle n'empêche pas la multitude des âmes particulières renfermées en elle; la multitude des âmes particulières n'empêche pas l'unité de l'Âme universelle. Elles sont distinctes sans que nul intervalle les sépare; elles sont présentes les unes aux autres au lieu d'être étrangères les unes aux autres : car elles ne sont pas séparées entre elles par des limites, pas plus que les sciences diverses ne le sont dans une seule âme⁵. L'Âme une est telle qu'elle renferme dans son unité toutes les âmes. Une pareille nature est donc *infinie*.

V. La grandeur de l'Âme ne consiste pas à être une masse corporelle⁶; car toute masse corporelle est petite et se réduit à rien si on lui fait subir un retranchement.

¹ Tout ce passage est commenté par Porphyre (*Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, t. I, p. LXXX), et cité par le P. Thomassin, qui le fait précéder de ces réflexions : « Visum est Platonicis incorporeas naturas seu mentes nullis unquam, seu animas aliquibus quandoque immeras corporibus, et alias in aliis esse, et singulas in singulis, et omnes in omnibus, et totas ubi que esse. Ineluctabilis ejus rei demonstratio hæc illis esse videtur hatur quod proprium id sit et peculiare corporum ut alia alium locum occupent, necesse mutuo extrudant, partesque suas alias loca tra alias non possint exporrigere, nisi suo quandoque et diverso loco componant. Expertes ergo corporis et quantitas substantiæ ut partes non habent, ita nec locum implent, nec proinde se excludunt. Non distant igitur mentes a mentibus, animas ab animabus; si alioquin assignanda foret aliqua partium et dimensionum intercapedo, quibus prorsus carent, » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 218.) — ² Le § 5 est commenté par Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVII, dans notre tome I, p. LXXVIII.

Quant à la grandeur de l'Âme, on ne peut rien en retrancher, et, si l'on en retranchait quelque chose, elle ne perdrait rien. Puisqu'elle ne peut rien perdre, pourquoi craindre qu'elle ne soit loin de quelque chose? Comment serait-elle loin de quelque chose puisqu'elle ne perd rien, qu'elle a une nature éternelle, qu'elle n'est sujette à aucun écoulement? Si elle était sujette à un écoulement, elle ne s'avancerait que jusqu'où elle pourrait s'écouler; mais comme elle ne s'écoule point (car il n'y a point de lieu où elle puisse s'écouler), elle a embrassé l'univers, ou plutôt elle est elle-même l'univers et elle est trop grande pour être jugée d'après la grandeur corporelle. On a le droit de dire qu'elle donne peu de chose à l'univers; elle lui donne cependant tout ce qu'il peut recevoir. Ne regardez pas l'Être universel comme étant plus petit ou comme ayant une masse plus petite [que notre univers]; sinon, vous serez amené à vous demander comment ce qui est plus petit peut s'unir à ce qui est plus grand. D'ailleurs on ne doit ni qualifier l'Être universel de plus petit, ni comparer sous le rapport de la grandeur ce qui n'a point de masse avec ce qui est une masse; c'est comme si l'on disait que la science appelée médecine est plus petite que le corps du médecin¹. N'attribuez pas non plus à l'Être universel une étendue plus grande [que celle de notre univers]: car ce n'est pas en étendue que l'âme est plus grande que le corps. Ce qui montre la véritable grandeur de l'âme, c'est que, lorsque

¹ S. Augustin se sert à ce sujet d'une comparaison semblable : « Quanquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffandi, sicut humus, aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto); sed ita potius sicuti est magna sapientia, » *etiam in homine cujus corpus est parvum, etc.* » (Lettre CLXXXVII, De la présence de Dieu, § 11.)

le corps vient à s'accroître, la même âme qui se trouvait précédemment dans une masse plus petite est présente dans toute cette masse devenue plus grande; or il serait ridicule de supposer que l'âme s'augmente de la même manière qu'une masse corporelle¹.

VI. Pourquoi [si l'Âme universelle possède la grandeur que nous lui attribuons] ne s'approche-t-elle pas d'un autre corps [que de celui qu'elle anime, c'est-à-dire d'un corps particulier]? — C'est à ce corps à s'approcher de l'Âme universelle, s'il le peut; en s'approchant d'elle, il en reçoit quelque chose et se l'approprie². — Mais cet autre corps qui s'approche de l'Âme universelle ne la possède-t-il pas en même temps qu'il possède l'âme qui lui est propre, puisque ces âmes [l'Âme universelle et l'Âme particulière] paraissent ne pas avoir de différence entre elles? — Nous répondrons que ces deux âmes diffèrent par leurs attributions [puisque l'une est l'Âme du monde, et l'autre l'âme d'un individu]³. — Mais pourquoi admettons-nous que la même âme est présente dans la main et dans le pied, et en même temps que l'âme qui se trouve dans une partie de l'univers n'est point la même que l'âme qui se trouve dans une autre partie? — C'est que, comme les sensations sont différentes, les passions qui sont éprouvées doivent également différer⁴. Les choses jugées sont diverses, mais le juge est le même principe placé successivement en présence des passions différentes, quoique ce ne soit pas lui qui les éprouve, mais bien le corps disposé de telle manière⁵. C'est comme lorsque quelqu'un de nous juge également le plaisir éprouvé par le doigt et la douleur

¹ Voy. Enn. IV, liv. vi, § 5, n° 9; t. II, p. 443. — ² Cette assertion est expliquée ci-après, § 15. — ³ Sur les différences qui existent entre l'Âme universelle et l'Âme particulière, Voy. ci-après § 14; et Enn. IV, liv. III, § 6, t. II, p. 275. — ⁴ Voy. sur ce point Enn. IV, liv. III, § 3; t. II, p. 298-271. — ⁵ Voy. Enn. IV, liv. IV, § 23-25; t. II, p. 364-369.

éprouvée par la tête. — Pourquoi donc notre âme ne perçoit-elle pas le jugement porté par l'Âme universelle? — C'est que c'est un jugement et non une passion. En outre, la faculté qui a jugé la passion ne dit pas : J'ai jugé; elle s'est bornée à juger. Ainsi, en nous-mêmes, ce n'est pas la vue qui communique à l'ouïe son jugement, quoique chacun de ces deux sens ait jugé de son côté; ce qui préside à ces deux sens, c'est la raison, qui constitue une faculté différente. Souvent aussi la raison connaît le jugement que porte un autre être et a conscience de la passion qu'il éprouve. Mais nous avons traité cette question ailleurs¹.

VII. Revenons à cette question : Comment le même principe peut-il exister en toutes choses? — C'est demander comment chacune des choses sensibles qui forment une pluralité et occupent des places diverses peuvent cependant participer au même principe; car il n'est pas permis de diviser l'unité en une multitude de parties; il convient plutôt de ramener la multitude des parties à l'unité, qui ne saurait venir vers elles. Mais, comme ces parties occupent des places diverses, elles nous ont conduits à croire que l'unité est également fragmentée, comme si la puissance qui maîtrise et qui contient se divisait en autant de parties que ce qui est contenu. La main elle-même [toute corporelle qu'elle est] peut tenir un corps entier, un morceau de bois de plusieurs coudées et d'autres objets : dans ce cas, la force qui tient se fait sentir dans tout l'objet qui est tenu et ne se partage pas en autant de parties que lui, quoiqu'elle soit circonscrite par

¹ La question des rapports de l'âme particulière avec l'Âme universelle, question sur laquelle Plotin se borne ici à des indications insuffisantes, a été traitée avec tout le développement qu'elle comporte dans l'*Ennéade* IV, liv. III, § 1-8; t. II, p. 263-282. Quant à la question de la sympathie qui unit les uns aux autres tous les êtres contenus dans l'univers comme les organes d'un seul et même animal, Voy. *Enn.* IV, liv. IV, § 32-45; t. II, p. 348-407.

la portée de la main; cependant la main est limitée par son étendue propre et non par celle du corps qui est tenu et suspendu. Ajoutez au corps suspendu une autre longueur et admettez que la main puisse la porter, sa force tiendra le corps entier sans se diviser en autant de parties que lui. Supposez maintenant que la masse corporelle de la main soit évanouie, et laissez néanmoins subsister la même force qui se trouvait auparavant dans la main et soutenait le poids : est-ce que cette même force, indivisible dans le tout, ne sera pas également indivisible dans chaque partie?

Figurez-vous un point lumineux qui serve de centre, et autour de lui une sphère transparente, de telle sorte que la clarté du point lumineux brille dans tout le corps qui l'entoure sans que l'extérieur reçoive aucune clarté d'ailleurs¹ : ne reconnaitrez-vous pas que cette lumière intérieure, en demeurant impassible, pénètre toute la masse qui l'entoure, et que du point central dans lequel on la voit briller elle embrasse toute la sphère? C'est que la lumière n'émanait pas du petit corps placé au centre : car ce petit corps ne répandait pas de lumière en tant que corps, mais en tant que corps lumineux, c'est-à-dire en vertu d'une puissance incorporelle². Antécitez maintenant par la pensée la masse du petit corps lumineux et conservez-en la puissance lumineuse : pourrez-vous dire encore que la lumière est quelque part? Ne sera-t-elle pas également et dans l'intérieur et dans toute la sphère extérieure? Vous n'apercevrez plus où elle était auparavant fixée et vous ne direz plus d'où elle vient ni où elle est : vous resterez à cet égard plongé dans l'incertitude et dans l'étonnement ; vous verrez la lumière briller à la fois dans l'intérieur et dans la sphère extérieure. Vous pouvez dire d'où rayonne

¹ Voy. la même comparaison dans l'*Ennéade* IV, liv. III, § 17; t. II, p. 297-298. — ² Pour l'exposition de cette théorie sur la lumière, Voy. *Enn.* IV, liv. V, § 7; t. II, p. 422.

dans l'air la lumière solaire lorsque vous regardez le corps du soleil, en même temps que vous apercevez partout la même lumière sans aucune division : c'est ce que démontrent les objets qui interceptent la lumière ; ils ne la renvoient pas autre part que du côté duquel elle était venue ; ils ne la fragmentent pas. Mais, si le soleil était une puissance incorporelle, vous ne pourriez, lorsqu'il répandrait la lumière, dire où la lumière a commencé ni d'où elle est envoyée : il n'y aurait qu'une seule lumière, la même partout, n'ayant point de commencement ni de principe d'où elle provient¹.

VIII. La lumière émanant d'un corps, il est aisé de dire d'où elle vient, parce qu'on sait où ce corps se trouve placé. Mais si un être est immatériel, s'il n'a aucun besoin de corps, s'il est antérieur à tout corps, édifié sur lui-même², ou plutôt s'il n'a pas besoin, comme le corps, d'être édifié quelque part, l'être doué d'une pareille nature n'a point d'origine d'où il soit sorti, ne réside dans aucun lieu, ne dépend d'aucun corps. Comment pourriez-vous donc dire qu'il a une de ses parties ici, une autre là ? car de cette manière il aurait une origine d'où il serait sorti et il dépendrait de quelque chose. Il faut donc dire que si une chose participe à cet être par la puissance de l'univers, elle participe à cet être tout entier, sans qu'il change pour cela ou qu'il soit divisé : car c'est à l'être uni à un corps qu'il convient de pâtir (quoique souvent cela ne lui arrive que par accident), et sous ce rapport on peut dire qu'il est passif et divisible³.

¹ Plotin se sert de la lumière pour expliquer l'omniprésence de l'Âme universelle parce que, selon lui, l'Âme est dans le corps ce que la lumière est dans l'air. *Voy. Enn. IV, liv. III, § 22; t. II, p. 307.* — ² Plotin dit ailleurs : « Le corps est édifié sur les puissances de l'Âme. » (*Enn. IV, liv. VII, § 4; t. II, p. 441.*) Sur cette expression, *Voy. les Eclaircissements du tome I, p. 380, note 3, et p. 381.* — ³ Telle est la condition de la partie passive et divisible de l'Âme. *Voy. Enn. IV, liv. III, § 19; t. II, p. 301.*

puisque'il est quelque chose du corps, qu'il en est ou la *passion*, ou la *forme*. Quant à l'être qui n'est uni à aucun corps, et auquel le corps aspire à s'unir, il ne doit partager en aucune façon les passions du corps en tant que corps : car se diviser est la passion essentielle du corps en tant que corps. Si le corporel est divisible de sa nature, c'est également de sa nature que l'incorporel est indivisible. Comment en effet diviser ce qui n'a pas d'étendue? Si donc l'être étendu participe à l'être qui n'a pas d'étendue, il participe à cet être sans le diviser ; sinon, cet être aurait de l'étendue. Par conséquent, lorsque vous dites que l'unité [de l'être universel] est dans la multitude, vous ne dites pas que l'unité est devenue multitude, mais vous rapportez la manière d'être de la multitude à cette unité en la voyant dans toute cette multitude à la fois. Quant à cette unité, il faut bien concevoir qu'elle n'appartient à aucun individu ni à toute la multitude, mais qu'elle n'appartient qu'à elle seule, qu'elle est elle-même, et qu'étant elle-même elle ne se manque pas à elle-même. Elle n'a pas non plus une grandeur telle que celle de notre univers, ni, à plus forte raison, telle que celle d'une des parties de l'univers : car elle n'a absolument aucune grandeur. Comment aurait-elle telle grandeur? C'est au corps qu'il convient d'avoir telle grandeur. Quant à l'être qui a une nature toute différente de celle du corps, il ne faut lui attribuer aucune grandeur. S'il n'a aucune grandeur¹, il n'est nulle part ; il n'est pas ici et là : car de cette manière il serait en divers lieux². Si donc la division par rapport aux lieux ne convient qu'à l'être dont une partie est

¹ Nous lisons *ἐν τοσούτοις* avec M. Kirchhoff, au lieu de *ἐν τοσούτοις*.

— ² « Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. » Il n'a point été, il ne sera point, mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne, mais il est absolument, etc. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, 2^e partie, ch. v, art. 4.)

ici et une partie là, comment se diviserait l'Être qui n'est pas ici et là? Par conséquent, l'Être incorporel doit rester en lui-même indivisible, quoique la multitude des choses aspire à s'unir à lui et y parvienne. Si elles aspirent à le posséder, elles aspirent à le posséder tout entier, en sorte que, si elles parviennent à participer à cet Être, elles participent à cet Être tout entier autant qu'elles le peuvent. Toutefois les choses qui participent à cet Être doivent participer à lui comme si elles n'y participaient pas, en ce sens qu'il n'appartient en propre à aucune d'elles. C'est ainsi que cet Être demeure tout entier en lui-même et dans les choses dans lesquelles il se manifeste; s'il ne demeurerait pas entier, il ne serait plus lui-même, les choses ne participeraient plus à l'Être auquel elles aspirent, mais à un autre être auquel elles n'aspirent pas.

IX. Si cette unité (de l'Âme universelle) se divisait en une multitude de parties telles que chacune ressemblât à l'unité totale, il y aurait une multitude d'êtres premiers: car chacun de ces êtres serait premier. Comment distinguerait-on alors les uns des autres tous ces êtres premiers, pour qu'ils ne se confondissent pas tous en un seul? Ils ne seraient point séparés par leurs corps: car des êtres premiers ne sauraient être les formes des corps, puisqu'ils seraient semblables à l'Être premier qui est leur principe. D'un autre côté, si les choses qu'on nomme des parties étaient des puissances de l'Être universel, d'abord chaque chose ne serait plus l'unité totale; ensuite, il y aurait lieu de se demander comment ces puissances se sont séparées de l'Être universel et l'ont abandonné: car si elles l'ont abandonné, c'est évidemment en allant quelque part. — Il y aurait lieu de se demander également si les puissances qui sont dans le monde sensible sont encore ou non dans l'Être universel.

¹ Nous lisons *καταμετέωρα* avec M. Kirchhoff, au lieu de *καταμεινωρα*. — ² Sur la descente de l'Âme, Voy. ci après § 16, p. 337.

Si elles ne sont plus en lui, il est absurde de le supposer diminué et devenu impuissant, privé qu'il serait des puissances qu'il possédait auparavant. Il est également absurde de supposer les puissances séparées des essences auxquelles elles appartiennent. Au contraire, si les puissances sont à la fois dans l'Être universel et ailleurs, elles seront ici-bas des tous ou des parties: sont-elles des parties, ce qui demeurera d'elles là-haut formera aussi des parties; sont-elles des tous, elles sont alors ici-bas les mêmes que là-haut; elles ne sont divisées ici-bas en aucune façon, et de cette manière, l'Être universel est encore partout le même sans aucune division. — Ou bien encore les puissances sont l'Être universel particularisé et devenu la multitude des choses dont chacune est l'unité totale, et ces puissances sont semblables entre elles: de cette manière, il n'y aura avec chaque essence qu'une puissance unique, unie à l'essence, et les autres choses ne seront que de simples puissances. Mais il n'est pas plus facile de concevoir une essence sans puissance qu'une puissance sans essence: car là-haut (dans les idées) la puissance est substance et essence, ou plutôt elle est quelque chose de supérieur à l'essence. Il y a ici-bas d'autres puissances, moins énergiques et moins vives: elles émanent de l'Être universel comme d'une lumière brillante en émane une autre qui a moins d'éclat; mais des essences sont inhérentes à ces puissances, parce qu'il ne saurait y avoir de puissance sans essence.

Dans de telles puissances, qui sont nécessairement conformes entre elles, l'Âme universelle doit être la même partout, ou, si elle n'est pas partout absolument, elle doit du moins être de toutes parts tout entière sans division, comme

¹ Il y a dans le texte: *καί τι πά πανταχού, ἀλλ' ὅσα πανταχού ἔρα τῶν αὐτῶν θεῶν οὐ μετασχηματίζονται*. Steinhardt fait sur cette phrase une remarque ingénieuse: « Nec promiscue usurpavit duo illa

dans un seul et même corps. Dans ce cas, pourquoi ne serait-elle pas aussi dans tout l'univers ? Si l'on suppose que chaque âme particulière est divisée à l'infini, l'Âme universelle ne sera plus tout entière, et, par suite de cette division, elle tombera dans une impuissance complète. Ensuite, comme il y aura des puissances tout à fait diverses dans les diverses parties du monde, il n'y aura plus de sympathie entre les âmes. Enfin l'image, séparée de l'être qu'elle représente, et la lumière, séparée du foyer dont elle est une émanation affaiblie, ne sauraient plus subsister : car en général, toute chose qui tient d'autrui son existence et en est l'image ne saurait subsister sans son modèle ; de même, ces puissances qui rayonnent de l'Âme universelle cesseraient d'être si elles se trouvaient séparées de leur principe. S'il en est ainsi, le principe qui engendre ces puissances sera partout où elles seront ; par conséquent, il doit encore à ce point de vue être partout présent tout entier sans subir aucune division.

X. Il n'est pas nécessaire, dira-t-on peut-être, que l'image soit suspendue à son modèle : car il y a des images qui subsistent en l'absence du modèle dont elles proviennent ; quand le feu s'éloigne, par exemple, la chaleur qui en procède n'en demeure pas moins dans l'objet échauffé.

Voici notre réponse pour ce qui concerne le rapport de l'image avec son modèle.

Prenez-vous pour exemple l'image faite par un peintre ? Dans ce cas, ce n'est pas le modèle qui a fait l'image, c'est le peintre ; et encore n'est-ce point véritablement l'image

» adverbiorum localium genera, que locum ipsum ubi est aliquid
 » (uti vñ), et que viam in qua aliquid movetur (uti ð), indicant
 » nam vires ex Mente divina in rerum universitatibus procedentes
 » maluit dicere *αὐραὶ* de toutes parts] esse quam *αὐραὶ* sicut *partes*
 » *totæ*, quis non in certo aliquo loco consistunt, sed omnin semper
 » vivo motu permeant; quod discrimen ad omne istud adverbio-
 » rum genus adhibendum est. (Metempsych. Plotiniano, p. 47.)

du modèle, lors même que le peintre aurait fait son propre portrait : car cette image n'est point née du corps du peintre, ni de la forme représentée, ni du peintre même, mais elle est le produit d'un ensemble de couleurs disposées de telle ou telle manière. Il n'y a donc pas là véritablement production d'une image, telle que nous en offrons les miroirs, les eaux et les ombres. Ici, l'image émane réellement du modèle préexistant, est formée par lui et ne saurait subsister sans lui¹. C'est de cette manière que les puissances inférieures procèdent des puissances supérieures.

Passons à l'objection tirée de la chaleur qui subsiste en l'absence du feu. Nous répondrons que la chaleur n'est pas l'image du feu, à moins qu'on ne soutienne qu'il y a toujours du feu dans la chaleur ; mais alors même la chaleur ne serait pas indépendante du feu. En outre, quand vous éloignez d'un corps le feu qui l'échauffe, ce corps se refroidit, sinon instantanément, du moins peu à peu. Qu'on ne vienne pas dire que les puissances qui descendent ici-bas s'éteignent aussi peu à peu : ce serait supposer que l'Un est seul immortel, que les âmes et les intelligences sont mortelles. D'ailleurs, il n'est pas raisonnable d'admettre que même les choses qui proviennent de l'essence qui s'écoule s'écoulent également : rendez le soleil immobile², il répandra toujours la même lumière dans les mêmes lieux. Si l'on objectait que ce n'est pas véritablement la même lumière, on en conclurait que le corps du soleil est dans un écoulement continuel. Enfin, nous avons ailleurs³ longuement démontré que ce qui procède de l'Un ne pérît pas, que toutes les âmes et les intelligences sont immortelles.

XI. Mais, si l'Être intelligible est présent partout, pourquoi tous les êtres ne participent-ils pas à l'Être intelligible

¹ Nous lisons avec M. Kirchoff *ἀν' αὐτοῦ ἀνεκχωρήσειν*, au lieu de *ἀπ' αὐτοῦ*. — ² Nous lisons avec M. Kirchoff : *καίτοι, εἰ πᾶσι ἀπόθετα ἴσται*, au lieu de *ἰστέται*. — ³ Voy. *Enn.* IV, liv. VII.

tout entier? Pourquoi y a-t-il plusieurs degrés parmi ces êtres, l'un étant le premier, l'autre le second, et ainsi de suite? — C'est qu'on regarde comme présents à l'Être intelligible les êtres qui sont capables de le recevoir. L'Être existe partout dans ce qui est être, ne se manquant ainsi nulle part à lui-même. Tout ce qui peut lui être présent lui est présent dans la réalité, lui est présent, dis-je, dans la mesure où il le peut, non d'une manière locale, mais comme le diaphane est présent à la lumière¹: car la participation s'opère d'une autre manière dans le corps qui est troublé². Si l'on distingue parmi les êtres plusieurs degrés, il faut bien concevoir que le premier n'est séparé du second, et le second du troisième que par son ordre, sa puissance, ses différences [propres], et non par son lieu³. Dans le monde intelligible, rien n'empêche de subsister ensemble des choses qui sont différentes, telles que l'âme et l'intelligence, et toutes les sciences, soit supérieures, soit inférieures. C'est ainsi que dans une même pomme l'œil voit la couleur, l'odorat sent le parfum, et chacun des autres

¹ C'est la comparaison dont Plotin se sert pour exprimer le rapport de l'âme avec le corps (*Enn.* IV, liv. II, § 22; t. II, p. 307). Ce passage est cité et commenté par le P. Thomassin: « *Fundamentum a aliud immensitatis divinae est ipsum esse: quum enim sit pelagus incircumscriptionum essendi, omnia ergo occupat; omnia tam loca, tum locata, ino entia quolibet in se præhabet et anticipat; nec ens ullum est nisi quia summo Enti adest subestque. Adsumt autem et omnia, non tam locali presentia quam essentiali dependentia: subsunt ei magis quam adsunt; præest magis illis quam inest; nexus hic est, non situs, et ordo magis emanandi quam leuæ assistendi » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 246). — « Cette expression s'explique par la phrase suivante: « L'âme qui n'est pas asservie au corps ressemble à une lumière qui n'est pas plongée dans le tourbillon de la matière, quoique la partie de l'âme qui s'y trouve plongée ne cesse pas pour cela d'être impassible. » (*Enn.* III, liv. VI, § 5; t. II, p. 137). — ² Sur les trois degrés des êtres. Voy. ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 8, p. 18 et la note.*

sens perçoit la qualité qui est de son ressort⁴. Toutes ces choses subsistent ensemble et ne se trouvent point séparées l'une de l'autre.

L'Être intelligible [demandera-t-on] est-il donc varié et multiple? — Il est varié [répondrons-nous], mais en même temps il est simple; il est un et multiple: car la Raison [qui est l'essence de l'Âme universelle] est une et multiple⁵. L'Être universel est également un: s'il est différent [en ce sens qu'il contient des essences différentes], il le doit à lui-même; la différence fait partie de sa nature [car elle ne saurait appartenir au non-être]. L'Être est constitué de telle sorte qu'il n'est pas séparé de l'unité: elle lui est présente partout où il est, et l'Être un subsiste en lui-même. Il est en effet possible qu'un être qui est sous un certain rapport séparé d'un autre être lui soit cependant présent tout entier. Mais il y a divers modes de présence: autre est la manière dont les choses sensibles sont présentes aux choses intelligibles [à celles du moins auxquelles elles peuvent être présentes], autre est celle dont les choses intelligibles sont présentes les unes aux autres; de même, autre est la manière dont le corps est présent à l'âme, autre celle dont la science est présente également à l'âme, autre celle dont une science est présente à une autre science [lorsque toutes deux existent ensemble dans la même intelligence]; enfin, autre encore est la manière dont un corps est présent à un autre corps.

XII. Quand un son retentit dans l'air et que ce son constitue une parole, l'oreille qui est présente entend et perçoit ce son et cette parole, surtout si le lieu est tranquille. Placez dans ce lieu une autre oreille: le son et la parole s'approcheront également d'elle, ou plutôt cette oreille

⁴ Porphyre emploie la même comparaison dans son *Traité des Facultés de l'Âme*, Voy. notre tome I, p. xcn. — ⁵ Sur la Raison une et multiple, Voy. *Enn.* III, liv. II, § 16; t. II, p. 61.

s'approchera de la parole. Supposez aussi que plusieurs yeux considèrent le même objet : tous sont remplis de sa vue, quoique cet objet occupe une place déterminée¹. Ainsi le même objet fera éprouver des perceptions différentes à des organes différents, parce que l'un est un œil, et l'autre une oreille². De même, toutes les choses qui peuvent participer à l'Ame y participent en effet, mais chacune reçoit d'un seul et même principe une puissance différente. Le son est présent partout dans l'air : ce n'est pas une unité divisée, mais une unité partout présente tout entière³; de même, si l'air reçoit la forme de l'objet visible, il la possède sans division : car, en quelque endroit que l'œil se place, il perçoit la forme de l'objet visible (selon nous, du moins : car tous les philosophes n'admettent pas cette opinion⁴). Nous donnons ces exemples pour faire comprendre que plusieurs choses peuvent participer à un seul et même principe. Du reste, l'exemple du son suffit pour montrer avec évidence ce que nous voulons expliquer ici, à savoir, que la forme est tout entière présente dans l'air entier : car tous les hommes n'entendraient pas la même chose, si la parole

¹ Nous lisons avec M. Kirchoff *is ἀπορροιαίνω*, au lieu de *is ἀπορροιαίνω*. — ² Voy. *Enn. IV, liv. III, § 3; t. II, p. 209*. S. Augustin se sert aussi de cette comparaison en traitant cette question : « El donatium quidem [Dei] dicte sunt divisiones tanquam per partes et membra unius corporis, ubi et simul omnes unum templum, » et singuli singula templa sumus; quia non est Deus in omnibus » quam in singulis major; et fit plerumque ut plures eum minus capiant, unus amplius. . . Dividens ergo, non ipse divisus, quia ipse unus atque idem. Ille vero divisiones dicte sunt, sicut membrorum in corpore; quia non idem valent aures quod oculi, atque ita membra cetera diversis officiis concorditer distributa : que tamen, quam sani sumus, una, neque diversa, nec alibi majore, » alibi minore, sed, quam sint ipsa disparia, communi et parili salute congaudent. » (*Lettre CXXXVII, § 29.*) — ³ Voy. la même comparaison *Enn. III, liv. VIII, § 8; t. II, p. 228.* — ⁴ Voy. sur ce point *Enn. IV, liv. V, § 3; t. II, p. 414-415.*

énoncée par le son n'était point tout entière partout, et si chaque oreille ne la percevait pas également tout entière¹. Or, si dans ce cas la parole tout entière se répand dans l'air tout entier, sans que telle partie de la parole soit unie à telle partie de l'air, et que telle autre partie de la parole soit divisée avec telle autre partie de l'air, pourquoi le refuser d'admettre qu'une seule Ame pénètre partout sans se diviser avec les choses, qu'elle est présente tout entière partout où elle est, qu'elle est partout dans le monde sans se diviser en parties qui correspondent à celles du monde? Quand elle s'est unie aux corps, de quelque manière qu'elle s'y soit unie, elle a de l'analogie avec la parole qui a été prononcée dans l'air, tandis qu'avant de s'être unie aux corps, elle ressemble à celui qui prononce ou va prononcer une parole. Cependant, lors même qu'elle s'est unie aux corps, elle ne cesse pas réellement de ressembler à certains égards à celui qui prononce une parole, et qui en la prononçant la possède et la donne en même temps. Sans doute la parole n'a pas une nature identique à celle des choses que nous nous sommes proposé d'expliquer par cet exemple; cependant il y a là beaucoup d'analogie.

Quant au rapport de l'Ame avec les corps, comme il est d'une nature différente, il faut bien comprendre que l'Ame n'est pas en partie en elle-même, en partie dans les corps, mais qu'à la fois elle demeure tout entière en elle-même et elle projette son image dans la multiplicité des corps (qui la reflètent comme des miroirs²). Tel ou tel corps s'approche de l'Ame pour en recevoir la vie; il l'obtient en silence et il possède ainsi ce qui était déjà dans d'autres corps. En effet, les choses n'étaient pas préparées de manière qu'une partie de l'Ame, placée dans un certain lieu, attendit un corps pour y entrer, mais cette partie de l'Ame qui entre dans

¹ Voy. *Enn. IV, liv. V, § 5; t. II, p. 417.* — ² Voy. *Enn. I, liv. I, § 8; t. I, p. 45.*

un corps, comme on dit, existait déjà dans l'univers, c'est-à-dire en elle-même, et elle continue d'exister en elle-même quoiqu'elle paraisse être descendue ici-bas. Comment, en effet, l'Âme descendrait-elle ici-bas? Donc, si elle n'est pas descendue ici-bas, si elle a seulement manifesté sa présence actuelle, sans attendre le corps qui devait participer à elle, évidemment l'Âme demeure en elle-même en même temps qu'elle devient présente à ce corps. Or, si l'Âme demeure en elle-même en même temps qu'elle devient présente à ce corps, [ce n'est pas l'Âme qui est venue dans le corps,] c'est le corps qui est venu en elle; c'est le corps qui, étant jusqu'alors hors du véritable être, y est entré¹, et a passé dans le monde de la vie (*ἡ τῆς τῆς ζωῆς κόσμος*)². Or le monde de la vie était tout en soi-même, sans étendue, par conséquent sans division. Le corps n'y est donc pas entré comme dans quelque chose d'étendu. Il a commencé à participer, non à une des parties du monde de la vie, mais à ce monde tout entier. Qu'un autre corps y entre encore, et il y participera de la même manière. Par conséquent, si l'on dit que le monde de la vie est tout entier dans ces corps, il est également

¹ « Sic enim oportet dicere quoniam multi in anima corpus esse » dicunt; sed nunc, secundum dicendi usum, anima sit in corpore, etc » (Victorinus, *Contra Arium*, I, p. 293, b.) — ² Ficin commente ce passage en ces termes : « Dicere corpora mundi, quum primum apta sunt, suscipere vitale aliquid ex Anima mundi, non prohibet hæc interia habere proprias animas, quia et hæc accipiunt illis præparante [Fog. ci-après liv. VII, § 7], et anime vicissim corpora illius virtute vivificant. *Mundus citra hie nominatus significat congregationem communionemque multarum animarum intellectuumque animarum. Anima quælibet intellectualis semper secundum totam substantiam ejus est et in mundo vite simul et in mundo corporeo, quavis hie non cunctas suas vires exercent. Et quis semper est ibi, per hanc totum excellenter existit; et quoniam per essentiam hie exstat simul et ibi, sicut non hæc ad corpus, sed corpus ad hanc videtur accedere, quadam videlicet ad illam accommodatione et proprietate formabilis. »*

tout entier dans chacun d'eux. Il est donc partout le même et numériquement un, sans se diviser, mais toujours présent tout entier.

XIII. D'où vient donc l'étendue dans notre univers et dans les animaux? — Le monde de la vie n'a point d'étendue. La sensation, dont le témoignage nous empêche de croire ce qui nous est dit à cet égard, nous fait voir le monde de la vie ici et là. Mais la raison nous dit que, si nous le voyons ainsi, ce n'est pas qu'il soit en effet étendu ici et là, c'est que tout ce qui est étendu a participé au monde de la vie qui n'a cependant aucune étendue.

Quand un être participe à quelque chose, évidemment il ne participe pas à lui-même : car de cette manière il ne participerait réellement à rien, il resterait ce qu'il est. Il faut donc que le corps qui participe à quelque chose ne participe pas à la nature corporelle : car il la possède déjà; par conséquent, le corps ne participera pas à la nature corporelle, pas plus qu'une grandeur ne participera à la grandeur, puisqu'elle la possède. Admettons même qu'une grandeur soit augmentée, elle ne participera pas pour cela à la grandeur : car l'objet qui a deux coudées ne devient pas un objet de trois coudées, mais l'objet qui avait telle quantité a ensuite telle autre quantité; sinon, deux deviendrait trois. Ainsi, puisque ce qui est étendu et divisé participe à un genre différent, et même très-différent, la chose à laquelle il participe doit n'être ni divisée ni étendue, n'avoir absolument aucune espèce de quantité. Il faut, par conséquent, que l'Être qui est partout présent tout entier soit présent en demeurant indivisible. Il n'est pas indivisible en tant que petit : car il n'en serait pas moins divisible; seulement, il ne se proportionnerait plus à l'univers, il ne se répandrait pas dans la masse corporelle à mesure qu'elle s'augmente. Il ne ressemble pas non plus à un point : car la masse corporelle n'est pas un point, mais elle renferme une infinité de points; ainsi, ce qu'on supposerait être un

point renfermerait une infinité de points [séparés], et ne saurait être continu, ni par conséquent se proportionner à l'univers. Si donc toute masse corporelle possède l'Être qui est présent partout, elle doit le posséder tout entier dans toutes les parties qui la composent.

XIV. Mais si une seule et même Ame est en chacun, comment chacun a-t-il son âme propre? Comment telle âme est-elle bonne, et telle autre mauvaise? — C'est que l'Ame universelle communique la vie à chacun, qu'elle contient toutes les âmes et toutes les intelligences¹. Elle possède à la fois l'unité et l'infini : elle renferme en son sein toutes les âmes, distinctes d'elle chacune, mais non séparées²; sinon, comment l'Ame posséderait-elle l'infini? On peut encore dire que l'Ame universelle contient toutes choses à la fois, toutes les vies, toutes les âmes, toutes les intelligences, que celles-ci ne sont pas circonscrites chacune par des limites, et que c'est pour cela qu'elles forment une unité. En effet, il fallait qu'il y eût dans l'Ame universelle une vie non-seulement une, mais encore infinie, et cependant une : il fallait que cette vie une fût une en tant qu'elle était toutes les vies, que celles-ci ne se confondissent pas dans cette unité, mais qu'elles en partissent et qu'en même temps elles restassent là d'où elles étaient parties; ou plutôt, elles ne sont point parties du sein de l'Ame universelle, elles ont toujours subsisté dans le même état. En effet, rien n'est engendré dans l'Ame universelle : elle ne se divise pas réellement, elle ne paraît divisée qu'à l'égard de ce qui la reçoit; tout demeure en elle tel qu'il a toujours été.

¹ « Les choses qui sont dans l'Être universel (*in re; Cœl*) sont-elles à la fois en nous et dans l'Ame universelle? Comment y a-t-il une Ame universelle et des âmes particulières? Porphyre et Jamblique s'expriment de manière sur ce point : ils disent que tout est partout, mais d'une manière différente dans chaque être différent. » (Glypsiodore, *Commentaire sur le Philèbe*, éd. Stallbaum, p. 261.) — ² Voy. *Enn.* IV, liv. viii, § 3; t. II, p. 482.

Mais ce qui est engendré [c'est-à-dire le corps] s'approche de l'Ame, paraît s'unir à elle et dépend d'elle.

Et nous, que sommes-nous? Sommes-nous l'Ame universelle, ou bien ce qui s'approche d'elle et qui est engendré dans le temps [c'est-à-dire le corps]? — Non [nous ne sommes pas des corps]. Avant que la génération [des corps] fût opérée, nous existions déjà là-haut, nous étions les uns des hommes, les autres même des dieux, c'est-à-dire nous étions des âmes pures, des intelligences suspendues à l'Essence universelle; nous formions des parties du monde intelligible, parties qui n'étaient pas circonscrites ni séparées, mais qui appartenaient au monde intelligible tout entier. Maintenant même, en effet, nous ne sommes pas séparés du monde intelligible¹; mais à l'homme intelligible s'est joint en nous un homme qui a voulu être autre que lui [c'est-à-dire l'homme sensible qui a voulu être indépendant²], et nous trouvant (car nous n'étions pas hors de l'univers), il nous a entourés et s'est ajouté à l'homme intelligible qui était alors chacun de nous³.

Supposez un seul son, une seule parole : ceux qui lui

¹ L'âme humaine, selon Plotin, reste toujours attachée au monde intelligible par sa partie supérieure. Voy. *Enn.* IV, liv. viii, § 8; t. II, p. 492. — ² Voy. ci-dessus *Enn.* V, liv. i, § 1, p. 3. — ³ Ficin commente cette phrase en ces termes : « Has animas quasi collegas » una cum Mente regina ac dux mundi Anima conspirantes appellat *Imitas vitæ mundani*. Sunt autem magis imite desuper, ubi per *intellectualem proprietatem* intelligibili mundo, id est Menti divinae, velut centro, cuncta prorsus incumbunt. Magis vero distincte invicem deinceps evadunt, ubi *proprietalem rationalem* magis explicant; atque mox, per *vegetalem* jam regnantem, ad *gignendum animal* se deflectunt. Ex mundo vitæ, qui totus una cum omnibus suis animis semper est ubique, alia corpora alia atque aliter vitas animasque suscipiunt : quemadmodum et ab Anima mundi quotidie varia corpora, et a qualibet anima propria similiter differentia membra vires actionesque alias aliter que percipiunt. »

prêtent l'oreille l'entendent et la reçoivent chacun de son côté; l'ouïe passe dans chacun d'eux à l'état d'acte et perçoit ce qui agit sur elle¹. Nous sommes ainsi devenus deux hommes à la fois [l'homme intelligible et l'homme sensible qui s'est ajouté à lui]; nous ne sommes plus l'un des deux seulement, comme auparavant, ou plutôt, nous sommes quelquefois encore l'un des deux seulement, l'homme qui s'est ajouté au premier; c'est ce qui a lieu toutes les fois que le premier homme sommeille en nous et n'est pas présent en un certain sens [parce qu'alors nous ne réfléchissons pas aux conceptions de l'intelligence²].

XV. Mais comment s'est approché de l'Âme universelle le corps qui s'est approché d'elle? — Comme ce corps avait une aptitude à participer à l'Âme, il a reçu ce à quoi il était apte; or il était disposé pour recevoir une âme particulière; voilà pourquoi il n'a pas reçu l'Âme universelle. Quoique celle-ci soit présente tout entière à ce corps, elle ne lui devient pas propre tout entière; c'est ainsi que les plantes et les animaux autres que l'homme ont également de l'Âme universelle que ce qu'ils sont capables de recevoir d'elle³. De même, lorsqu'une voix se fait entendre,

¹ La voix contient deux éléments, le son et le sens, qui sont unis entre eux comme les deux hommes. Cette comparaison a déjà été employée ci-dessus § 12, et est expliquée ci-après, § 13. — ² Voy. *Enn.* I, liv. 1, § 11; t. I, p. 47. On trouve la même pensée dans les lignes suivantes de S. Augustin : « Sicut de natura humanae mentis » diximus, quia etsi tota contempletur veritate, imago Dei est; et » quam ex ea distribuitur siquid et quadam intentione derivatur ad » actionem rerum temporalium, nihilominus ex qua parte conspici- » tur consulti veritate, imago Dei est; ex qua vero intenditur in » agenda inferiora, non est imago Dei. » (*De Trinitate*, XII, ch. 7.) — ³ Ce principe, que chaque être reçoit de Dieu selon son aptitude à participer à ses dons, et l'exemple du son, se retrouvent dans S. Augustin qui les développe de la manière suivante : « Neque enim » ad habitandum [Deus] dividit se per hominum corda seu corpora, » aliam sui partem huic tribuens, illi aliam, sicut lux ista per aditus

tel ne perçoit que le son, tel autre entend aussi le sens. Une fois que l'animal a été engendré, il possède présente en lui une âme qu'il tient de l'Être universel, et par laquelle il se rattache à cet Être parce qu'alors il a un corps qui n'est point vide ni inanimé. Ce corps n'était pas auparavant dans un lieu inanimé, et [quand il a été engendré] il n'a fait que se rapprocher davantage de l'âme par son aptitude [à recevoir la vie]; il est devenu non-seulement un corps, mais encore un corps vivant; à la faveur du voisinage où il était de l'âme, il en a reçu un vestige, et par là je n'entends pas une partie de l'âme, mais une sorte de chaleur ou de lumière qui a émané d'elle et qui a engendré en lui des desirs, des plaisirs et des douleurs¹. Le corps de l'animal ainsi engendré n'était donc pas un corps étranger [à la vie]. L'âme, issue du principe divin, demeurerait tranquille selon sa nature, et subsisterait en elle-même, lorsque le corps, troublé par sa faiblesse propre, s'écoulait de lui-même et assailli par les coups qui lui venaient du dehors, a fait pour la première fois entendre sa voix dans cette partie de l'animal qui est commune à l'âme et au corps, et a communiqué son trouble à l'être vivant tout entier².

» et per fenestras domorum; sed potius, si quemlibet sonum, quam » corporea res sit ac transitoria, surdus non capit, surdaster non » totum capit, atque in his qui audiunt, quanto pariter et propin- » quant, tanto magis alius alio capit, quanto est acutioris, tanto » autem minus, quanto est obtusioris auditus, quam ille non varie » magis minusve insonet, sed in eo loco in quo sunt, omnibus » æqualiter præsto sit; quanto excellentius Deus natura incorpo- » rea et immutabiliter viva, qui non sicut sonus per moras tempo- » rum tendi et dividi potest, nec spatio aërio tanquam loco suo in- » diget, ubi præsentibus præsto sit, sed æterna stabilitate in seipso » manens, totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus. » quomœis in quibus habitat habeant eum pro sua capacitatis » diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum » templum gratia suæ bonitatis œdificat ! » (*Lettre CLXXXVII*, § 19.) — ¹ Voy. *Enn.* IV, liv. iv, § 29; t. II, p. 377. — ² Voy. *Enn.* I, liv. 1, § 9; t. I, p. 45.

C'est ainsi que, tandis qu'une assemblée délibérante examine avec calme une question, une foule confuse, poussée par la faim ou excitée par quelque passion, vient répondre dans toute l'assemblée le trouble et le désordre. Tant que de pareilles gens se tiennent tranquilles, la voix de l'homme sage se fait entendre d'eux¹; par suite, la foule observe l'ordre dans ses rangs, et la mauvaise partie ne domine pas²; sinon, la mauvaise partie domine, pendant que la bonne reste en silence, parce que le trouble empêche la foule d'entendre la voix de la raison. C'est ainsi que le mal vient à régner dans une cité et dans une assemblée. De même, le mal règne dans celui qui laisse dominer en lui cette foule désordonnée de craintes, de désirs et de passions qu'il porte dans son sein; et cela durera ainsi jusqu'à ce qu'il réduise cette foule à l'obéissance, qu'il redeviene l'homme qu'il était jadis [avant de descendre ici-bas] et qu'il règle sa vie sur lui³; ce qu'il accorde alors au corps, il le lui accorde comme à une chose étrangère⁴. Quant à celui qui vit tantôt d'une manière, tantôt de l'autre, c'est un homme mélangé de bien et de mal⁵.

¹ Plotin paraît s'être inspiré ici de deux passages d'Homère, *Iliade*, III, 149, et *Odyssée*, XII, 141. Aristote avant notre auteur, dans sa *Morale à Nicomaque* (II, 9), avait aussi fait allusion aux vers de l'*Iliade* que nous venons d'indiquer. On peut également rapprocher de ce passage de Plotin ces vers célèbres de Virgile:

At venabî in magno populo quam capere coorta est
 Scilicet, navique animis ignobile vulgus.
 Jamque fœces et saxa volant, feror arma ministrat;
 Tum potest gravem ac moritosa si forte virum quem
 Conspectere, silent, arreptoque scribitus adstant,
 Ille regit dictis animos et pectora sulcat.

Énéide, I, 148-155.

Ce passage de Plotin a été imité par Proclus, *Commentaire du 1^{er} Alcibiade*, § 80. — ² Voy. une comparaison analogue *Enn. I*, liv. iv, § 15; t. I, p. 90. — ³ *Voy. Enn. I*, liv. II, § 6, et liv. iv, § 4; t. I, p. 59, 77. — ⁴ *Voy. Enn. I*, liv. II, § 5; t. I, p. 58. — ⁵ *Voy. Enn. I*, liv. iv, § 16; t. I, p. 90.

XVI. Si l'âme ne saurait devenir mauvaise¹, si telle est la manière dont elle vient dans le corps et dont elle y est présente, en quoi donc consistent la *descente* et l'*ascension* périodiques de l'âme, les *châtiments* qu'elle subit et ses *migrations* dans des corps d'animaux autres [que des corps humains]²? Nous avons en effet reçu ces dogmes des philosophes anciens qui ont le mieux traité de l'âme³. Or, il convient de montrer que notre doctrine est d'accord avec ce qu'ils ont enseigné, ou du moins ne le contredit pas.

Nous venons d'expliquer que, lorsque le corps participe à l'âme, l'âme ne sort pas d'elle-même en quelque sorte pour venir dans le corps, que c'est le corps au contraire qui vient dans l'âme en participant à la vie : or évidemment, quand les philosophes anciens disent que l'âme *vient* dans le corps, il faut entendre par là que le corps entre dans l'être, qu'il participe à la vie et à l'âme; en un mot, *venir* ne signifie pas ici passer d'un lieu dans un autre, mais indique de quelle manière l'âme entre en commerce avec le corps; *descendre*, c'est donc pour l'âme être dans un corps (ἐν σώματι γινώσκειν), dans le sens où nous l'avons expliqué, c'est-à-dire, lui donner quelque chose d'elle, et non être la chose du corps (σώματος γινώσκειν); par suite,

¹ *Voy. Enn. I*, liv. I, § 12; t. I, p. 48. — ² « Platon a écrit, cela est certain, que les âmes des hommes reviennent après la mort sur la terre et jusque dans les corps des bêtes. Cette opinion a été adoptée par Plotin, le maître de Porphyre. Porphyre l'a condamnée, et non sans raison. Il a cru avec Platon que les âmes humaines retournent dans de nouveaux corps, mais seulement dans des corps humains... Porphyre a très-fortement corrigé l'opinion de Platon en admettant seulement la transmigration des âmes humaines dans des corps humains et en refusant nettement de les emprisonner dans des corps de bêtes. » S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 30; trad. de M. Saisset. — ³ Ces opinions des anciens philosophes sont exposées et discutées par Plotin dans l'*Ennéade IV*, liv. VIII, § 1-5; t. II, p. 477-489.

sortir du corps, c'est encore pour l'âme cesser de la faire participer à la vie.

Voici comment s'opère cette participation pour les parties de cet univers (c'est-à-dire pour les corps).

Placée en quelque sorte aux confins du monde intelligible¹, l'âme donne souvent au corps quelque chose d'elle : car, par sa puissance, elle est voisine du corps, et se trouvant ainsi à une petite distance de lui, elle entre en commerce avec lui en vertu d'une loi de sa nature² : or ce commerce est mauvais, et s'affranchir du corps est bon³. Pourquoi ? C'est que dans ce commerce, si l'âme n'est pas la chose du corps, elle s'unit cependant à lui, et d'universelle qu'elle était elle devient particulière : car son activité ne s'applique plus au monde intelligible tout entier, quoiqu'elle lui appartienne [toujours par sa nature]⁴. C'est comme si celui qui possède une science entière n'en considérait qu'une seule proposition ; or le bien de celui qui possède une science entière consiste à en considérer la totalité au lieu d'une seule partie⁵. De même l'âme, qui appartenait au monde intelligible tout entier et confondait en quelque sorte son être particulier dans l'être total, s'est élançée hors de l'être universel et est devenue être particulier⁶, parce que le

¹ « Pourquoi les Pythagoriciens appelaient-ils l'âme une harmonie ? C'est comme occupant un rang intermédiaire, selon Porphyre : car elle est sur les confins de toutes choses [μετὰ πᾶσι τὰ ὄντα], puisque les extrémités sont Dieu et la matière, et que les choses qui touchent aux extrémités sont l'âme et le corps. » (Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*, p. 18.) — ² Voy. *Enn.* IV, liv. III, § 12-17 ; t. II, p. 289-298. — ³ Porphyre dit que Dieu a mis l'âme dans le monde afin que, voyant les maux dont la matière est le principe, elle retournât au Père et fût affranchie à jamais d'une semblable contagion. » (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 30.) — ⁴ Voy. *Enn.* IV, liv. VIII, § 4 ; t. II, p. 484-487. — ⁵ Voy. *Enn.* IV, liv. IX, § 5 ; t. II, p. 501-502. — ⁶ « Anima nostra per potentiam intellectualem semper est universum; per rationalem vero et imaginalem atque vegetalem aliquando est universum.

corps auquel elle applique son activité est une partie de cet univers. C'est comme si le feu, doué de la capacité de brûler tout, était réduit à ne brûler qu'un petit objet, quoiqu'il possédât une puissance universelle. En effet, quand l'âme particulière est séparée du corps, elle n'est plus particulière [en acte] ; au contraire, quand elle s'est séparée de l'âme universelle, non en passant d'un lieu dans un autre, mais en appliquant son activité [à une partie de cet univers, à un corps], elle devient particulière [en acte]⁷ ; toutefois, en cessant d'être universelle [en acte], elle demeure universelle d'une autre manière [en puissance] : car lorsqu'elle ne préside à aucun corps, elle est véritablement universelle, elle n'est plus particulière qu'en puissance.

Par conséquent, lorsqu'on dit que l'âme est aux enfers, si par enfers on entend un lieu invisible⁸, cela veut dire que l'âme est séparée du corps ; si par enfers on entend au contraire un lieu inférieur, cette interprétation offre

» aliquando pars universi, quemadmodum luna vel plena vel semi-plena vicissim. Quando enim nondum ad particulare hoc corpus » alligitur, circa universum mundi formam instat Anima mundi » ratione imaginationeque, et, utcuque potest, seminalium virium » amplificatione se versat, ubi anima nostra actu quidem universalis est, potentia vero particularis. Evadit autem pars universi » quando ad corpus hoc, universi partem, affectu proprio se dedecit : » tit : quo quidem in habitu particularis quidem est actu, universalis » vero potentia. Proinde, quando universalis evadit, non » desinit esse particularis : nam proprietates hæc in ipsa habitus » universitate deprehenditur. » (Ficin.)

⁷ Les textes imprimés portent : ἕως δὲ διακρίθῃ, οὐ τῆσθε, ἀλλ' ἐνταῦθα γίνεσθε τὸ κατ' ἑαυτὸν. Il faut lire avec Ficin et Taylor : ἀλλ' ἐνταῦθα, καὶ γίνεσθε... — ⁸ Il y a dans le texte : τὸ δὲ εἰς ἄβυσσον γίνεσθε, καὶ πᾶν ἐν τῷ οὐρανῷ. Plotin fait ici allusion à l'étymologie que Platon donne d'ἄβυσσος : « Quant au nom d'*Haidis*, je crois que la plupart des hommes l'entendent dans le sens d'*invisible*, τὸ ἀείδιον, » et que c'est pour éviter cette dénomination sinistre qu'ils préfèrent » celle de Platon. » (*Crotyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 57.)

encore un sens raisonnable¹ : car maintenant notre âme est où se trouve notre corps, elle est placée dans le même lieu que lui. — Mais, quand le corps n'existe plus, que signifie que l'âme est aux enfers? — Si l'âme n'est pas séparée de son image (εἰδωλον), pourquoi ne serait-elle pas où est son image? Si l'âme a été séparée de son image par la philosophie, cette image va seule dans un lieu inférieur, tandis que l'âme vit purement dans le monde intelligible², sans que rien émane d'elle³. Voilà ce que nous avions à dire sur l'image née de tel individu. Quant à l'âme, si elle concentre en son sein la lumière qui rayonne d'elle⁴, alors, tournée vers le monde intelligible, elle rentre dans ce monde tout entier; elle n'est plus en acte, mais elle ne périt pas pour cela [elle est universelle en acte, et particulière seulement en puissance].

Terminons ici ce que nous avions à dire sur ce point, et revenons à notre sujet⁵.

¹ C'est l'interprétation ordinairement suivie par Plotin. Voy. *Enn.* I, liv. I, § 12; t. I, p. 48-50; *Enn.* IV, liv. III, § 27 et 32; t. II, p. 320 et 327-329. — ² « Porphyre répète à satiété que l'âme doit fuir toute espèce de corps pour demeurer heureuse en Dieu. » (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 29.) — ³ *Ficin* commente ce passage en ces termes : « *Idolum anime intellige estale spiraculum anime circa corpus, quod in nobis est geminum : alterum quidem ab anima nostra, alterum ab Anima mundi. Nostrium quod effluat ab anima nostra separari non potest, sed ab eadem vacare; mundanum vero ab anima nostra segregari potest.* » *Ficin* nous paraît ici moins suivre la doctrine de Plotin que les idées de Porphyre sur l'esprit, *νεψυχη* (Voy. dans notre tome I, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXII, p. LXX). Ordinairement dans Plotin l'image de l'âme n'est autre chose que l'âme véritable (Voy. *Enn.* I, liv. I, § 12, t. I, p. 48-50; *Enn.* IV, liv. III, § 27 et 32, t. II, p. 320 et 327-329). On trouve à peine dans notre auteur quelques lignes énigmatiques sur l'esprit. Voy. les *Éclaircissements* du tome I, p. 454. — ⁴ « *ὅσα ἐλαμψοσὺν πρὸς ἑαυτὴν.* » Taylor propose à tort de lire *πρὸς αὐτὴν*, en ajoutant : « For Plotinus is here speaking of the soul with reference to the εἰδωλον. » Il s'est évidemment mépris sur le sens général de la phrase, sens qui est fort clair. — ⁵ Voy. le livre suivant.

LIVRE CINQUIÈME.

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

I. Qu'un principe un en nombre et identique soit partout présent tout entier, c'est une conception commune de l'intelligence humaine : car tous disent instinctivement que le Dieu qui habite en chacun de nous¹ est dans tous un et identique². Ne demandez pas aux hommes qui tiennent ce langage d'expliquer de quelle manière Dieu est présent en nous, et n'entreprenez pas de soumettre leur opinion à l'examen de la raison : ils affirmeront qu'il en est ainsi, et, se reposant dans cette conception qui est le fruit spontané de leur entendement, ils s'attacheront tous à quelque chose d'un et d'identique, et ils refuseront de renoncer à cette unité. C'est là le principe le plus solide de tous, principe que nos âmes nous murmurent tout bas, qui n'est pas tiré de l'observation des choses particulières³, mais qui nous

¹ Voy. les paroles prononcées par Plotin mourant, dans notre tome I, p. 3. — ² Ce passage de Plotin est cité par le P. Thomassin (*Dogmata theologica*, t. I, p. 2), qui le rapproche de passages analogues de Cicéron (*Tusculanes*, I, 16; *De la Nature des Dieux*, I, 1), de Maxime de Tyr (*Dissertation XVII*, § 5) et de Simplicius (*Commentaire sur Epicète*, XXX). On trouve aussi la même idée exprimée de la même manière dans un grand nombre d'auteurs chrétiens. Nous nous bornerons à citer ces lignes de saint Augustin : « *Hæc est enim vis veræ divinitatis, ut creatura rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem.* » (*Tractatus in Joannem*.) — ³ Nous ajoutons la négation avec *Ficin*.

vient à l'esprit bien avant elles, même avant cette maxime que tout aspire au bien¹. Or, ce principe est vrai si tous les êtres aspirent à l'unité, forment une unité, tendent à l'unité. Cette unité², en s'avancant vers les autres choses, autant qu'elle peut s'avancer, paraît être multiple et elle le devient à certains égards. Mais l'antique nature, le désir du bien, lequel s'appartient à lui-même, même réellement à l'unité, et toute nature aspire à posséder cette unité en se tournant vers elle-même : car le bien de la nature qui est une, c'est de s'appartenir à soi-même, d'être soi-même, c'est-à-dire d'être une. Voilà pourquoi on dit avec raison que le bien lui appartient en propre, qu'il ne faut pas le chercher hors d'elle. Comment le bien pourrait-il en effet être tombé hors de l'Être ou se trouver dans le non-être? Il doit certainement être cherché dans l'Être, puisqu'il n'est pas lui-même non-être. Si le bien est être et se trouve dans l'Être, il est en lui-même dans chacun de nous. Nous ne sommes donc pas loin de l'Être, mais nous sommes en lui³. Il n'est pas non plus loin de nous. Tous les êtres ne font donc qu'un.

II. Comme la raison humaine qui entreprend d'examiner

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en y joignant les réflexions suivantes : « Visum est Platonis quod Deus ubique sit, id vero naturæ quædam anticipatio omnium mentibus inscriptum esse. » Omnes enim repente quomam casu perculti, non iudicio, sed impetu nature, Deum invocant, ut presentem ubique optulorem. Omnes rursus non illa tantum persuasione imbuti naturaliter, sed et ingenti fiducia presentissimi ubique vindictis insidit conquelescent, ab ea divelli se vix ac nec vix passuri. Omnes denique ac omnia bonum ubique appetunt, bonum autem illud non aliud est quam Deus unus et ipsam naturam, omnia ad se revocando uniens. Anterior ergo est illa naturalis anticipatio conscientie, quæ unum summum Bonum ubique esse scimus, quom conspicientia quæ ubique illud appetimus. » (*Diagnata Theologica*, t. I, p. 243.) — ² Il s'agit ici de l'unité de l'Essence intelligible, et non de l'Un en soi. — ³ Voy. ci-dessus, p. 306, note 1.

la question soulevée ici n'est pas une, mais divisée, et qu'elle consulte dans ses recherches la nature des corps, en lui empruntant des principes, elle divise aussi l'Essence intelligible, parce qu'elle la croit semblable aux corps, et elle arrive ainsi à douter de son unité : il n'en saurait être autrement, puisqu'elle ne débute pas dans son investigation par les principes convenables. Nous devons donc, dans notre discussion sur l'Être un et universel, prendre des principes capables d'obtenir la foi, des principes qui soient intellectuels, c'est-à-dire qui se rattachent aux intelligibles et à l'Essence véritable. En effet, l'être sensible est agité par un mouvement continué, soumis à des changements de toute sorte, divisé entre toutes les parties de l'espace : aussi s'appelle-t-il *génération* et non *essence*. L'Être éternel, au contraire, n'est pas divisé ; il subsiste toujours de la même manière et dans le même état, ne naît ni ne périt, n'occupe ni place ni espace, ne réside pas en un lieu déterminé, n'entre ni ne sort, mais demeure en lui-même. Quand on discute sur la nature des corps, on peut, en parlant de cette nature et des choses qui lui conviennent, en tirer des démonstrations probables à l'aide de syllogismes également probables. Mais, quand il s'agit des intelligibles, il faut prendre pour point de départ la nature de l'essence dont on traite, y puiser légitimement ses principes, puis, sans l'abandonner par mégarde pour une autre nature, emprunter à l'essence intelligible même la conception qu'on s'en forme : car partout on prend pour principe *l'essence* (ou la *quiddité*, τὸ τί ἐστίν), et l'on dit que la définition d'un objet, quand elle est bien faite, en fait connaître beaucoup d'accidents¹. Donc, quand il s'agit

¹ Nous lisons avec Taylor et Kirchoff : τὸ τί ἐστίν, (τὸ) ἁπλοῦς αἰσθητόν. Il y a évidemment ici une opposition à la phrase précédente où il est dit que l'être sensible est divisé entre toutes les parties de l'espace. — ² En toutes choses, pour délibérer avec fruit, il faut commencer

des choses où l'essence est tout, on doit à plus forte raison appliquer à cette essence toute son attention, s'y attacher constamment et tout lui rapporter.

III. Si l'Être intelligible est essentiellement être, s'il est immuable, s'il ne s'écarte jamais de lui-même, s'il n'admet aucune génération et n'est pas dans un lieu, il en résulte qu'en vertu de sa nature il reste toujours en lui-même, qu'il n'a pas de parties éloignées les unes des autres, placées les unes ici et les autres là, qu'il ne sort pas de lui-même, ce qui le conduirait à être dans différents sujets, à être au moins dans un sujet, par conséquent à ne plus demeurer en lui-même, et à ne plus rester impassible : car s'il était dans une chose autre que lui-même, il serait exposé à pâtir; or, comme il ne le peut, il ne doit pas être dans une chose autre que lui-même. Donc, puisqu'il ne s'éloigne pas de lui-même, qu'il n'est pas divisé, qu'il existe en plusieurs choses à la fois sans en éprouver aucun changement, qu'il existe en lui-même un et tout entier à la fois, il doit, tout en existant en plusieurs choses, rester partout identique, c'est-à-dire être tout à la fois en lui-même et hors de lui-même¹. Il en résulte qu'il n'est en nulle chose déterminée, mais que les autres choses participent de lui, en tant qu'elles sont capables de s'approcher de

» par savoir bien sur quoi l'on délibère; autrement, on n'arrivera qu'à l'erreur. La plupart ignorent le fond des choses, et ne s'aperçoivent pas même de leur ignorance. Aussi n'ont-ils pas soin de poser d'abord l'état de la question, dont ils se supposent parfaitement instruits; et il en résulte ce qui était inévitable, ils finissent par ne s'entendre ni eux ni les autres. » (Platon, *Phédon*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 26.) Cicéron dit aussi : « Omnis enim, quæ ratione suscipitur, de aliquo re institutio debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputetur. » (*De Officiis*, I, 2.)

¹ « Non ergo ista [unitas] continetur loco, et quum adest ubicumque judicanti, nusquam est per spatia locorum, et per potestiam nusquam non est. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, II, 9.)

lui et qu'elles s'approchent de lui dans la mesure où elles en sont capables¹.

Ainsi, il faut ou rejeter les propositions que nous avons énoncées, les principes que nous avons établis, et nier l'existence des intelligibles, ou, si l'on ne peut se refuser à l'admettre, reconnaître la vérité que nous avons posée dès notre début : L'être en un nombre et identique est indivisible et existe tout entier à la fois. Il n'est loin d'aucune des autres choses, et cependant (pour être près d'elles) il n'a pas besoin de se répandre, de laisser écouler certaines portions de son essence²; il reste tout entier en lui-même, et quoiqu'il produise quelque chose d'inférieur, il ne s'abandonne pas pour cela lui-même et ne s'étend pas çà et là dans les autres choses; sinon, il serait d'un côté, tandis que les choses qu'il produit seraient d'un autre, et se trouvant ainsi séparé d'elles il occuperait un lieu³. Quant à celles-ci, chacune d'elles est tout ou partie : si elle est partie, elle ne conservera pas la nature du tout, comme nous l'avons déjà dit; si elle est tout, nous la partagerons en autant de parties que ce en quoi elle subsiste, ou bien nous accorderons que l'être identique peut être partout à la fois tout entier.

Voilà une démonstration qui est tirée de la chose même, qui n'a rien d'étranger à l'essence que nous examinons, qui n'emprunte rien à une autre nature.

IV. Contemplez donc ce Dieu qui n'est pas présent ici,

¹ « Fatendum est ubique esse Deum per divinitatis presentiam, sed non ubique per inhabitabilis gratiam. » (S. Augustin, *Lettre LXXXVII*.) — ² Voy. le fragment de Numénius traduit dans notre tome I, p. CII-CIII. — ³ Le monde même tout entier n'est pas une demeure digne de Dieu. Dieu est son lieu à lui-même, il est plein de lui-même et il se suffit à lui-même; car il remplit et contient les autres choses qui sont indigentes, solitaires et vides; mais il n'est contenu lui-même par aucun lieu, parce qu'il est un, qu'il est l'Être universel tout entier. » (Philon, *Allégories de la Loi*, I.)

absent là, mais qui est partout. Tous ceux qui ont une idée des dieux admettent qu'ils sont présents partout aussi bien que ce Dieu suprême. La raison force de le reconnaître. Or, puisque Dieu est partout, il n'est pas divisé ; sinon, il ne serait pas présent partout, il aurait ses parties, l'une ici, l'autre là. Il ne serait plus un : il ressemblerait à une étendue divisée en une foule de parties ; il s'anéantirait dans cette division, et toutes ses parties ne formeraient plus le tout ; enfin, il serait corps. Si cela est impossible, il faut admettre ce qu'on refusait de croire, ce dont témoigne toute nature humaine, savoir que Dieu est partout à la fois présent tout entier et identique. Si nous reconnaissons une pareille nature pour *infinie*, puisqu'elle n'a pas de bornes, n'avouons-nous pas que rien ne lui manque ? Si rien ne lui manque, c'est qu'elle est présente à chaque être ; si elle ne pouvait l'être, il y aurait des endroits où elle ne serait pas, il lui manquerait quelque chose. Les êtres qui existent au-dessous de l'Un existent en même temps que lui, sont auprès de lui, se rapportent à lui, se rattachent à lui comme ses créatures, en sorte que participer à ce qui est après lui, c'est participer à lui-même. Comme il y a dans le monde intelligible une multitude d'êtres, qui y occupent le premier, le second ou le troisième rang¹, comme ils y sont suspendus au centre unique d'une seule sphère, et qu'ils s'y trouvent tous ensemble sans qu'aucune distance les sépare, il en résulte que les êtres qui occupent le premier rang ou le second sont présents là même où se trouvent les êtres qui occupent le troisième rang.

V. Pour éclaircir ce point, on se sert souvent de la comparaison suivante : figurez-vous, dit-on, une multitude de rayons qui partent d'un centre unique, et vous arrive-

¹ Ficin ajoute *usquam* dans sa traduction. Cette addition ne nous paraît pas nécessaire pour le sens. —² Voy. ci-dessus, p. 18, note 1.

rez à concevoir la multitude engendrée dans le monde intelligible. Mais, en admettant cette proposition que les choses engendrées dans le monde intelligible et qu'on nomme la multitude (*τα πρῶτα*) existent toutes ensemble, il faut ajouter une remarque : dans le cercle, les rayons qui ne sont pas distincts peuvent être supposés distincts, parce que le cercle est un plan ; mais là où il n'y a même pas l'étendue propre au plan, où il n'y a que des puissances et des essences sans étendue, on doit concevoir toutes choses comme des centres unis ensemble dans un centre unique, comme seraient des rayons considérés avant tout développement dans l'espace et pris à leur origine, où ils ne forment avec le centre qu'un seul et même point. Si vous supposez des rayons développés, ils dépendront des points dont ils partent, et chaque point n'en sera pas moins un centre que rien ne séparera du premier centre : de cette manière, ces centres, tout en étant unis au premier centre, n'en auront pas moins leur existence individuelle, et formeront un nombre égal à celui des rayons dont ils sont les origines ; autant de rayons viendront concourir au premier centre, autant il paraîtra y avoir de centres, et cependant tous ensemble ne feront qu'un. Si nous comparons donc tous les intelligibles à des centres, j'entends à des centres qui coïncident en un seul centre et s'unissent en lui, mais qui paraissent multiples à cause des divers rayons qui les manifestent sans les engendrer, ces rayons peuvent servir à nous donner une idée des choses par le contact desquelles l'Essence intelligible paraît être multiple et présente partout¹.

VI. Les intelligibles, en effet, s'ils forment une multitude, forment en même temps une *unité* ; d'un autre côté, s'ils forment une unité, ils forment aussi une multitude en vertu de leur *nature infinie*. Ils sont la multitude dans

¹ Voy. la même comparaison *Enn.* III, liv. VIII, § 7, et *Enn.* IV, liv. III, § 11 et § 17 ; t. II, p. 225-226, 254, 288, 297-298.

l'unité et l'unité dans la multitude; ils subsistent tous ensemble. Ils dirigent leur acte vers le Tout, avec le Tout, et c'est encore avec le Tout qu'ils s'appliquent à la partie. La partie reçoit en elle l'action première comme si ce n'était que celle d'une partie; le Tout agit cependant: c'est comme si l'homme en soi descendant en un certain homme devenait cet homme sans cesser cependant d'être l'homme en soi. *L'homme matériel* (*ὁ ἀσφραγιστὴς ἐν τῷ σώματι*), procédant de *l'homme idéal* (*ὁ ἀσφραγιστὴς κατὰ τὴν ἰδέαν*), qui est unique, a produit une multitude d'hommes qui sont les mêmes parce qu'une seule et même chose a imprimé son sceau à une multitude. Ainsi l'homme en soi, chaque intelligible en soi, enfin l'Être universel tout entier n'est pas dans la multitude, mais la multitude est dans l'Être universel, ou plutôt se rapporte à lui: car, si la blancheur est partout présente dans le corps, ce n'est pas de la même manière que l'âme d'un individu est présente et identique dans tous les organes¹. C'est de cette dernière façon que l'Être est présent partout.

VII. Notre être et nous-mêmes nous sommes ramenés à l'Être; nous nous élevons à lui, nous l'avons pour principe dès l'origine. Nous pensons les intelligibles (contenus dans l'Être) sans en avoir ni des images ni des empreintes; par conséquent, si nous pensons les intelligibles, c'est que nous sommes les intelligibles mêmes. Puisque nous participons à la véritable science, nous sommes les intelligibles, non parce que nous les recevons en nous, mais parce que nous sommes en eux¹. Comme les autres êtres sont aussi

¹ Voy. *Enn.* IV, liv. II, § 1; t. II, p. 255, et note 2. — ² Voy. pour plus de développements, ci-dessus *Enn.* V, liv. v, § 1-2, p. 70-74. Tout ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le fait précéder des réflexions suivantes: « Plotinus, ut qui mens nostra non eredit, non opinatur, sed intelligit, nimirum in conspectu veritatis luce, hæc ipsamet sit, seque conspiciendo hæc intelligit, et hæc intelligendo semet intelligit, ita disscrit... Quæ

bien que nous les intelligibles, nous sommes tous les intelligibles. Nous sommes tous les intelligibles en tant que subsistant avec tous les êtres à la fois; par conséquent, tous ensemble nous formons une seule unité. Quand nous portons nos regards hors de Celui dont nous dépendons, nous ne reconnaissons plus que nous sommes une unité: nous ressemblons alors à une pluralité de visages qui [étant disposés circulairement] formeraient une pluralité vus de l'extérieur, mais qui ne formeraient à l'intérieur qu'une seule tête. Si un de ces visages pouvait se retourner, soit par lui-même, soit par le secours de Minerve¹, il verrait qu'il est lui-même Dieu, qu'il est l'Être universel; sans doute il ne se verrait pas d'abord comme étant universel, mais ne pouvant ensuite trouver un point d'arrêt pour fixer ses propres limites et déterminer jusqu'où il est lui, il renoncera alors à se distinguer de l'Être universel, il arriverait à

» son alio magis videntur pertinere, quam ad illas verissimas et
» evidentissimas rationes, quas prima principia scientiarum et dis-
» ciplinarum, et habitum [sui fallor] intellectus vocant. Quom enim
» veritates istæ necessarias simpliciter et immutabiles hinc enim
» videntur, illinc vero complexæ compositæque pluribus esse parti-
» bus sint, et procul sint ab illa simplicitate quæ Entis vere æterni et
» vere incommutabilis propria est; non video quid aptius dici pos-
» sit quam quod hæc veritates et compositæ et tamquam necessaria
» atque indissolubiles mens nostra in seipsa intueatur, tanquam alibi
» sibi concretum, ut que et ipsa simul complexum quid sit et im-
» mortale. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 145.) On trouve les mêmes
» idées dans le passage suivant de saint Augustin: « Chanaan sunt
» illæ regulæ scriptæ, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit, ubi
» cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptæ
» sunt, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, unde omnis
» lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam,
» non migrando, sed tanquam imprimendo transferret, etc. » (*De
» Trinitate*, XIV, 15.)

¹ Plotin fait ici allusion aux vers 194-200 de l'*Illiade*: « Minerve descendit du ciel... Elle se plaça derrière le fils de Pélée, et le saisit par sa blonde chevelure, etc. »

l'Être universel sans changer de place¹, en demeurant là même où est édifié l'Être universel.

VIII. Je crois que quiconque considèrera la participation de la matière aux idées [ὁ τις ἕλεξ τῶν εἰδῶν μετὰ ληφῆ] ajoutera plus volontiers foi à ce que nous disons ici, ne le déclarera plus impossible et n'élèvera plus aucun doute à ce sujet. Il me semble en effet nécessaire d'admettre qu'il n'y a pas d'un côté les idées séparées de la matière, de l'autre la matière placée loin d'elles, puis une irradiation [ἰλλασφῆς] descendant d'en haut sur la matière. Une pareille conception n'aurait point de sens². Que signifieraient, en effet, cette séparation des idées et cet éloignement de la matière ? Ne serait-il pas alors fort difficile d'expliquer et de comprendre ce qu'on appelle la participation aux idées ? On ne peut en faire saisir le sens que par des exemples. Sans doute, quand nous parlons d'irradiation, nous ne voulons pas désigner par là un fait semblable à l'irradiation d'un objet visible. Mais, comme les formes matérielles sont des images et qu'elles ont les idées pour archétypes, nous disons qu'elles sont illuminées par les idées afin de faire comprendre que ce qui est illuminé est séparé de ce qui illumine. Pour nous exprimer maintenant plus exactement, il nous reste à établir que l'idée n'est pas séparée localement de la matière et ne se reflète pas en elle comme un objet dans l'eau ; au contraire, la matière entoure l'idée de tous côtés, la touche en quelque sorte sans la toucher, puis reçoit d'elle dans tout son ensemble ce qu'elle est capable de recevoir par son voisinage, sans qu'il y ait nul intermédiaire.

¹ Il y a dans le texte *εἰς ἑαυτὸν οὐκ ἔχει μετακίνησιν ἐξ ἑαυτοῦ*. Steinhart fait remarquer à ce sujet la propriété de l'expression employée par Plotin : « In hac oppositione *εἰς* totum ut partibus compositum, *ἐναξ* ut una notione comprehensum indicat, quod est omnino horum vocabulorum discrimen. » (*Meletemata plotiniana*, p. 46. note.) — ² Pour plus de développement, Voy. *Enn.* III, liv. vi, § 7-19 ; t. II, p. 142-170.

sans que l'idée parcoure toute la matière, ou plane au-dessus d'elle, sans qu'elle cesse de rester en soi¹.

Puisque l'idée du feu, par exemple, n'est pas dans la matière, représentons-nous la matière comme servant de sujet aux éléments : l'idée du feu, sans descendre elle-même dans la matière, donnera la forme du feu à toute la matière ignée, tandis que le feu, d'abord mêlé à la matière, constituera une masse multiple. La même conception peut s'appliquer aux autres éléments. Si donc le feu intelligible apparaît en toutes choses comme y produisant une image de lui-même, il ne produit pas cette image dans la matière comme s'il en était séparé localement, à la manière de l'irradiation d'un objet visible (sans cela il serait quelque part et il tomberait sous les sens). Puisque le feu universel est multiple, c'est que, tandis que son idée demeure en elle-même hors de tout lieu, il a engendré de lui-même les lieux² : sinon, il faudrait que, devenu multiple [par ses parties], il s'étendit en s'éloignant de lui-même, pour être multiple de cette manière et participer plusieurs fois au même principe. Or, étant indivisible, l'idée n'a pas donné une partie de son essence à la matière ; cependant, malgré son unité, elle a communiqué une forme à ce qui n'est pas contenu dans son unité ; elle a accordé sa présence à l'univers sans façonner ceci par une de ses parties, cela par

¹ « La manière dont la substance corporelle universelle réside dans la substance spirituelle universelle doit être comparée à la manière dont le corps réside dans l'âme. De même que l'âme enveloppe le corps et le porte, de même la substance spirituelle universelle enveloppe le corps universel du monde et le porte ; et de même que l'âme est en elle-même séparée du corps et s'attache à lui sans le toucher, de même la substance spirituelle est en elle-même séparée du corps du monde et s'attache à lui sans le toucher. » (Ibn-Gébir, *Source de la vie*, liv. II ; trad. de M. Musk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 36.) — ² Nous ajoutons ici la négation avec Ficin et Kirchhoff. — *Voy. Enn.* III, liv. vi, § 17 ; t. II, p. 163.

une autre : c'est tout entière qu'elle a façonné et le tout et les individus¹. Il serait ridicule en effet de supposer qu'il y ait une multitude d'idées du feu, afin que chaque feu soit façonné par une idée particulière : par là, les idées seraient innombrables. Ensuite, comment diviser les choses qui ont été engendrés par le feu, puisqu'il est un et continu ? Si nous augmentons le feu matériel en y ajoutant un autre feu, c'est évidemment la même idée qui produira dans cette portion de matière les mêmes choses que dans le reste : car ce ne saurait être une autre idée.

IX. Que l'on conçoive réunis en une sphère tous les éléments lorsqu'ils ont été engendrés, on ne dira certainement pas que cette sphère a plusieurs auteurs, dont l'un aurait fait telle partie et l'autre telle autre partie; mais on reconnaîtra que la production de cette sphère a un auteur unique qui l'a faite en agissant tout entier, sans produire telle ou telle portion par telle ou telle de ses parties²: car, dans ce dernier cas, la sphère aurait encore plusieurs auteurs, si l'on ne rapportait pas la production de l'ensemble à un principe unique et indivisible; or, bien qu'un principe unique et indivisible soit l'auteur de la sphère entière, il ne se répand cependant pas en elle; c'est la sphère entière qui est suspendue à son auteur. Une seule et même vie contient la sphère entière, parce que celle-ci est placée dans une seule vie. Toutes les choses qui sont dans la sphère se ramènent donc à une vie unique, et toutes les âmes forment une Ame qui est une, mais qui est en même temps infinie. C'est pourquoi quelques philosophes ont dit que *l'âme est un nombre*³; d'autres que *le nombre*

¹ Deus autem mundo infusus fabricat, presentia majestatis facit » quod facit, presentia sua gubernat quod fecit. Sic ergo erat in » mundo, quomodo per quem mundus factus est. » (S. Augustin, *In Evangelium Joannis tractatus 2.*) — ² Voy. *Enn. II, liv. IX, § 12; t. I, p. 291.* — ³ Voy. ci-après liv. VI, § 16, p. 308. Cette assertion se trouve aussi dans *l'Ennéade III, liv. VI, § 2; t. II, p. 127.*

donne de l'accroissement à l'âme, entendant par là sans doute que l'âme ne manque à aucune chose, qu'elle est partout sans cesser d'être elle-même. Si le monde était encore plus grand, la puissance de l'âme ne s'en étendrait pas moins à toutes choses, ou plutôt le monde serait encore dans l'âme universelle. Quant à l'expression *donner de l'accroissement à l'âme*, il ne faut pas la prendre au propre, mais entendre par là que l'âme, malgré son unité, n'est nulle part absente : car l'unité de l'âme n'est pas une unité qu'on puisse mesurer; c'est là le propre d'une autre essence qui revendique à tort pour elle l'unité, et qui n'arrive à paraître une que par sa participation à l'unité. L'être qui est véritablement un n'est pas une unité composée de plusieurs choses : car le retranchement de l'une d'elles ferait périr l'unité totale; il n'est pas non plus séparé des autres choses par des limites : car si les autres choses étaient rapprochées de lui, il deviendrait plus petit dans le cas où celles-ci seraient plus grandes; ou bien il se fragmenterait en voulant se répandre dans toutes, et, au lieu d'être présent tout entier à toutes, il serait réduit à toucher leurs parties par ses propres parties. Ainsi, il ignorerait complètement où il serait placé, se trouvant incapable de constituer un tout continu, puisqu'il serait fragmenté. Si donc cet être peut à juste titre être appelé un, si l'unité peut être affirmée de son essence, il faut qu'il paraisse contenir d'une certaine manière par sa puissance la nature opposée à la sienne, c'est-à-dire la multitude, qu'il ne tire pas cette multitude du dehors, mais qu'il la possède de lui-même et par lui-même, qu'il soit véritablement un, et que par son unité il soit infini et multiple. Étant tel, il paraît être partout une raison [une essence] qui est unique et qui se contient elle-même; il est lui-même celui qui contient¹, et

¹ Kirchhoff retranche ce membre de phrase. Nous n'en voyons pas la raison.

se contenant ainsi il n'est nulle part éloigné de lui-même, il est partout en lui-même. Il n'est séparé d'aucun autre être par une distance locale : car il existait avant toutes les choses qui sont dans un lieu ; il n'avait aucun besoin d'elles ; ce sont elles, au contraire, qui ont besoin d'être édifiées sur lui¹. Quand elles sont édifiées sur lui, il ne cesse pas pour cela d'avoir son fondement en lui-même. Si ce fondement venait à être ébranlé, aussitôt toutes les autres choses périraient, puisqu'elles auraient perdu la base sur laquelle elles reposaient². Or, cet Être ne saurait perdre la raison au point de se dissoudre en s'éloignant de lui-même, et d'aller, quand il se conserve en demeurant en lui-même, se confier à la nature trompeuse du lieu³ qui a besoin de lui pour être conservé.

X. Cet Être demeure donc sagement en lui-même, et il ne saurait devenir inhérent aux autres choses. Ce sont celles-ci au contraire qui viennent se suspendre à lui, cherchant comme avec passion où il se trouve. C'est là cet amour qui veille à la porte de ce qu'il aime⁴, qui se tient

1 « Les hommes, ne pouvant pas être par eux-mêmes, sont contents dans un lieu et subsistent dans le Verbe de Dieu ; mais Dieu est par lui-même, contenant toutes choses et n'étant contenu par aucune d'elles : car il est en toutes choses par sa bonté et sa puissance, et il est hors de toutes choses par sa nature propre. » (S. Athanase, *Lettre sur les Décrets du concile de Nicée*, § 11.)
 2 « An vero cœlum et terra que fecisti, et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit ut quidquid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut venias in me, qui non essem nisi esses in me? An potius non essem nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? » (S. Augustin, *Confess.*, I, 2) — ³ Voy. le passage de Platon cité ci-dessus p. 307, note 4. — ⁴ « L'Amour est toujours pauvre, et non pas délicat et beau comme la plupart des gens se l'imaginent, mais maigre, défilé, sans chaussure, sans domicile, n'ayant point d'autre lit que la terre, point de couverture, couchant à la belle étoile après des portes et dans les rues, enfin, en digne fils de sa mère, toujours misérable. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 303)

toujours près du beau, agité du désir de le posséder et s'estimant heureux d'avoir part à ses dons. En effet, l'amant de la céleste beauté ne reçoit pas la beauté même, mais, comme il se trouve près d'elle, il a part à ses faveurs, tandis qu'elle demeure immuable en elle-même. Il y a ainsi beaucoup d'êtres qui aiment une seule et même chose, qui l'aiment tout entière, et qui, lorsqu'ils la possèdent, la possèdent tout entière dans la mesure où ils en sont capables : car c'est tout entière qu'ils souhaitent la posséder¹. Pourquoi donc cet Être ne suffirait-il pas seul à tous en demeurant en soi? Il suffit précisément parce qu'il demeure en soi : il est beau, parce qu'il est tout entier présent à tous.

La Raison [c'est-à-dire] est aussi tout entière pour tous ; elle est commune à tous, parce qu'elle n'est pas différente en différents lieux : il serait en effet ridicule qu'elle eût besoin d'être dans un lieu. La Raison d'ailleurs ne ressemble pas à la blancheur² : car [la blancheur est la qualité d'un corps, tandis que] la Raison n'appartient en rien au corps. Si nous participons réellement à la Raison, nous aspirons nécessairement à une chose une et identique, qui existe en elle-même tout entière à la fois³. Quand nous participons à cette Raison, nous ne

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Fundamentum aliud immensitatis est Pulchritudo, ad quam omnia suspirant, et nativo ideoque non irritio amore rapuntur. Illa vero ad se prolectat omnia, et utcumque irradiat, omnibus presens ut delectet, et in se refugia tamen ac secreta, ut amplius prolecat... Sic Plotinus omnipresens tantum deipigit non tam her ad res, quam rerum ad Deum; et presentiam quidem non tam localem quam amatoriâ; ut omnia non suo quasi situ Deo adiaceant, sed amoris vinculo et amplexu quasi summo pulchro inhæreant. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 246.) — ² Voy. ci-dessus, § 1, p. 315. — ³ Voy. *Enn.* IV, liv. iv, § 5; t. II, p. 337. Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Fundamentum aliud immensitatis Dei est Veritas. Deus enim veritas est qua vera sunt quæcumque sunt omnia; ergo in omnibus plane entibus est: omnia enim, quatenus

la recevons pas par fragments, mais tout entière, et la Raison que tu possèdes tout entière n'est pas différente de celle que je possède moi-même¹. Nous trouvons une image de cette unité de la Raison dans les assemblées et dans les réunions, où tous les assistants paraissent concourir à

» sunt, vera sunt. Item Deus veritas est, non tantum quam, sed qua
» intelligimus, ut luce mentibus ad quilibet intelligendum apprine
» necessaria; ergo ubique est: nam ubique licet intelligentie va-
» care. Benigne Deus veritas est, et idearum fons, et exemplar om-
» nibus entibus, tum corporis, tum incorporeis, et dum sunt, et
» quomodo sunt, jugiter imprimendum; ergo ubique est... Sic Ma-
» tins omnes intelligere satagentes ad unam aliquod ubique pra-
» sens veritatis et intelligentie lumen concurrere demonstrat, ut
» et illud et illo videant, etc. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 216.)

¹ On trouve les mêmes idées développées avec beaucoup de force dans le passage suivant de saint Augustin : « *Habemus igitur [ce-
» ritatem et sapientiam, qua fruamur omnes aequaliter atque com-
» munitate; nulle sunt angustiae, nullus in ea defectus. Omnes ama-
» tores suos, nullo modo sibi invidios, recipit; et omnibus communis
» est, et singulari casta est. Nemo alicui dicit, recede, ut etiam ego
» accedam; remore manus, ut etiam ego amplectar. Omnes inhe-
» rent, omnes ipsam tangant. Cibus ejus nulla ex parte discribitur;
» nihil de ipsa bibis quod ego non possim. Non enim ab ejus com-
» munionem in privatam tuam mutuas aliquid; sed quod tu de illa es-
» pis et mihi manet integrum. Quod te inspirat, non expecto ut
» reddatur abs te et sic ego inspirer ex eo: non enim aliquid ejus
» aliquando fit ejusquam unius aut quorundam proprium; sed
» simul omnibus tota est communis... At illa veritatis et sapientie
» pulchritudo de toto mundo ad se conversis qui diligunt eam om-
» nibus proxima est, omnibus sempiterna: nullo loco est; nusquam
» deest: foris admonet, intus docet, etc.* » (*De Libero arbitrio*,
II, 14.) C'est de saint Augustin que Fénelon s'est inspiré sans doute
dans ces lignes si connues qui sont également conformes aux idées
de notre auteur : « Ce maître est partout, et sa voix se fait enten-
dre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à
moi... Deux hommes qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais
entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison
avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions com-
munes, parlent aux deux extrémités de la terre comme s'ils étaient
de concert, etc. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 2.)

former une Raison unique : il semble que chacun, isolé des autres, soit impuissant à trouver la Raison, mais que, dans une réunion où il y a concert entre les esprits¹, tous ensemble, en s'appliquant à un seul objet, engendrent ou plutôt découvrent la Raison. Qui empêche en effet que des esprits différents ne soient unis au sein d'une seule et même Intelligence? Quoique l'Intelligence nous soit ainsi commune avec les autres hommes, nous ne nous apercevons pas de cette communauté. C'est comme si, touchant un seul objet avec plusieurs doigts, on s'imaginait par suite qu'on touche plusieurs objets; ou bien encore c'est comme si l'on frappait une seule corde de la lyre sans la voir [et en croyant toucher des cordes différentes].

Revenons à notre sujet. Nous avions à rechercher comment nous atteignons le Bien avec nos âmes. Le Bien que tu atteins n'est pas différent de celui que j'atteins moi-même; il est le même. Et quand jedis qu'il est le même, je n'entends pas que du Bien découlent sur nous deux des choses différentes, de telle sorte qu'il soit, lui, quelque part là-haut, tandis que ses dons descendent ici-bas²; j'entends au contraire que Celui qui donne est présent à ceux qui reçoivent, afin que ceux-ci reçoivent véritablement; j'entends de plus qu'il fait ses dons à des êtres qui lui sont intimement unis, et non à des êtres qui lui seraient étrangers : car les dons intellectuels ne se communiquent pas d'une manière locale. On voit même des corps différents,

¹ Il y a dans le texte : *in hâ συνιδη και τῆ ἑς ἀληθίης σοφίας*. Plotin fait ici allusion au double sens de *σοφία*, qui signifie à la fois *compréhension* et *réunion*. — ² C'est elle [cette raison su-
» périeure] par qui les hommes de tous les siècles et de tous les
» pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile,
» et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme
» les premiers principes, etc. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*,
I, ch. 2.) — ³ Il y a ici une lacune de quelques mots que nous sup-
pléons d'après la traduction de Ficin.

malgré la distance qui les sépare, recevoir les mêmes dons, parce que le don accordé et l'effet produit aboutissent à une même chose; bien plus, toutes les actions et les passions qui se produisent dans le corps de l'univers sont contenues dans son sein, et rien ne lui vient du dehors. Or si un corps, qui par sa nature se fuit en quelque sorte lui-même [parce qu'il est dans un écoulement perpétuel], ne reçoit cependant rien du dehors, comment une essence qui n'a point d'étendue tiendrait-elle quelque chose du dehors? Par conséquent, étant tous contenus dans un seul et même principe, nous voyons le Bien et nous le touchons tous ensemble par la partie intelligible de notre être¹.

D'ailleurs, le monde intelligible a bien plus d'unité que le monde sensible: autrement, il y aurait deux mondes sensibles, puisque la sphère intelligible ne différait pas de la sphère sensible si elle n'avait pas plus d'unité que cette dernière. Elle l'emportera donc sous le rapport de l'unité. Il serait en effet ridicule d'admettre que l'une des deux sphères eût une étendue conforme à sa nature, tandis que l'autre, sans aucune nécessité, s'étendrait et s'écarterait de son centre. Pourquoi dans le monde intelligible toutes choses ne conspireraient-elles pas à l'unité? Là, en effet, aucune ne fait obstacle à l'autre par son impénétrabilité, pas plus que la conception que vous avez d'une notion ou d'une proposition ne fait obstacle à celle que j'en ai moi-même, pas plus que des notions diverses ne se font obstacle l'une à l'autre dans une seule âme. — Cette

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes: « Fundamentum aliud immensitatis divine est ipsum Bonum, quod unum et idem totumque omnes et omnia expectant, et pro viribus suis invadunt et complectuntur, ideoque illi presentissima et conjunctissima esse collaborant; ipsum vero omnibus intimum hanc sui famam inserit et instigat, eamque non quasi corporali in longinqua transmissione, sed spiritali immatione exsartat. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 246.)

union, dira-t-on, ne saurait avoir lieu pour des essences. — Oui, répondrons-nous, mais seulement si l'on ose supposer que les essences véritables sont des masses corporelles.

XI. Comment l'intelligible, qui n'a point d'étendue, peut-il pénétrer dans tout le corps de l'univers, qui a tant d'étendue? Comment reste-t-il un et identique et ne se fragmente-t-il pas? C'est la question que nous avons déjà soulevée plusieurs fois, et nous avons cherché à y faire une réponse qui ne laissât aucune incertitude sur ce sujet¹.

Nous avons souvent démontré que les choses sont ainsi; cependant il est bon d'en donner encore quelques preuves convaincantes, quoique nous ayons déjà donné la démonstration la plus forte, la plus évidente, en enseignant quelle est la nature de l'intelligible, en expliquant qu'elle ne ressemble pas à une vaste masse, à une énorme pierre qui, placée dans l'espace, y occuperait une étendue déterminée par sa propre grandeur, et serait incapable d'en dépasser les limites: car sa masse et sa puissance auraient pour mesure sa propre nature, qui est d'être une pierre. L'être intelligible, au contraire, étant la *nature première*, n'a pas d'étendue mesurée ni limitée, parce qu'il est lui-même la mesure de la nature sensible, qu'il est la puissance universelle sans nulle grandeur déterminée. Il n'est pas non plus dans le temps, parce que le temps se divise continuellement en intervalles, tandis que l'éternité demeure dans son identité, domine et surpasse le temps par sa puissance perpétuelle, quoique celui-ci paraisse avoir un cours illimité². On peut comparer le temps à une ligne qui, tout en s'étendant indéfiniment, dépend toujours d'un point et tourne autour de lui, en sorte que, quel que soit l'endroit où elle s'avance, elle laisse toujours apercevoir en elle ce point immobile autour duquel elle se meut circulairement.

¹ Voy. encore ci-après liv. VII, § 40. — ² Voy. *Enn.* III, liv. VII, De l'Eternité et du Temps.

Si, par sa nature, le temps est avec l'Être identique dans le même rapport [que cette ligne est avec son centre], et si l'Être identique est infini par sa puissance aussi bien que par son éternité, il faut qu'en vertu de sa puissance infinie il produise une nature qui soit en quelque sorte parallèle à cette puissance infinie, qui s'élève avec elle et dépende d'elle, qui essaie enfin d'égaliser par le cours mobile du temps cette puissance qui demeure immuable en elle-même¹. Mais alors même cette puissance de l'Être intelligible reste supérieure à l'univers parce que c'est elle qui en détermine l'extension.

Comment donc la nature inférieure participe-t-elle à l'intelligible, dans la mesure du moins où elle peut y participer ? — Elle y participe parce que l'intelligible est présent tout entier partout, quoique, par suite de l'impuissance des choses qui le reçoivent, il ne soit pas aperçu tout entier dans chacune d'elles. L'Être identique est présent partout, non comme le triangle matériel [qui est multiple sous le rapport du nombre dans plusieurs sujets quoiqu'il y soit identique sous le rapport de l'essence], mais comme le triangle immatériel duquel dépendent les triangles matériels. — Pourquoi donc le triangle matériel n'est-il pas partout, comme le triangle immatériel ? — C'est que la matière ne participe pas tout entière au triangle immatériel, qu'elle reçoit aussi d'autres formes, qu'elle ne s'applique pas tout entière à tout intelligible. En effet, la nature première ne se donne pas tout entière à toute chose; mais elle se communique d'abord aux genres premiers [de l'Être], puis par ceux-ci elle se communique aux autres êtres; du reste, elle n'en est pas moins dès le principe présente à l'univers entier.

XII. Mais comment est-elle présente à l'univers entier ? — Elle lui est présente parce qu'elle est la Vie une. En effet, dans le monde considéré comme un être vivant, la Vie ne

¹ Foy, le passage de Platon cité dans le tome II, p. 172, note 1.

s'étend pas jusqu'à certaines limites, au delà desquelles elle ne puisse plus se répandre; elle est partout. — Mais, dira-t-on, comment est-elle partout ? — Qu'on se le rappelle : la puissance de la Vie n'est pas une quantité déterminée; si, par la pensée, on la partage à l'infini, néanmoins elle se montre toujours avec son caractère fondamental d'infinité. Cette Vie ne contient point de matière¹; par conséquent, elle ne peut se fragmenter comme une masse et finir par se réduire à rien. Lors donc que vous avez conçu la puissance inépuisable et infinie de l'Être intelligible, sa nature incessante, infatigable, qui se suffit complètement à elle-même, au point que sa vie débordé pour ainsi dire, quel que soit le lieu sur lequel vous portiez votre regard ou arrêtiez votre attention, où trouverez-vous que l'Être intelligible ne soit pas présent ? Tout au contraire, vous ne pouvez ni dépasser sa grandeur ni arriver à quelque chose d'infiniment petit, comme si l'Être intelligible n'avait plus rien à donner au delà et qu'il s'épuisât peu à peu.

Quand vous aurez donc embrassé l'Être universel et que vous reposerez dans son sein, ne cherchez rien au delà. Sinon, vous vous éloignerez de lui, et, attachant vos regards sur un objet étranger, vous ne verrez pas ce qui vous est présent. Si au contraire vous ne cherchez rien au delà, vous serez ainsi semblable à l'Être universel. Comment ? C'est que vous serez uni à lui tout entier, que vous ne vous serez pas arrêté à une de ses parties, que vous ne vous direz même pas : Voilà ce que je suis. En oubliant l'être particulier que vous êtes, vous deviendrez l'Être universel. Vous étiez bien déjà l'Être universel, mais vous étiez quelque chose en outre; vous étiez par cela même inférieur,

¹ Le texte de cette phrase est défectueux. Nous en donnons le sens probable en suivant Ficin. — Cette phrase et celles qui suivent sont commentées par Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIV, dans notre tome I, p. LXXXIV.

parce que ce que vous possédez outre l'Être universel ne vous venait pas de l'Être universel (car on ne peut rien lui ajouter), mais bien plutôt de ce qui n'est pas universel. Lorsque vous devenez un être déterminé, parce que vous empruntez quelque chose au non-être, vous cessez d'être universel. Mais, si vous abandonnez le non-être, vous vous aggrandirez vous-même. C'est en écartant tout le reste qu'on trouve l'Être universel : car tant qu'on est avec le reste, l'Être universel ne se manifeste pas. Il n'approche pas de vous pour vous faire jouir de sa présence : c'est vous qui vous écarterez de lui quand il n'est pas présent¹. Il y a plus : quand vous vous écarterez, vous ne vous écarterez pas proprement de lui (car il continue d'être présent), vous n'en êtes pas éloigné, mais, tout en étant près de l'Être, vous vous êtes détourné de lui². C'est ainsi que les autres dieux mêmes, quoiqu'ils soient présents à beaucoup d'hommes, ne se révèlent souvent qu'à un seul, parce que

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Denique immensa evadit anima et ubique esse incipit, quum mentem et amorem imprimis summa particularibus et corporis entibus avellens, » se totum in amplexum Entis universi sive Dei transfert, ad illud » et cum illo se expandit, in illud diffunditur sine limite, et in infinito » sine fine per immensum dilatatur. Amor enim rerum singularium » coarctat animam, earum accessione minor evadit ; parvis et minutis » illis adhaerendo minuitur et angustatur. At ubi universo Bono sese » vindicat, universa evadit et ipsa ; et tota tota adhaerens ei qui » ubique et ipsum ubique est, ubique et ipsa quodammodo est. » (*Doctrinae theologicae*, t. I, p. 249.) — « O mon Dieu, si tant » d'hommes ne vous découvrent pas dans ce beau spectacle que » vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous » soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme » avec la main ; mais les sens et l'application qu'ils excitent en » portent toute l'application de l'esprit... Vous vous montrez par » tout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir... Vous êtes auprès d'eux et au dedans d'eux ; mais ils sont » fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 3.)

celui-là seul peut les contempler. Ces dieux [dit le poète], prenant mille aspects divers, parcourent les cités¹. Mais c'est vers le Dieu suprême que se tournent toutes les cités ainsi que toute la terre et tout le ciel : car c'est par lui et en lui que l'univers subsiste. C'est également de lui que tiennent leur existence les êtres véritables ; c'est à lui que tous sont suspendus, jusqu'à l'Âme et à la Vie universelle ; c'est enfin à son unité infinie qu'ils viennent tous aboutir, unité qui est infinie précisément parce qu'elle n'a pas d'étendue².

¹ Il y a dans le texte : *παρσίοις εὐλόβοις ἐκτροπαῖοις εἰς πόλεις*. C'est la reproduction du vers 486 du chant XVII de l'*Odyssée* :

παρσίοις εὐλόβοις, ἐκτροπαῖοις πόλιν.

Voici la traduction complète de ce passage d'*Homère* :

- » Les dieux eux-mêmes, sous les traits d'étrangers,
- » Prenant mille aspects divers, parcourent les cités
- » Pour connaître la justice des hommes ou leur injustice. »

Flein traduit la phrase de Plotin d'une manière inexacte : « Sed » hi quidem dii prorsus omnigeni, praesentes ubique, civitates » ad meliora convertant. »

² Flein traduit cette fin inexactement : « Atqui et ipsum, quod » ens modo dicebatur, praes magnitudinem infinitam conspirat in » unum. »

LIVRE SIXIÈME.

DES NOMBRES¹.

I. La *multitude* consiste-t-elle dans l'éloignement de l'unité (ἀπέχουσι τοῦ ἑνός) ? L'*infinité* est-elle cet éloignement porté aux dernières limites parce qu'elle est une multitude innombrable ? S'ensuit-il que l'infinité soit un mal, et que nous soyons mauvais nous-mêmes quand nous sommes multitude ? — [Cela paraît probable :] car chaque être devient multiple quand, ne pouvant demeurer tourné vers lui-même, il s'épanche, il s'étend en se divisant ; pendant ainsi toute unité dans son expansion, il devient *multitude*, parce qu'il n'y a plus rien qui tienne ses parties unies entre elles. Si cependant il y a encore quelque chose qui tienne ses parties unies entre elles, alors, tout en s'épanchant, l'être demeure et il devient *grandeur*².

Mais quel mal y a-t-il dans la grandeur ? — Si l'être qui est devenu grand pouvait sentir, [il sentirait ce qui est survenu de mal en lui : car] il sentirait qu'il est sorti de lui-même, qu'il s'en est même beaucoup éloigné. Aucun être, en effet, ne cherche ce qui est autre que lui ; tout être se cherche lui-même. Le mouvement par lequel un être sort de lui-même a pour cause la témérité³ ou la nécessité⁴. Chaque être existe au plus haut degré, non quand il devient multiple ou grand, mais quand il s'appartient ; or il s'appar-

tient quand il se concentre en lui-même. Ce qui désire devenir grand d'une autre manière ignore en quoi consiste la vraie grandeur ; au lieu d'aller à son but légitime, il se tourne vers le dehors. Se tourner au contraire vers soi-même, c'est rester en soi. On en a la preuve dans ce qui participe à la grandeur : si l'être se développe de sorte que chacune de ses parties existe à part, chaque partie existera bien, mais l'être lui-même ne sera plus ce qu'il était à l'origine. Afin qu'il demeure ce qu'il est, il faut que toutes ses parties convergent vers l'unité, de manière que, pour être ce qu'il est par son essence, il ne doit pas être grand, mais un : lorsqu'il possède la grandeur et la quantité qui est en elle, il s'évanouit ; lorsqu'il possède l'unité, il se possède lui-même. Sans doute l'univers est à la fois grand et beau ; mais il n'est beau qu'autant que l'unité le contient et l'empêche de se perdre dans l'infini. D'ailleurs, s'il est beau, ce n'est pas parce qu'il est grand, mais parce qu'il participe à la beauté ; or, s'il a eu besoin de participer à la beauté, c'est parce qu'il est devenu grand : en effet, isolé de la beauté, et considéré en lui-même comme grand, il paraîtrait laid. A ce point de vue, ce qui est grand est avec la beauté dans le rapport de la matière avec la forme, parce que ce qui a besoin d'être orné est multiple ; par conséquent, ce qui est grand a d'autant plus besoin d'être orné et est d'autant plus laid [qu'il est plus grand].

II. Que faut-il donc penser de ce qu'on nomme le nombre de l'infini ? — Il faut commencer par examiner comment, s'il est infini, il peut être un nombre. En effet, les objets sensibles ne sont pas infinis, par conséquent, le nombre qui se trouve en eux ne saurait être infini, et celui qui les nombre ne nombre point l'infini. Les supposât-on deux fois plus nombreux ou beaucoup plus nombreux encore, on les déterminerait toujours ; si on les multiplie par rapport à l'avenir ou au passé, on les détermine encore. Dira-t-on que le nombre n'est pas infini d'une manière absolue, mais

¹ Pour les Remarques générales. Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — ² Voy. ci-dessus liv. III, § 12, p. 270. — ³ Voy. ci-dessus, p. 3, note 2. — ⁴ Voy. *Ena.* IV, liv. viii, § 7 ; t. II, p. 491.

Grandeur

Infini

seulement [d'une manière relative] en ce sens qu'il est toujours possible d'y ajouter ? Mais celui qui nombre ne crée pas les nombres ; ils étaient déjà déterminés et ils existaient [avant d'être conçus par celui qui nombre]'. Comme les êtres sont déterminés dans le monde intelligible, le nombre y est également déterminé par la quantité des êtres. De même que nous rendons l'homme multiple en lui ajoutant le beau et les autres choses de ce genre ; de même, à l'image de chaque essence intelligible nous faisons correspondre une image du nombre ; et de même que nous pouvons multiplier par la pensée une ville qui n'existe pas, de même nous multiplions les nombres ; quand nous nombrons les parties du temps, nous nous bornons à leur appliquer les nombres que nous avons en nous-mêmes et qui ne cessent pas pour cela de rester en nous.

III. Comment l'infini est-il arrivé à l'existence malgré sa nature d'infini ? car les choses qui sont arrivées à l'existence et qui subsistent ont été préalablement comprises dans un nombre. — Avant de répondre à cette question, il faut examiner si, lorsqu'elle fait partie des êtres véritables, la multitude peut être mauvaise. Là-haut, la multitude reste unie et est empêchée d'être complètement multitude, parce qu'elle est l'Être un ; mais celui-ci est inférieur à l'Un par cela même qu'il est multitude, et, de cette manière, il est imparfait par rapport à l'Un. Ainsi, n'ayant point la même nature que l'Un, mais une nature en quelque sorte dégradée [par rapport à lui], il lui est inférieur ; mais, par l'effet de l'unité qu'il tient de l'Un [puisqu'il est l'Être un], il a encore un caractère vénérable, et, ramené à l'unité la multitude qu'il contient et il la fait subsister d'une manière immuable.

Comment donc l'infini peut-il se trouver dans le monde intelligible ? Ou il se trouve parmi les êtres véritables, et

¹ Voy. ci-après, § 16, p. 337. — ² Voy. ci-après. 17, p. 336.

alors il est déterminé ; ou il n'est point déterminé, et alors il ne se trouve pas parmi les êtres véritables, mais il doit être placé parmi les choses qui sont dans un devenir perpétuel, telles que le temps'. — L'infini est déterminé, mais il n'en est pas moins infini ; car ce n'est pas le terme (ou le fini, $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$) qui reçoit la détermination, c'est l'infini² ; et il n'y a entre le terme et l'infini aucun intermédiaire qui reçoive la détermination. Cet infini fait en quelque sorte l'idée du terme³, mais il est contenu par ce qui l'embrasse extérieurement. Quand je dis qu'il fuit, je n'entends pas qu'il aille d'un lieu dans un autre (car il n'a point de lieu), mais je veux dire que le lieu a existé dès que cet infini a été embrassé⁴. Il ne faut pas s'imaginer que ce qu'on nomme le mouvement de l'infini consiste dans un déplacement, ni admettre

¹ Cette objection est tirée de la doctrine d'Aristote. Voy. notre tome II, p. 194, note 4. — ² Plotin paraît faire ici allusion à la doctrine de Platon sur le fini et l'infini : « Je dis donc que les deux espèces par lesquelles je propose de commencer l'examen sont celles dont j'ai parlé tout à l'heure, le fini et l'infini. Je vais m'efforcer de montrer que l'infini est en quelque sorte plusieurs, etc. » (*Phédo*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 326.) — ³ Ficin commente cette idée en ces termes : « Infinitas ipsa nihil actu proprium habet esse, alioquin computata esset in genere entium, hinc designata, igitur definita : quare nec actu jam esset infinita ; verumtamen latet infinitudo sub terminis semper aliquid terminante. Igitur, si quando formas omnes quasi terminas atque fines et medio tollas, quod reliquum fingitur, infinitudo vocatur. Si hanc apprehendis, jam terminas ; sin terminas, non apprehendis infinitatem. Denique, si per omnia oppositorum genera pro arbitrio curras, neutrum oppositorum rursum dedicabis infinitati : alioquin mox cum tibi finieris ; rursumque alterutrum oppositorum in ea poteris per negationem alterius appellare. » — ⁴ Plotin paraît faire allusion au passage suivant de Platon : « Il faut enfin concevoir une troisième espèce, celle du lieu éternel, ne pouvant jamais périr, donnant place à toutes les choses qui reçoivent la naissance, et perceptible elle-même, indépendamment des sens, par une sorte de raison bête, etc. » (*Tiséas*, p. 52 ; trad. de M. H. Martin, t. I, p. 141.)

que l'infini possède par lui-même aucune autre des choses qu'on peut nommer ; ainsi l'infini ne saurait ni se mouvoir ni demeurer. Où demeurerait-il en effet, puisque le lieu qu'on désigne par le mot où est postérieur à l'infini ? Si l'on attribue le mouvement à l'infini, c'est pour faire entendre que l'infini ne demeure pas. — Faut-il croire que l'infini est élevé dans un seul et même lieu, ou bien qu'il s'élève là-haut et descend ici-bas ? — Non : car c'est par rapport à un seul et même lieu que l'on s'imagine ce qui est élevé et ne descend pas¹, aussi bien que ce qui descend².

Comment donc peut-on concevoir l'infini ? — C'est en faisant par la pensée abstraction de la forme. — Que concevra-t-on alors ? — On concevra que l'infini est les contraires à la fois et qu'il n'est pas les contraires. On concevra qu'il est à la fois grand et petit : car l'infini devient les deux³. On le concevra aussi comme étant nu et comme étant stable⁴ : car l'infini devient encore ces deux choses. Mais avant que l'infini devienne ces contraires, il n'est aucun des deux d'une manière déterminée ; sinon, c'est que vous l'auriez déterminé. En vertu de sa nature, l'infini est donc ces choses d'une manière indéterminée, infinie ; c'est à cette condition seulement qu'il paraîtra être les contraires. Si, appliquant votre pensée à l'infini, vous ne l'enlacez pas dans une détermination comme dans un filet, vous verrez l'infini vous échapper et vous ne trouverez en lui rien qui soit un : sinon, c'est que vous l'auriez déterminé. Si vous vous représentez l'infini comme un, il vous appa-

¹ Nous retranchons ici avec M. Kirchoff les mots *μηδὲν εἰς ἀόριστον*, dont la répétition n'a point de sens. — ² Voy. ci-dessus le livre III, § 13, p. 273. — ³ « Tout ce qui nous paraîtra devenir plus » et moins, recevoir le fort et le doucement, et encore le trop et les » qualités semblables, il nous faut le rassembler en quelque sorte » en un, et le ranger dans l'espèce de l'infini. » (Platon, *Philèbe*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 328.) Voy. aussi l'*Ennéade* II, liv. IV, § 11 ; t. II, p. 213. — ⁴ Voy. ci-dessus le livre III, § 27, p. 301.

rait comme multiple ; si vous dites qu'il est multiple, il vous fait encore mentir : car, où chaque chose n'est pas une, toutes choses ne forment pas une multitude. Telle est encore la nature de l'infini que, selon une manière de le concevoir, il est mouvement, et selon une autre, stabilité ; car la propriété qu'il a de ne pouvoir être vu par lui-même constitue un mouvement qui l'éloigne de l'intelligence¹ ; la propriété qu'il a de ne pouvoir échapper, d'être embrassé extérieurement, d'être circonscrit dans un cercle qu'il ne saurait franchir, constitue une espèce de stabilité. On ne peut donc attribuer à l'infini le mouvement sans lui attribuer aussi la stabilité.

IV. Examinons maintenant comment les nombres font partie du monde intelligible. Sont-ils inhérents aux autres formes ? Ou bien sont-ils de toute éternité les conséquences de l'existence de ces formes ? Dans le second cas, l'Être même possédant l'existence première, nous concevrons d'abord la *monade* ; puis, le Mouvement et la Stabilité émanant de lui, nous aurions la *triade* ; et chacun des autres intelligibles nous ferait ainsi concevoir quelque'un des autres nombres. S'il n'en était pas ainsi, si une unité était inhérente à chaque intelligible, l'unité inhérente à l'Être premier serait la *monade* ; l'unité inhérente à ce qui vient après lui, s'il y a un ordre dans les intelligibles, serait la *dyade* ; enfin l'unité inhérente à un autre intelligible, à dix, par exemple, serait la *décade*. Cependant il ne saurait encore en être ainsi, mais chaque nombre est conçu comme existant par lui-même. — Dans ce cas, faut-il admettre que le nombre est antérieur aux autres intelligibles ou qu'il leur est postérieur ? — Platon dit à ce sujet que les hommes sont arrivés à la notion du nombre par la succession des jours et des nuits², et il

¹ Voy. *Enn.* II, liv. IV, § 10 ; t. I, p. 209. — ² « Pour qu'il y eût » mesure claire des rapports de leur et de vitesse de ces cercles, et pour diriger ces huit révolutions, Dieu alluma dans le

rapporte ainsi à la diversité des choses la conception du nombre; il semble donc enseigner que ce sont d'abord les objets nombrés qui produisent le nombre par leur diversité, que le nombre résulte du mouvement de l'âme qui passe d'un objet à un autre et qu'il est ainsi engendré quand l'âme nombre, c'est-à-dire quand, parcourant les objets, elle se dit en elle-même: Voici un objet, en voici un autre; tandis que, tant qu'elle pense à un seul et même objet, elle n'affirme que l'unité. Mais quand Platon dit que l'Essence est dans le Nombre véritable et que le Nombre est dans l'Essence¹, il veut enseigner que le Nombre a par lui-même une existence substantielle, qu'il n'est pas engendré dans l'âme qui nombre, mais que la variété des objets sensibles rappelle seulement à l'âme la notion du nombre.

V. Quelle est donc la nature du Nombre? Est-il une conséquence et en quelque sorte un aspect de chaque essence, comme *homme et un homme, être et un être*? Peut-on

» deuxième cercle au-dessus de la terre cette lumière que nous
» nommons maintenant le soleil, afin qu'elle brillât du plus vif
» éclat dans toute l'immensité des cieux, et qu'elle fit participer
» à la connaissance du nombre, reçue de la révolution de ce qui
» est toujours le même et semblable à soi-même, tous les êtres
» vivants auxquels convient cette connaissance. C'est donc ainsi
» et pour ces raisons que naquirent le jour et la nuit, qui sont
» la révolution du mouvement circulaire unique et le plus sage. »
Platon, *Timée*, p. 29; trad. de M. H. Martin, t. I, p. 107.] Voy. encore sur ce point *Enn.* III, liv. VII, § 11, t. II, p. 202.

¹ « P. S'il en est ainsi, ne crois-tu pas qu'il n'y a pas un nombre
» qui ne doive être nécessairement? A. Fort bien. P. Donc, si
» l'un est, il faut nécessairement que le nombre soit aussi. A. Né-
» cessairement. P. Et si le nombre est, il y a aussi de la pluralité et
» un nombre infini d'êtres. Ou n'est-il pas vrai qu'il y aura un nombre
» infini et qui en même temps participe de l'être? A. Si, cela
» est vrai. » [Platon, *Parménide*, p. 144, éd. d'H. Etienne; trad.
de M. Cousin, t. XII, p. 41.] —² C'est l'opinion d'Aristote, dont
Plotin reproduit ici les exemples. Voy. le passage de la *Métaphy-
sique* que nous avons cité ci-dessus p. 233, note 1.

dire la même chose de tous les intelligibles, et est-ce de là que naissent tous les nombres? — Mais, s'il en est ainsi, comment existent là-haut la *dyade* et la *triade*? Comment toutes choses sont-elles contemplées dans l'un, et comment le nombre, ayant une parcelle nature, pourra-t-il être ramené à l'un? Il y aura ainsi une multitude d'unités, mais aucun nombre ne sera ramené à l'un, excepté l'Un absolu. — La *dyade*, dira-t-on peut-être, est la chose ou plutôt un aspect de la chose qui possède deux puissances jointes ensemble, tel qu'est un composé ramené à l'unité, ou tels que les Pythagoriciens concevaient les nombres, qu'ils semblent avoir affirmés des choses par analogie: ils disaient que la justice, par exemple, était la *tétrade*¹, et de même pour le reste. De cette manière, ce serait plutôt à la multitude contenue dans la chose qui est une que serait lié le nombre qui serait un sous ce rapport, comme la *décade*, par exemple. Ce n'est cependant pas de cette façon que nous concevons dix: c'est en rassemblant des objets séparés et en disant qu'ils sont dix; puis, si ces dix objets constituent une nouvelle unité, nous l'appelons *décade*. Il doit en être de même des nombres intelligibles. — Si les choses se passaient ainsi [répondrons-nous], si le Nombre n'était

¹ Les Pythagoriciens possaient que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont de leur nature antérieurs aux choses; et les Pythagoriciens croyaient apercevoir dans les nombres plutôt qu'en dans le feu, la terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se produit. Telle combinaison de nombres (πρὸς τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀριθμῶν) par exemple, leur semblait être la justice, telle autre l'âme et l'intelligence, telle autre l'a-propos; et ainsi à peu près de tout le reste. » [Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 5; trad. de MM. Pierson et Zévort, t. I, p. 23.] Quant à la *tétrade*, elle figurait dans le célèbre serment des Pythagoriciens: « J'en jure par celui qui a donné à notre école la *tétrade*, laquelle contient la source et la racine de la nature perpétuelle. » Voy. Jamblique, *Vie de Pythagore*, ch. XXVII, § 150, et ch. XXXI, § 162.

considéré que dans les choses, aurait-il encore une existence substantielle?—Quiempêche, dira-t-on peut-être, que, bien que l'on considère le blanc dans les choses, le blanc n'ait cependant une existence substantielle? On considère le Mouvement dans l'Être, et le Mouvement n'en a pas moins une existence substantielle dans l'Être.—Il n'en est pas du Nombre comme du Mouvement : car nous avons démontré que le Mouvement considéré ainsi en soi est quelque chose d'un¹. D'ailleurs, si l'on n'attribue au Nombre qu'une pareille existence, il cesse d'être une essence pour devenir un accident, et encore n'est-il pas un pur accident : car ce qui est accident doit être quelque chose avant d'être l'accident d'une substance; tout en étant inséparable, il a par soi sa nature propre, comme la blancheur, et avant d'être affirmé d'une autre chose, il est déjà ce qu'il est affirmé. Par conséquent, si l'un est dans chaque être, un homme n'est pas la même chose qu'homme; si l'un est autre chose que l'homme² et que chacun des autres êtres, s'il est quelque chose de commun à tous les êtres, l'un doit être antérieur à l'homme et à chacun des autres êtres, afin que l'homme et chacun des autres êtres puisse être un. L'un est donc antérieur au Mouvement, puisque le Mouvement est un, et pareillement à l'Être, afin que l'Être soit également un : je ne parle pas ici de l'Un absolu que nous reconnaissons supérieur à l'Être, mais de l'un qui est affirmé de chaque forme intelligible. De même, au-dessus de ce dont la décade est affirmée existe la *décade en soi* [*ἀποδοξιάς*] : car ce dans quoi on aperçoit la décade ne saurait être la décade en soi.

L'un est-il donc inhérent aux êtres et subsiste-t-il avec eux? S'il est inhérent aux êtres ou s'il en est un accident, comme la santé est un accident de l'homme, il doit être quelque chose par lui-même [comme l'est la santé]. Si l'un est un

¹ Voy. ci-dessus, liv. II, § 7, p. 215. — ² Voy. ci-dessus le commencement du § 5, p. 370.

élément du composé, il devra d'abord exister et être un par soi, afin de pouvoir s'unir à une autre chose; ensuite, étant mêlé à cette autre chose qu'il a rendue une, il ne sera plus réellement un, il deviendra par là même deux. Comment d'ailleurs cela s'appliquera-t-il à la décade? Quel besoin a de la décade ce qui est déjà décade en vertu de la puissance qu'il possède? Recevra-t-il sa forme de la décade? S'il en est la matière, s'il n'est dix et décade que par la présence de la décade, il faut que la décade existe d'abord en soi, à l'état de décade pure et simple.

VI. Mais si, indépendamment de choses elles-mêmes, il y a l'Un en soi et la Décade en soi, et si les intelligibles, indépendamment de ce qu'ils sont par leur essence, sont les uns des *unités*, les autres des *dyades* et des *triades*, quelle est la nature de ces nombres? Comment est-elle constituée?—Il faut admettre qu'une certaine raison préside à la génération de ces nombres. Il est donc nécessaire de bien comprendre qu'en général, si les formes intelligibles existent, ce n'est pas parce que le principe pensant a d'abord pensé chacune d'elles, et par sa pensée leur a donné l'existence : car la justice n'est pas née parce que le principe pensant a pensé ce qu'est la justice, ni le mouvement parce que ce principe a pensé ce qu'est le mouvement. Ainsi il fallait que la pensée fût postérieure à la chose pensée, que la pensée de la justice, par exemple, fût postérieure à la justice. D'un autre côté, la pensée est antérieure à la chose qui doit son existence à la pensée, puisque cette chose n'existe que parce qu'elle est pensée. Si donc la justice était identique à une telle pensée, il serait absurde que la justice ne fût rien autre chose que sa définition : car en ce cas, penser la justice ou le mouvement, serait-ce autre chose que concevoir [par une définition] ce qu'est chacun de ces objets? Or cela reviendrait à concevoir la définition d'une chose qui n'existe pas, ce qui est impossible.

Si l'on dit que, dans ce qui est immatériel, la connais-

sance et la chose connue ne font qu'un', il ne faut pas entendre que c'est la connaissance de la chose qui est la chose même, ni que la raison qui contemple un objet est cet objet même, mais plutôt, en sens inverse, que c'est la chose qui, étant sans matière, est purement intelligible et intellection : je ne parle pas ici de cette intellection qui n'est qu'une définition ou une intuition de la chose, mais je dis que la chose même, telle qu'elle existe dans le monde intelligible, n'est qu'intelligence et connaissance. Ce n'est pas la connaissance qui s'applique à l'intelligible, c'est la chose elle-même qui fait que la connaissance [que la raison en a] ne demeure pas différente d'elle [comme la connaissance d'un objet matériel demeure différente de cet objet], qu'elle est une connaissance véritable, c'est-à-dire une connaissance qui n'est pas une simple image de la chose connue, mais bien cette chose même¹. Ce n'est donc pas la pensée du mouvement qui a produit le Mouvement en soi, mais le Mouvement en soi qui a produit la pensée, de telle sorte que la pensée se pense comme mouvement et comme pensée. D'un côté, le Mouvement intelligible est pensé par l'Être intelligible ; d'un autre côté, il est Mouvement en soi, parce qu'il est premier (car il n'y a pas de mouvement antérieur à lui) ; il est le Mouvement véritable, parce qu'il n'est point l'accident d'un sujet, mais qu'il est l'acte de l'Être qui se meut et qui possède l'existence actuelle ; il est donc essence, bien qu'il se conçoive comme différent de l'Être. De même, la Justice n'est pas la simple pensée de la jus-

¹ C'est la doctrine d'Aristote. Voy. notre tome I, p. 200, note 1. — ² Creuzer n'a pas bien compris la traduction que Ficin donne de cette phrase. Il propose de lire : *ὅτι γὰρ ἡ ἐκείνη ἐστὶ αὐτὴ, οὐχ ἄλλο* [sic] *αὐτῆς [sic]*, et il traduit : « Neque enim scientia illi » ad seipsum convertitur ; sed res illi scientiam non manentem » (non stabilem), qualis est scientia rei, alteram (a se ipsa diversam) efficit esse, hoc est esse veram scientiam. — L'interprétation de Creuzer nous paraît complètement inintelligible.

tice : elle est une certaine disposition de l'Intelligence, ou plutôt elle est un acte d'une nature déterminée. La face de la Justice est plus belle que l'étoile du soir et que celle du matin et que toute beauté visible¹. On peut donc se figurer la Justice comme une statue intellectuelle, qui est sortie d'elle-même et s'est manifestée telle qu'elle est en elle-même, ou plutôt qui subsiste essentiellement en elle-même.

VII. Il faut en effet concevoir les intelligibles subsistant dans une Essence unique, et une Essence unique possédant et embrassant toutes les essences². Là, chaque chose n'est pas séparée des autres [comme dans le monde sensible, où le soleil, la lune et tous les autres objets occupent chacun un lieu différent], mais toutes choses existent ensemble dans l'unité : telle est la nature de l'Intelligence. L'Âme [universelle] l'imite sous ce rapport, comme le feu aussi la puissance appelée la Nature, conformément à laquelle et par la vertu de laquelle les individus sont engendrés chacun dans un lieu différent, tandis qu'elle demeure en elle-même. Mais, quoique toutes choses existent ensemble [dans l'unité de l'Intelligence], chacune d'elles n'en est pas moins distincte des autres. Or, ces choses qui subsistent dans l'Intelligence et l'Essence, l'Intelligence qui les possède les voit en elle-même, non parce qu'elle les considère, mais parce qu'elle les possède sans avoir besoin de les distinguer les unes des autres : car elles sont distinctes en elle de toute éternité. Nous croyons à l'existence de ces choses sur la foi de ceux qui les admirent parce qu'ils y ont participé. Quant à la grandeur et à la beauté du monde intelligible, nous en pouvons juger par l'amour que l'âme éprouve pour lui ; et si les autres choses éprouvent de l'amour pour l'âme, c'est

¹ Voy. la même comparaison *Enn. I, liv. vi, § 4; I, I, p. 104*. En comparant les textes de ces deux passages, M. Kirchhoff propose de lire *ὅτι ἄλλο ἄλλοις [sic] ἴδεται αὐτῆς αὐτῆς* et *ὅτι αὐτῆς αὐτῆς*. Nous avons adopté cette correction. — ² Ficin paraît avoir lu *ἁπαντα ἐν αὐτῷ* ; il traduit *omnia ubique*.

parce qu'elle a elle-même une nature intellectuelle, et que par elle les autres choses peuvent dans une certaine mesure devenir semblables à l'Intelligence. Comment admettre en effet qu'il y ait ici-bas un animal doué de beauté, sans reconnaître que l'Animal même [le monde intelligible]¹ possède une beauté admirable et vraiment ineffable? Enfin l'Animal parfait est composé de tous les animaux, ou plutôt il embrasse en son sein tous les animaux; il est un et en même temps il égale en nombre tous les animaux; de même que notre univers est un et en même temps est univers visible, parce qu'il renferme toutes les choses qui sont dans l'univers visible.

VIII. Puis donc que l'Animal possède l'existence première, qu'il est ainsi à la fois Animal même, Intelligence et Essence véritable, et que nous affirmons qu'il contient tous les animaux, tous les nombres, le Juste même, le Beau même, et les autres essences de cette espèce [car, dans l'Animal même, nous distinguons et l'Homme même, et le Nombre même, et le Juste même], nous avons à déterminer, autant qu'on peut le faire en ces matières, dans quelle condition se trouve chaque intelligible et ce qu'il est.

[Pour résoudre cette question,] commençons par écarter la sensation, et contempons l'Intelligence avec l'Intelligence seule. Surtout concevons bien que, de même qu'en nous la vie et l'Intelligence ne consistent pas dans une masse corporelle, mais dans une puissance qui n'a point de masse, de même l'Essence véritable est dépouillée de toute étendue corporelle et constitue une puissance fondée sur elle-même²; elle ne consiste pas en effet dans une chose sans force, mais dans une puissance souverainement vitale et

¹ Voy. le passage du *Timée* que nous avons déjà cité dans le tome II, p. 238, note 2. — ² Tiedemann (*Geist der specul. Philosophie*, III, p. 397) rapproche avec raison cette conception de la substance de celle qui sert de base au système de Leibnitz.

intellectuelle, qui possède le plus haut degré de la vie, de l'Intelligence et de l'essence. Aussi, celui qui touche cette puissance participe-t-il aux mêmes caractères selon la manière dont il la touche : à un degré plus élevé, s'il la touche de plus près; à un degré plus bas, s'il la touche de plus loin. Si l'existence est désirable, l'existence plus complète est plus désirable encore. De même, si l'Intelligence mérite d'être désirée, l'Intelligence parfaite mérite d'être désirée par-dessus tout, et il en est de même pour les divers degrés de la vie³. Puis donc que l'Être est premier, qu'il faut assigner le premier rang à l'Être, le second à l'Intelligence, et le troisième à l'Animal⁴ [car celui-ci paraît déjà contenir toutes choses, et l'Intelligence occupe justement le second rang, puisqu'elle est l'acte de l'Être], le Nombre ne saurait exister dans l'Animal : car avant l'Animal il y a déjà un et deux [l'Être et l'Intelligence]; le Nombre ne saurait non plus exister dans l'Intelligence : car avant l'Intelligence il y a l'Être qui est un et multiple. [Le Nombre doit donc exister dans l'Être premier.]

IX. Il nous reste à chercher si c'est l'Essence qui en se divisant a engendré le Nombre, ou si c'est le Nombre qui a divisé l'Essence. [De deux choses l'une:] ou l'Essence, le Mouvement, la Stabilité, la Différence, l'Identité ont engendré le Nombre, ou c'est le Nombre qui a engendré tous ces genres.

Voici quel doit être le point de départ de cette discussion. Est-il possible que le Nombre existe en soi, ou bien faut-il contempler deux dans deux objets, trois dans trois objets, et ainsi de suite? La même question s'élève au sujet d'un considéré dans les nombres : car si le Nombre peut exister en soi indépendamment des choses nombrées⁵, il

³ Voy. *Enn. III*, liv. VIII, § 7; t. II, p. 224. — ⁴ Ce passage est cité par Proclus. Voy. les *Éclaircissements* du tome II, p. 554. — ⁵ Les Pythagoriciens prétendent démontrer que le nombre

peut aussi exister antérieurement aux essences. Le Nombre existe-t-il donc avant l'Être? Peut-être vaut-il mieux accorder pour le moment que le Nombre est postérieur à l'Être et qu'il en procède¹. Mais alors si l'Être est un être, si deux êtres sont deux êtres, l'un précédera l'Être, et le nombre, les êtres². — Est-ce dans la pensée et dans la conception seulement [que le Nombre précédera les êtres], ou bien est-ce aussi dans l'existence? — Voici la réflexion qu'il faut faire à ce sujet. Quand on conçoit un homme comme étant un, le beau comme étant un, l'ua que l'on conçoit dans ces deux êtres est une chose postérieure. De même, quand on considère à la fois un chien et un cheval, ici encore deux est évidemment une chose postérieure. Mais si vous engendrez l'homme, si vous engendrez un chien et un cheval, ou si vous les produisez au dehors quand ils existent déjà en vous, sans d'ailleurs les engendrer ni les produire au hasard, vous direz: Il faut aller vers un être, puis passer à un autre et faire deux, puis faire encore un autre être en ajoutant ma personne. De même, les êtres n'ont pas été nombrés après qu'ils ont été créés, mais, avant qu'ils fussent créés, on voyait déjà combien il convenait d'en créer.

Le Nombre universel existait donc avant les êtres; par conséquent, n'était pas les êtres. Sans doute, le Nombre était

¹ existe indépendamment des choses nombrées, etc. » (Sextus Empiricus, *Hypotyposis pyrrhoniennes*, liv. III, p. 163, éd. Fabricius.)

² Proclus cite ce passage de Platon en ces termes: « Dans son livre *Des Nombres*, Platon, examinant si l'existence des êtres a précédé celle des nombres ou si celle des nombres a précédé celle des êtres, dit en propres termes que l'Être premier a existé avant les nombres et qu'il a engendré le nombre divin. » (*Théologie selon Platon*, liv. I, ch. II, p. 27.) Proclus ne paraît pas tenir compte ici de la discussion qui suit et il formule inexactement la doctrine de Platon. Voy. encore ci-après p. 380, note 1. — ³ Quand on dit deux êtres, on énonce deux avant êtres. Voy. ci-dessous.

dans l'Être; mais il n'était pas encore le Nombre de l'Être: car l'Être était encore un. Mais la puissance du Nombre qui existait en lui l'a divisé, et lui a fait enfanter la multitude. Le Nombre est en effet ou l'essence de l'Être ou son acte; l'Animal même et l'Intelligence sont nombre. L'Être est le nombre uni [enveloppé], et les êtres sont le nombre développé; l'Intelligence est le nombre qui se meut en soi-même et l'Animal est le nombre qui contient. Étant né de l'Un, l'Être doit être nombre comme il l'était dans l'Un⁴. C'est pourquoi [les Pythagoriciens] appelaient les idées des unités et des nombres⁵.

Tel est le Nombre essentiel [εἰσιπρόθετος ἀριθμὸς]. L'autre espèce de nombre, qu'on appelle nombre composé d'unités [συνθετός], n'est qu'une image de celui-ci. Le Nombre essentiel est contemplé dans les formes intelligibles et il concourt à les engendrer; d'un autre côté, il existe primitivement dans l'Être, et avec l'Être, et avant les êtres. C'est en lui que ceux-ci ont leur base, leur source, leur racine, leur principe⁶. En effet, l'Être a l'Un pour principe et repose en

Nombre
essentielle
comme
la base
des êtres

⁴ Au lieu des mots: ἓν ἐν τῷ ἑαυτοῦ, M. Kirchhoff lit: ἓν ἐν ἑαυτῷ, « comme l'était l'Un. » — ⁵ Les termes du texte grec sont: δύο καὶ τὰ ἄλλα ἕτερα καὶ ἑστέρα καὶ ἀριθμοί. Le sujet sous-entendu du verbe ἕτερα est évidemment εἰσιπρόθετος, comme on en peut juger par ce passage d'Olympiodore: « Il faut savoir que les Pythagoriciens admiraient ceux qui les premiers avaient trouvé les nombres, disant que ceux-ci connaissaient l'essence de l'intelligence: car ils appelaient les idées des nombres, et les idées sont dans l'intelligence. » (*Commentaire du 1^{er} Alcibiade*, x, p. 95, éd. Creuzer.) Voy. encore sur ce point Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 5; Sextus Empiricus, *Hypotyposis pyrrhoniennes*, liv. III, p. 152; Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 48. — ⁶ Il y a dans le texte: ἡμεῖς δὲ ἕνα τὸ ἓν ἐν ἑαυτῷ, καὶ πηγάς, καὶ ῥίζας, καὶ ἀρχάς. Ce sont les termes ordinairement employés par les Pythagoriciens, comme on le voit par le passage suivant de Théon de Smyrne: « Selon les anciens Pythagoriciens, les nombres sont le principe, la source et la racine de toutes choses. » (*Enchiridion in Mathematicis ad*