

lui; sans cela, il s'évanouirait'. L'Un au contraire ne repose pas sur l'Être; sinon, l'Être serait un avant de participer à l'Un; de même, ce qui participe à la Décade serait déjà décade avant de participer à la Décade.

X. Subsistant dans la multitude, l'Être est donc devenu Nombre quand il s'est éveillé à la multiplicité, parce qu'il avait déjà en lui une sorte de préformation et de représentation des êtres qu'il était prêt à produire, qu'il offrait en lui aux unités une sorte de lieu pour les choses dont elles devaient être le fondement³. Quand on dit *tant d'or* ou *tant d'autres objets*, l'Or est un, et l'on ne veut pas, du nombre faire de l'or, mais de l'or faire un nombre; c'est parce qu'on

Platonis lectionem utilis sunt expositio, II, p. 23.) Les mots source et racine se retrouvent aussi dans le serment des Pythagoriciens que nous avons cité ci-dessus, p. 371, note 1.

³ Ce passage est cité par Proclus : « Comme Plotin dit que le Nombre est antérieur à l'Animal en soi, comme il ajoute que l'Être premier tire de lui-même le Nombre, l'établissant en qualité de moyen terme entre l'Être un et l'Animal en soi, en sorte qu'il est la base et le lieu des êtres, il est nécessaire d'examiner brièvement cette théorie, etc. » (*Théologie selon Platon*, liv. IV, ch. 22, p. 231.) Voici résumé en ces termes la théorie de Plotin : « Sicut Unum antecedit Ens, ita Numerus in ipso Ente consistens antecedit entia, id est speciales ideas. Et merito super numerum, qui est in entibus numeralis, existit Numerus in suo fonte consistens : qui sane causa est per quam Ens possit in entia speciesque derivari. Per ipsum Numerum, qui est essentialis virtus et actus quidam discretivus Entis, destinatum est Ens non sistere in uno gradu, sed entia plura ex uno proficere, rursusque quot et quodis ordinibus distributa : sed ille Numerus ante entia quidem involutus est, evolutus in entibus : hic substantialis Numerus est. Numerus in genere quantitatis numeri hujus est imago. Entia quidem fundantur in Numero, Numerus in Ente, ens in Uno, ne protinus dissipetur. » — « Natura prima Entis, quum sit post Unum, necessario est prima sui origine multiplex, id est numerosa. Per hos ergo numeros ita ferme ens se habet ad entia, id est, ideas, sicut plerique tradunt materiam, per inchoationes formarum secum genitas, se ad formas habere. » (Ficin.)

possède déjà le nombre qu'on cherche à l'appliquer à l'Or, afin d'en déterminer la quantité. Si les êtres étaient antérieurs au Nombre, et que le Nombre fût contemplé en eux quand la puissance qui nombre parcourt les objets à nombre, le Nombre des êtres, tel qu'il est, serait accidentel au lieu d'être déterminé par avance. S'il n'en est pas ainsi, c'est que le Nombre, précédant les êtres, détermine combien il en doit exister; c'est-à-dire que, par cela seul que le Nombre existe primitivement, les êtres qui sont produits subissent la condition d'être *tant*, et chacun d'eux participe de l'Un pour être un. Or tout être vient de l'Être parce que l'Être est être par lui-même; de même, l'Un est un par lui-même. Si chaque être est un, et que la multitude des êtres pris ensemble soit l'un qui se trouve en eux, ils sont un comme la triade est une, et tous les êtres sont ainsi un, non comme l'est la monade, mais comme l'est un mille ou tout autre nombre. Celui qui, en nombrant des choses produites, énonce qu'il y en a mille prétend ne faire qu'énoncer ce que lui disent les choses, comme s'il indiquait leurs couleurs, tandis qu'il ne fait réellement qu'exprimer une conception de sa raison; sans elle, il ne saurait pas quelle multitude il y a. Pourquoi parle-t-il donc ainsi? C'est qu'il sait nombre; or il le sait s'il connaît le nombre, et il ne connaît le nombre que si le nombre existe. Mais ignorer ce qu'est le nombre, du moins sous le rapport de la quantité, ce serait ridicule, impossible même.

Quand on parle de biens, ou l'on désigne les objets qui sont tels par eux-mêmes, ou l'on affirme que le bien est leur attribut. Si l'on désigne les biens du premier ordre¹, on parle de la première hypostase (*ἡ πρώτη ὑπόστασις*); si l'on désigne les choses dont le bien est l'attribut, il faut qu'il existe une nature du bien qui leur soit attribuée, ou qui produise en elles ce caractère, ou qui soit le Bien même, ou

¹ Voy. *Enn.* I, liv. viii, § 2; t. I, p. 119.

qui, engendrant le bien, demeure cependant en sa propre nature. De même, quand au sujet des êtres on parle de *décade*, ou l'on désigne la Décade en soi, ou bien, si l'on désigne les choses dont la décade est attribut, on est forcé de reconnaître qu'il y a une Décade en soi, qui a pour essence d'être décade. Il en résulte que, si l'on donne à des êtres le nom de décade, ou ces êtres sont la Décade en soi, ou bien ils ont au-dessus d'eux une autre décade dont l'essence est d'être la Décade en soi.

En général, toute chose qui est affirmée d'un objet, ou lui vient d'ailleurs ou est son acte. Si par sa nature elle n'est pas tantôt présente et tantôt absente, si elle est toujours présente, elle est une essence quand l'objet est lui-même essence. Si l'on refuse de la reconnaître pour une essence, on accordera du moins qu'elle fait partie des êtres, qu'elle est un être. Or, si l'objet peut être conçu sans la chose qui est son acte, cette chose existe néanmoins en même temps que lui, quoique dans la pensée elle puisse être conçue après lui. Si l'objet ne peut être conçu sans cette chose, comme *homme* ne peut être conçu sans *un*, en ce cas *un* n'est pas postérieur à *homme*, mais il existe en même temps que lui, ou même avant lui, puisque c'est par lui que l'homme subsiste. Quant à nous, nous reconnaissons l'Un et le Nombre comme antérieurs [à l'Être un et aux êtres].

¹ Ficin commente Plotin en ces termes : « Esse numerus ante » entia patet, quia, si Numerus ad entia deinceps jam posita consideratur, easi quodam contigerit numerosa distinctio entium atque » ordo. Præterea, sicut omnia per aliud entia ad ipsum per se Entis » referuntur, sic quolibet per aliud unum ad ipsum reducitur per » se Unum; ipsum vero per se Unum non potest esse sub Ente : » alioquin esset necessario multiplex, scilicet ex natura Entis et » adita proprietate compositum; non igitur ipsum foret simpliciter Unum. Entis igitur est sub Uno, similiter entia sub Numero » disponuntur; nam et super numerum qui est in entibus, existit » ipse per se existens ante entia Numerus. Denique in ratione speciei uniuscujusque formali necessario includitur unitas atque nu-

XI. Mais, dira-t-on peut-être, la *décade* n'est autre chose que dix unités. — Si l'on accorde que l'un existe, pourquoi ne pas reconnaître aussi l'existence de *die* unités? Puisque l'unité suprême (l'unité de l'Être premier) possède l'existence, pourquoi n'en serait-il pas de même des autres unités [des unités complexes qui se trouvent chacune dans un des êtres]? Il ne faut pas supposer que l'unité suprême soit liée à un seul être : car dans ce cas chacun des autres êtres ne serait plus un. S'il faut que chacun des autres êtres soit un, l'un est commun à tous les êtres : c'est là cette nature unique qui s'affirme des êtres multiples et qui doit, comme nous l'avons expliqué, subsister en soi [dans l'Être premier] avant l'un qui est dans les êtres multiples.

» merus : unitas, inquam, quoniam in primo sui signo species » indistincta per unitatem est a seipsa, et distincta pariter a quo- » libet alio; numerus, inquam, quoniam species communi in se » naturam habet eam proprietate conjunctam. Hinc sane conjici- » mus Unitatem atque Numerum omnes precedere rerum species, » quandoquidem formales omnium rationes in unitate numeroque » consistunt. »

² Ficin commente la pensée de Plotin en ces termes : « Quod- » cunque ens perceperis, sive sensibile, sive quomodolibet intelli- » gibile, vel ideale, de hoc singulatum predicatur unum. Unum » ergo quum communitur sit in singulis, nulli penitus est additum; » imo et super unum quod est in alio, id est in Ente, atque in hujus » opposito, id est in multitudine entium, profecto Unum extra » aliud » multitudinem per se existit. Neque vero hic de ipso » Uno, quod est primo Ente superius, proprie loquimur, sed de » Uno quod, in Ente primo naturaliter eigen, ante entium idea- » rumque multitudinem suo quodam ordine regnat : in quo quidem » Uno sunt unitates omnes, atque ex eis numeri certi antecedentes » ideas, et de ideis pariter prædicabiles; in eo vero hoc ipsum Entis » unum ipse pariter unitates existit. Natura igitur Entis, unitatis » his fecunda quasi seminibus, jam ideas parit, numeris deinceps eas » minoribus majoribusve componens, similiter et que ideis inferiora » nascuntur. Nisi enim certis numerorum proportionibus fecunditas » Entis, tum penes se ipsam, tum extra, progreditur, aut nihil » nascitur usquam, aut omnia temere et inordinata contingunt. »

Comme l'unité est vue dans tel être, puis dans tel autre encore, si la seconde unité subsiste aussi, l'unité suprême [de l'Être premier] ne possédera pas seule l'existence, et il y aura ainsi une multitude d'unités [comme il y a une multitude d'êtres]. Si l'on n'admet que l'existence de l'unité première, celle-ci existera dans l'Être en soi ou bien dans l'Un en soi. Si elle existe dans l'Être en soi, les autres unités [qui existent dans les autres êtres] seront alors homonymes et ne se trouveront plus subordonnées à l'unité première; ou bien le Nombre sera composé d'unités dissemblables, et les unités différeront les unes des autres en tant qu'unités. Si l'unité première existe déjà dans l'Un en soi, quel besoin l'Un en soi aura-t-il de cette unité pour être un? Si tout cela est impossible, il faut reconnaître l'existence de l'Un qui est purement et simplement un, qui est indépendant de tous les autres êtres par son essence, qui est nommé l'Un par excellence et conçu comme tel. Si l'Un existe là-haut sans objet qu'on nomme un, pourquoi ne subsisterait-il pas aussi là-haut un autre un [l'un de l'Être premier]? Pourquoi tous les êtres, étant un chacun séparément, ne constitueraient-ils pas une multitude d'unités, qui fussent l'un-multiple? Comme la nature [de l'Être premier] engendre, ou plutôt comme elle a [de toute éternité] engendré, ou du moins ne s'est pas bornée à une des choses qu'elle a engendrées, rendant ainsi l'un [de l'Être premier] en quelque sorte continu, si elle circonscrit [ce qu'elle produit] et qu'elle s'arrête promptement dans sa procession, elle engendre les petits nombres; si elle s'avance plus loin, en se mouvant non dans des choses étrangères, mais en elle-même, elle engendre les grands nombres. Elle met ainsi chaque pluralité et chaque être en harmonie avec chaque nombre, sachant bien que, si les êtres n'étaient pas chacun en harmonie avec un nombre, ou ils n'existeraient pas, ou bien ils n'auraient ni proportion, ni mesure, ni raison.

XII. L'un (τὸ ἓν) et l'unité (ἡ ἕνότης), dira-t-on, n'ont point d'existence. Partout l'un est quelque chose d'un. Il n'y a là qu'une simple modification éprouvée par notre âme en présence de chaque être. — Qui empêche alors de soutenir également que, lorsqu'on affirme l'être, il n'y a là qu'une simple modification de notre âme, que l'être n'est absolument rien? Si l'on admet que l'être existe parce qu'il excite et frappe notre âme qui se le représente alors, nous voyons que l'âme est également frappée par l'un et se le représente. Il faut en outre demander [à l'auteur de l'objection] si cette modification ou cette conception de notre âme nous apparaît comme étant unité ou comme étant multitude. Bien plus, nous disons quelquefois qu'un objet n'est pas un : évidemment nous ne tirons pas alors de l'objet la notion de l'un, puisque nous affirmions que l'un n'est pas en lui. Nous avons donc l'un en nous, et cet un est en nous sans l'objet qui est appelé quelque chose d'un.

Mais, objectera-t-on, si nous avons l'un en notre âme, c'est que nous recevons de l'objet extérieur une notion et une image, qui est une conception fournie par cet objet.

Comme les philosophes qui professent cette opinion font une seule espèce de l'un et du nombre, qu'ils ne leur accordent point d'autre existence [que d'être conçus

* C'est la doctrine d'Aristote : « Ce qui prouve que l'unité signifie, sous un point de vue, la même chose que l'être, c'est qu'elle accompagne comme l'être toutes les catégories, et, comme lui, ne réside en particulier dans aucune d'elles, ni dans l'essence, ni dans la qualité, pour prendre des exemples; c'est qu'ensuite il n'y a rien de plus dans l'expression quand on dit : un homme, que quand on dit : homme; de la même manière que l'être ne signifie pas autre chose que substance, ou qualité, ou quantité; c'est qu'enfin l'unité, dans son essence, c'est l'individualité même » (*Métaphysique*, liv. X, ch. 2; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 127.) Voy. aussi le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité ci-dessus, p. 220, note 2.

*Objection
contre l'ab-
straction
et l'unité*

par notre âme], si toutefois ils leur accordent un mode quelconque d'existence, c'est le moment d'examiner leur opinion¹. Ils disent donc que la notion ou la conception que nous avons de l'un et du nombre nous vient des objets mêmes, est une notion *a posteriori* comme les notions de *cela*², de *quelque chose*, de *foule*, de *flotte*, d'*armée*, de *multitude* : car, de même que la multitude n'est rien sans les objets multiples, ni la fête sans les hommes qui sont rassemblés et célèbrent la cérémonie religieuse, de même l'un n'est rien sans un objet un, quand nous affirmons l'un en le concevant seul, abstraction faite de tout le reste. Les partisans de cette opinion citeront beaucoup d'exemples du même genre, comme le *côté droit*, le *haut*, et leurs contraires. Quelle réalité en effet [pour parler comme eux] le côté droit a-t-il en dehors de ce qu'une personne se tient ou est assise ici, et une autre là³? Il en est de même du haut : le haut désigne de préférence telle partie de l'univers, et la bas telle autre partie⁴.

A cette argumentation nous répondrons d'abord qu'il y a un certain mode d'existence dans les choses mêmes dont on vient de parler, mais que ce mode d'existence n'est point identique dans toutes ces choses⁵, si on les considère soit les unes par rapport aux autres, soit chacune par rapport à l'un qui est dans toutes. Ensuite, nous allons réfuter un à un les arguments qui nous sont opposés.

XIII. D'abord, comment est-il raisonnable de soutenir que la notion du sujet *un* nous vient du sujet même [qui est en], de l'homme visible, par exemple, ou d'un autre animal,

¹ Les philosophes dont Plotin expose ici l'opinion sont évidemment les Péripatéticiens, probablement ceux qui avaient commenté la *Métaphysique* d'Aristote et dont Plotin faisait lire les écrits dans son école. — ² Voy. ci-après la fin du § 13, p. 389. — ³ Voy. ci-dessus liv. 1, § 6, p. 161. — ⁴ Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 271, note 1. — ⁵ Sur les *relatifs*. Voy. ci-dessus liv. 1, § 7, p. 162.

ou même d'une pierre? Évidemment, autre chose est l'homme visible, autre chose l'un, qu'on ne saurait identifier avec lui [comme on le prétend¹] : sans cela, l'entendement n'affirmerait pas l'un du *non-homme*. Ensuite, de même que pour le côté droit et les autres choses semblables l'entendement n'opère pas sur le vide, mais voit une différence de position quand il nous dit que tel objet est ici et que tel autre est là²; de même, il voit aussi quelque chose quand il dit qu'un objet est *un* : car il n'éprouve point là une affection qui soit vaine, et il n'affirme pas l'un sans fondement. Il ne faut pas croire que l'entendement dise que l'objet est un parce qu'il voit qu'il est seul et qu'il n'y en a pas un autre : car, en disant qu'il n'y en a pas un autre, l'entendement affirme implicitement que l'autre est un. Ensuite, les notions d'autre et de différent sont des notions postérieures à celle de l'un : si l'entendement ne s'élevait pas à l'un, il n'affirmerait point l'autre ni le différent; quand il affirme qu'un objet est seul, il dit : Il y a un seul objet ; il affirme donc un avant seul. En outre, l'entendement qui affirme est lui-même un être un avant d'affirmer l'un d'un autre être, et l'être dont il parle est également un avant que l'entendement affirme ou conçoive quelque chose sur lui. Il faut que cet être soit un ou plusieurs : s'il est plusieurs, l'un est nécessairement antérieur, puisque, quand l'entendement affirme qu'il y a pluralité, il affirme évidemment qu'il y a plus d'un ; de même, quand il dit qu'une armée est une multitude, il conçoit les soldats ordonnés en un corps. Par ce dernier exemple, on voit que l'entendement [en disant un corps] ne laisse pas la multitude rester multitude, et qu'il manifeste ainsi l'existence de l'un : car, soit en donnant³ à la multitude l'un

¹ Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus, p. 385, note 1. — ² Voy. ci-dessus liv. 1, § 7, p. 162. — ³ Nous lisons avec Greuzer et avec Kirchhoff *ε-δ-ε-ζ-η-θ* au lieu de *ε-δ-ε-ζ-η*, qui ne nous paraît pas donner un sens satisfaisant.

qu'elle n'a pas, soit en découvrant rapidement l'un dans l'arrangement [qui fait de la multitude un corps], l'entendement ramène la multitude à l'un. Il ne se trompe pas ici à l'égard de l'un, pas plus que lorsqu'il dit d'un bâtiment formé d'une multitude de pierres qu'il est un; un bâtiment est d'ailleurs plus un qu'une armée¹. Si l'un est à un plus haut degré dans ce qui est continu, et à un plus haut degré encore dans ce qui n'est pas divisible², évidemment cela n'a lieu que parce que l'un a une nature réelle et possède l'existence : car il n'y a pas de plus et de moins dans ce qui n'existe pas.

De même que, lorsque nous affirmions l'existence substantielle de chaque chose sensible comme de chaque chose intelligible, nous l'affirmons cependant à un plus haut degré des choses intelligibles, attribuant ainsi un plus haut degré de substantialité aux êtres [véritables qu'aux substances sensibles] et aux substances sensibles qu'aux autres genres [de l'être sensible]; de même, voyant clairement l'un dans les êtres sensibles et à un plus haut degré encore dans les êtres intelligibles, nous reconnaissons que l'un existe dans tous ses modes et nous les rapportons tous à l'Un en soi. En outre, de même que la substance et l'existence ne sont rien de sensible quoique les choses sensibles y participent, de même l'un, quoiqu'il se trouve par participation dans les choses sensibles, n'en est pas moins un intelligible. L'entendement le saisit par une conception intellectuelle : en voyant une chose [qui est sensible], il en conçoit aussi une autre qu'il ne voit pas [parce qu'elle est intelligible]; il

¹ Voy. ci-après le livre IX, § 2. — ² « Voici les quatre modes de l'unité : *continuité naturelle* (ἐν συνεχίᾳ φύσει), *ensemble* (ἐν ὄσῳ), *individu* (ἐν κατ' ἰσχύρι), *unicel* (ἐν κατ' ὄσῳ). Et ce qui constitue l'unité dans tous les cas, c'est l'indivisibilité du mouvement pour certains êtres, et pour les autres l'indivisibilité de la pensée ou de la notion, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. X, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 119.)

connaissait donc cette chose d'avance; s'il la connaissait d'avance, il était donc cette chose, il était identique à ce dont il affirme l'existence. Quand il dit : *un certain* objet, il affirme l'un, comme lorsqu'il parle de *certain* objets, il dit qu'ils sont *deux* ou *plusieurs*. Si donc on ne peut concevoir quelque objet que ce soit sans un, ou deux, ou un autre nombre, on ne saurait soutenir que la chose sans laquelle on ne peut rien affirmer ni concevoir n'existe en aucune manière. Nous ne pouvons en effet refuser l'existence à la chose sans l'existence de laquelle nous ne saurions rien affirmer ni concevoir. Or, ce qui est partout nécessaire pour parler et pour concevoir doit être antérieur à la parole et à la conception, afin de concourir à leur production. Si de plus cette chose est nécessaire à l'existence de chaque être (car il n'y a point d'être qui ne soit un), elle est antérieure à l'essence et elle l'engendre. C'est pourquoi on dit : *un être*, au lieu d'énoncer d'abord *être*, puis *un* : car dans l'être il faut qu'il y ait *un* pour qu'il y ait *plusieurs*; mais [la réciproque n'a pas lieu] l'un ne contient pas l'être, à moins qu'il ne le produise lui-même en s'appliquant à l'engendrer. De même, le mot *cela* [employé pour désigner un objet] n'est pas un mot dénué de sens : car, au lieu de nommer l'objet, il énonce son existence, sa présence, son essence ou quelque autre de ses manières d'être. Le mot *cela* n'exprime donc pas une chose sans réalité, il n'énonce pas une conception vide, mais il désigne l'objet comme pourrait le faire le nom propre.

XIV. Quant à ceux qui de l'un font un relatif, on peut leur répondre que l'un ne saurait perdre sa nature propre par suite de l'affection qu'un autre être éprouve sans qu'il soit lui-même affecté. Pour qu'il cesse d'être un, il faut qu'il éprouve la privation de l'unité en se divisant en deux ou plusieurs. Si, étant divisée, une masse devient deux sans être détruite en tant que masse, évidemment il y avait en elle outre le sujet l'unité, et elle l'a perdue parce que

l'unité a été détruite par la division. Or cette même chose qui tantôt est présente et tantôt disparaît, nous devons la mettre au nombre des êtres partout où elle se trouve, et reconnaître que, bien qu'elle puisse être un accident des autres objets, elle existe néanmoins par elle-même, soit qu'elle se manifeste dans les êtres sensibles, soit qu'elle se trouve dans les êtres intelligibles; elle n'est qu'un accident dans les êtres postérieurs [les êtres sensibles], mais elle existe en soi dans les êtres intelligibles, surtout dans l'Être premier, puisqu'il est d'abord un, puis être.

Si l'on dit que, sans rien éprouver lui-même, l'un, par la simple addition d'une autre chose, n'est plus un, mais devient deux, on tombe dans l'erreur¹: car l'un n'est pas devenu deux, pas plus que ce qui lui a été ajouté ou ce à quoi il a été ajouté; chacun d'eux demeure un, tel qu'il était, mais deux est affirmé de leur ensemble, et un de chacun d'eux pris séparément. Deux n'est donc point par sa nature une relation, non plus que la *dyade*². Si la dyade consistait dans la réunion [de deux objets], et qu'être réunis fût identique à faire deux, en ce cas la réunion constituerait deux, ainsi que la dyade. Or la dyade nous apparaît également dans un état contraire [à celui de la réunion de deux objets]: car deux peut être produit par la division d'un seul objet. Deux n'est donc ni réunion ni division, comme il le

¹ Plotin essaie de réfuter ici la polémique d'Aristote contre la doctrine des nombres: « Que les unités ne diffèrent pas ou qu'elles diffèrent toutes entre elles, il faut nécessairement que les nombres se forment par addition; ainsi le nombre deux résultera de l'unité jointe à une autre unité; le nombre trois, du nombre deux accru d'une autre unité, et de même pour le nombre quatre. » D'après cela, il est impossible que les nombres soient produits, comme on le dit, par la dyade et l'unité. La dyade, en effet, est une partie du nombre trois, celui-ci du nombre quatre, et de même pour les nombres suivants, etc. » (*Métaphysique*, liv. XIII, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 267.) — ² « Comment se fait-il que la dyade soit une nature particulière en dehors des deux unités, la

faudrait pour qu'il fût une relation. Le même raisonnement s'applique à tout nombre: car, lorsque c'est une relation qui engendre une chose, il est impossible que la relation contraire engendre la même chose et par conséquent que cette chose elle-même soit la relation.

Quelle est donc la cause principale [en vertu de laquelle les objets participent aux nombres]? Un être est un par la présence de l'un, et deux par la présence de la *dyade*, comme il est blanc par la présence de la blancheur, beau par celle du beau, et juste par celle du juste. Si l'on n'admet point cela, on sera réduit à soutenir que le blanc, le beau, le juste ne sont rien de réel, mais n'ont pour causes que de simples relations; que le juste consiste dans telle relation avec tel ou tel être; que le beau n'a pas d'autre fondement que l'affection que nous éprouvons, que l'objet qui paraît beau n'a, soit par sa nature, soit par emprunt, rien qui soit capable de produire cette affection. Quand vous voyez un objet qui est un et que vous appelez un, il est en même temps grand, beau, et susceptible de recevoir une foule d'autres qualifications. Or, pourquoi l'un ne serait-il pas dans l'objet comme le grand et la grandeur, le doux et l'amer, ainsi que les autres qualités? On n'a point le droit d'admettre que la qualité, quelle qu'elle soit, fait partie du nombre des êtres, tandis que la quantité en serait exclue, ni que la quantité continue est quantité, tandis que

« triade en dehors des trois unités? car, ou bien l'un participe de l'autre, comme l'homme blanc participe du blanc et de l'homme, quoiqu'il soit distinct de l'un et de l'autre; ou bien l'un sera une différence de l'autre: ainsi il y a l'homme indépendamment de l'animal et du bipède. Ensuite, il y a unité par contact, unité par mélange, unité par position; mais aucun de ces modes se con- vient aux unités qui composent la dyade ou la triade. Mais de même que deux hommes ne sont pas un objet, un indépendamment des deux individus, de même nécessairement aussi pour les unités. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XIII, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 269.)

la quantité discrète ne serait point quantité; et cela d'autant moins que la quantité continue est mesurée par la quantité discrète. Ainsi, de même qu'un objet est grand par la présence de la grandeur, de même il est un par celle de l'un, il est deux par celle de la dyade, [dix par celle de la décade]¹, etc.

Si l'on demande comment s'opère la participation des choses à l'un et aux nombres, nous répondrons que cette question se rattache à la question générale de la participation des choses aux formes intelligibles. Du reste, il faut admettre que la décade se présente sous des aspects divers selon qu'on la considère comme existant soit dans les quantités discrètes, soit dans les quantités continues, soit dans tant de grandes forces ramenées à l'unité, soit enfin dans les intelligibles auxquels on s'élève ensuite. C'est en eux en effet qu'on trouve les nombres véritables² (*ἀριθμοὶ αἱ*

¹ « S'il n'est pas possible que rien de ce qui est universel soit substance, comme nous l'avons dit en traitant de la substance et de l'être; si l'universel n'a même pas une existence substantielle, une et déterminée, en dehors de la multiplicité des choses (car l'universel est commun à tous les êtres); si enfin il n'est qu'un attribut, évidemment l'unité, elle non plus, n'est pas une substance: car l'être et l'unité sont, par excellence, l'attribut universel. Ainsi donc, d'un côté les universaux ne sont pas des natures et des substances indépendantes des êtres particuliers; et de l'autre, l'unité, pas plus que l'être, et par les mêmes raisons, ne peut être ni un genre, ni la substance universelle des choses. D'ailleurs, l'unité doit se dire également de tous les êtres... Dans les modifications, dans les qualités, dans le mouvement, il y a toujours un nombre et une unité; le nombre est un nombre de choses particulières, et l'unité est un objet particulier, mais n'est pas elle-même la substance de cet objet. Les essences sont nécessairement dans le même cas: car cette observation s'applique également à tous les êtres. On voit alors que l'unité est dans chaque genre une nature particulière, et que l'unité n'est elle-même la nature de quoi que ce soit. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. X, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 126.) — Voy. le passage du *Parménide* de Platon cité ci-dessus, p. 370, note 1.

ἀριθμοί), qui, au lieu d'être considérés dans d'autres êtres, existent en eux-mêmes: telle est la Décade en soi (*σὺν ἑαυτῇ*), qui existe par elle-même, au lieu d'être simplement une décade composée de quelques intelligibles³.

XV. Revenons maintenant à ce que nous avons dit en commençant. L'Être universel et véritable est Être, Intelligence et Animal parfait; il est en même temps tous les animaux. Notre univers, qui est aussi un animal, imite par son unité, autant qu'il le peut, l'unité de l'Animal parfait: je dis autant qu'il le peut, parce que par sa nature le monde sensible s'est écarté de l'unité du monde intelligible; sinon, il ne serait pas le monde sensible. Il faut en outre que l'Animal universel soit le Nombre universel: car s'il n'était pas un nombre parfait, il lui manquerait quelque nombre; et, s'il ne contenait pas le nombre total des animaux, il ne serait pas l'Animal parfait. Le Nombre existe donc avant tout animal et avant l'Animal universel. L'homme et les autres animaux sont dans le

³ Sur la Décade, Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. XIII, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 368. Ficin commente la théorie de Platon en ces termes: « Signum, quod primum Ens prius quodammodo unum existit quam ens, inde sumitur quia singula prius amittunt unitatem propriam essentialemque, mox essentiali, quasi unitas sit essentialis, in rebus vero corporibus accidentalibus, atque in his quoque incorporum quiddam est potius quam corpus, atque ita unitatis tanquam naturae eadem presentia quodlibet evadit unum, sicut eujuslibet qualitas presentia qualem. Similiter quod aliqua duo sint non proprie causa est mutua propinquatio: non est segregatio interdum, id est divisio, ad idem conferre videtur; sed participatio dicitur, quae et ipsa est quilibet numerus ita est species per se quaedam, sicut qualitas atque quantitas; imo magis quam continua quantitas, quae per numerum mensuratur. Sunt ergo sex numerorum gradus deinceps positus: primus in primo Ente super ideas, secundus ideis ingentibus, tertius in substantiis incorporeis, quartus in ejusmodi viribus, quintus in corporibus apte connexis, sextus in corporibus quasi divisis. »

monde intelligible, en tant qu'ils sont animaux et que le monde intelligible est l'Animal universel : car l'homme, même ici-bas, est une partie de l'Animal, en tant qu'il est lui-même animal et que l'Animal est universel; les autres animaux sont également dans l'Animal, en tant que chacun d'eux est animal.

De même, l'Intelligence, en tant qu'Intelligence, contient toutes les intelligences individuelles en qualité de parties¹; or celles-ci forment un nombre; par conséquent, le nombre qui est dans l'Intelligence n'occupe pas le premier degré. En tant que le nombre est dans l'Intelligence, il est égal à la quantité des *actes* de l'Intelligence; or, ces actes sont la sagesse, la justice, et les autres vertus, enfin la science et toutes les essences dont la possession fait de l'Intelligence l'Intelligence véritable. Comment donc [si la science existe dans l'Intelligence] se peut-il qu'elle ne soit pas là dans un principe autre qu'elle-même? C'est que, dans l'Intelligence, ce qui sait, ce qui est, et la science sont une seule et même chose; et il en est de même en elle pour tout le reste. C'est pourquoi chaque essence existe au premier degré dans l'Intelligence; en elle la justice, par exemple, n'est pas un accident, quoiqu'elle soit un accident dans l'âme, en tant qu'âme; car les intelligibles sont en puissance dans l'âme [tant qu'elle demeure simplement âme], et ils sont en acte quand l'âme s'élève à l'Intelligence et habite avec elle².

Outre l'Intelligence, et antérieurement à elle, existe l'Être; il contient le Nombre, avec lequel il engendre les êtres; car il les engendre en se mouvant selon le Nombre³, consti-

¹ Voy. *Enn.* IV, liv. VIII, § 3; I, II, p. 482. — ² Voy. *Enn.* IV, liv. IV, § 5; I, II, p. 337. — ³ « Mundus ille divinus ideo perfectum » Animal est, quia universum jam possidet numerum animalium.
 « Talem vero animalium numerum habet, quia Numerum ipsum » simpliciter universum habet. Illic igitur ipse simpliciter Numerus, tum animalia omnia, tum perfectionem illius mundi præ-

tuant ainsi les nombres avant de donner l'existence aux êtres, de même que l'unité [de l'Être] précède l'existence de l'Être et le relie au Premier [à l'Un absolu]. Les nombres ne relient point les autres choses au Premier : il suffit que l'Être lui soit relié, parce que l'Être, en devenant Nombre, rattache à lui-même tous les êtres. S'il est divisé, ce n'est pas en tant qu'il est un [car son unité est permanente]; mais, s'étant divisé conformément à sa nature en autant de choses qu'il l'a voulu, il a vu en combien de choses il s'était divisé, et par là il a engendré le Nombre qui existe en lui : car il s'est divisé en vertu des puissances du Nombre, et il a engendré autant d'êtres que le Nombre le comportait.

Le Nombre premier et véritable est donc la source et le principe de l'existence pour les êtres. C'est pourquoi, même ici-bas, la génération de chaque chose est réglée par des nombres⁴, et, avec un nombre différent, c'est une autre chose qui est engendrée, ou rien ne peut plus être engendré. Tels sont les nombres premiers, en tant qu'ils peuvent être nombrés. Quant aux nombres qui subsistent dans les autres choses, ils ont deux rôles : en tant qu'ils précèdent des premiers, ils peuvent être nombrés; en tant qu'ils sont au-dessous d'eux, ils mesurent les autres choses, ils servent à nombrer et les nombres et les choses qui peuvent

» cedit. Parit enim omniformes in se ideas, suo videlicet quodam » motu; motu, inquam, numeroso; alioquin varia minime gene- » raret; nempe Ens ipsum in se concipit entia, se ipsum duntaxat » in ea multiplicando. Quum vero non multiplicet seipsum nisi » virtute Numeri, merito ille entia Numerus antecedit, sicut Unum » est Ente superioris. Denique, quemadmodum Luna supernæ quidem » uniformi lumine Solem suscipit, subter vero difformi lumine dif- » formia generat; sic Ens primum unitate sua tanquam vertice » ipsum simpliciter Unum aspicit, Numero autem mox comitante, » entia numerosa speciesque profert. » (Ficin.)

¹ Voy. ci-dessus p. 379, note 3. — ² Voy. ci-dessus *Enn.* V, liv. VII, § 3, p. 106.

être nombrées. Comment pourrait-on en effet dire dix si ce n'est à l'aide des nombres qu'on a en soi?

XVI. Ces nombres, nous dira-t-on, que vous appelez *nombres premiers et véritables*, où les placez-vous et à quel genre d'êtres les rapportez-vous? Tous les philosophes¹ placent les nombres dans le genre de la quantité. Vous-même vous avez précédemment fait mention de la quantité, et vous avez placé au nombre des êtres la quantité discrète aussi bien que la quantité continue². Maintenant vous nous dites que ces nombres font partie des êtres premiers, et vous ajoutez qu'il y a en outre d'autres nombres qui servent à nombrer. Dites-nous donc comment vous arrangez ces choses : car elles donnent lieu à plusieurs questions. L'un qui se trouve dans les êtres sensibles est-il une quantité? ou bien l'un est-il quantité quand il est répété, tandis que, considéré seul et en lui-même, il est le principe de la quantité, mais non une quantité? En outre, si l'un est le principe de la quantité, a-t-il la même nature qu'elle ou bien a-t-il une nature différente? Voilà autant de points que vous devez nous éclaircir.

Nous allons répondre à ces questions, et voici par quoi nous croyons devoir commencer.

Quand, considérant des objets visibles (car c'est par eux que nous devons débiter), quand, dis-je, prenant un être avec un autre être, un homme et un chien par exemple, ou deux hommes ensemble, vous dites qu'ils font *deux*, ou bien, quand, prenant un plus grand nombre d'hommes, vous dites qu'ils sont *dix* et qu'ils forment une *décade*, ce nombre ne constitue pas une substance ni un accident des choses sensibles : c'est purement et simplement une quantité; en divisant cette décade par l'unité et en faisant de ses

¹ Il s'agit ici principalement d'Aristote, à la doctrine duquel cette objection est évidemment empruntée. — ² Voy. ci-dessus liv. III, § 13, p. 271.

parties des unités, vous obtenez et vous constituez le principe de la quantité [l'unité]: car une unité tirée ainsi d'une décade n'est pas l'Un en soi.

Mais quand vous dites que l'homme même pris en soi est un nombre, une *dyade* par exemple, parce qu'il est *animal et raisonnable*, il n'y a plus ici un simple mode : car, en tant que vous raisonnez et que vous comptez, vous produisez une quantité; mais en tant qu'il y a ici deux choses [animal et raisonnable] et que chacune d'elles est une, comme chacune d'elles complète l'essence [de l'homme] et possède l'unité, vous énoncez une autre espèce de nombre, le *nombre essentiel* [*ἰσχυρὸς ἀριθμὸς*]. Ici la dyade n'est pas postérieure aux choses; elle ne se borne pas à énoncer une quantité qui est extérieure à l'être; elle énonce ce qui est dans l'essence même de cet être et en contient la nature.

En effet, ce n'est pas vous qui ici-bas produisez le nombre quand vous parcourez par la raison discursive des choses qui existent par elles-mêmes et qui ne doivent pas leur existence à ce que vous les comptez : car vous n'ajoutez rien à l'essence d'un homme en le nombrant avec un autre. Il n'y a pas là une unité comme dans un chœur. Quand vous dites : *dix hommes*, *dix* n'existe qu'en vous qui comptez; on ne saurait avancer que *dix* existe dans les dix hommes que vous comptez, puisque ces hommes ne sont pas coordonnés de manière à former une unité; c'est vous qui produisez vous-même *dix* en nombrant cette décade et en en faisant une quantité. Mais quand vous dites : un chœur, une armée, il y a là quelque chose qui existe et en dehors de ces objets et en vous¹. Comment donc faut-il entendre que le nombre existe en vous? Le nombre qui est en vous avant que vous comptiez à un autre mode d'existence [que le nombre que vous produisez en nombrant]. Quant au nombre qui se manifeste dans les objets extérieurs

¹ Voy. ci-après liv. IX, § 1.

et se rapporte à celui qui est en vous, il constitue un acte des nombres essentiels ou il est conforme aux nombres essentiels : car en nombrant vous produisez un nombre, et par cet acte vous donnez l'existence à la quantité, comme en marchant vous donnez l'existence au mouvement.

En quel sens donc le nombre qui est en nous [avant que nous nombrions] a-t-il un autre mode d'existence [que celui que nous produisons en nombrant]? — C'est qu'il est le *nombre constitutif de notre essence*, laquelle, dit Platon, participe du nombre et de l'harmonie, est un nombre et une harmonie : car l'âme, est-il dit, n'est ni un corps, ni une étendue ; elle est donc un nombre, puisqu'elle est une essence¹. Le nombre du corps est une essence de la même nature que le corps ; le nombre de l'âme consiste dans des essences qui sont incorporelles comme les âmes². Enfin, pour les intelligibles, si l'Animal même est pluralité, s'il est une *triade*, la triade qui subsiste dans l'Animal est essentielle. Quant à la triade qui subsiste, non dans l'Animal, mais dans l'Être, elle est le principe de l'essence. Si vous nombrerez l'Animal et le Beau, chacun des deux est

¹ Platon ne cite pas ici Platon textuellement ; il se borne à faire allusion au célèbre passage du *Timée* (p. 35, éd. H. Étienne) dans lequel est décrite la formation de l'âme. Les opinions professées dans ce point par les Platoniciens ont été résumées par Jamblique dans son *Traité de l'Âme*, § II (Foy. la traduction de ce passage important dans notre tome II, p. 225-229). Voici commente notre auteur en ces termes : « Essentialis quoque numerus est in anima, « ex pluribus videlicet suapte natura harmonice constituta ; essentia- « bus in Mentē divina numeris, tum idearum inter se serie certa dis- « positarum, tum etiam partium in quavis idea suarum, tum deniq- « ue super ideas Numerus ipse simpliciter. » Macrobie affirme que les Pythagoriciens regardaient la *triade* comme l'essence de l'âme humaine : « Ternarius vero assignat animam tribus suis « partibus absolutam, quarum prima est ratio, quam *λογιστικόν* « appellant, secunda *αιμοσύνη*, quam *ὑπολογιστικόν* vocant, tertia *ἡσυχία* « dicitur, quam *ἰσχυροσύνη* nuncupatur. » *Commentaire du Songe de Scipion*, liv. I, ch. 5.) — Foy. *Enn. III*, liv. vi, § 1 ; t. II, p. 125.

en soi une unité ; mais [en les nombrant] vous engendrez en vous le nombre, vous concevez une certaine quantité, la *dyade*. Si vous dites [comme les Pythagoriciens] que la vertu est une *tétrade*, elle est une *tétrade* en tant que ses parties [la justice, la prudence, le courage, la tempérance³] concourent à former une unité ; vous pouvez ajouter que cette *tétrade* est une unité, en tant qu'elle est une espèce de substance ; quant à vous, vous rapprochez cette *tétrade* de celle qui est en vous⁴.

XVII. En quel sens peut-on dire qu'un nombre est infini⁵ ? car les raisons que vous venez d'exposer conduisent à admettre que tout nombre est limité. — Cette conclusion est juste : car il est contraire à la nature du nombre d'être infini. — Pourquoi donc dit-on souvent qu'un nombre est infini ? Est-ce dans le sens où l'on dit qu'une ligne est infinie ? — Si nous disons qu'une ligne est infinie, ce n'est point qu'il y ait réellement une ligne de cette espèce, c'est pour faire concevoir une ligne aussi grande que possible, plus grande que toute ligne donnée⁶. Il en est de même du

¹ Foy. le livre II de l'*Ennéade I. Des Vertus*. Macrobie dit à ce sujet : « Quaternarius quidem Pythagorei, quem *τετραδὸς* vocant, « adeo quasi ad perfectionem anime pertinentem inter arcana « venerantur ut ex eo et jurisjurandi religionem sibi fecerint ; *Juro* « tibi per eum qui dat animas nostra quaternarium numerum. » (*Commentaire du Songe de Scipion*, liv. I, ch. 5.) — ² Pour plus de détails sur ce point, Foy. le livre de Jamblique *επι στοιχείοις μαθηματικῶν ἐπιστημῶν*. — ³ Platon revient ici à la question de l'infini dont il a déjà traité ci-dessus, § 2, p. 365. — ⁴ Voici la démonstration que Proclus donne de cette vérité. Nous empruntons la traduction de ce morceau au savant M. Vincent : « Maintenant, « de savoir comment, d'une manière absolue, l'infini peut exis- « ter en substance, c'est une question digne d'examen. D'abord « donc, que, dans les êtres sensibles, il n'y ait aucune grandeur « infinie suivant aucune dimension, c'est une chose évidente. Il « n'est pas admissible, par exemple, que ce qui se meut circulairement soit infini ; et il en est de même en général de toute espèce « de corps, puisque, dans ces divers cas, le lieu est limité. Mais de

nombre : quand nous savons quel est le nombre [de certains objets], nous pouvons le doubler par la pensée, sans ajouter pour cela un autre nombre au premier. Comment en effet serait-il possible d'ajouter aux objets extérieurs la conception de notre imagination, conception qui n'existe qu'en nous? Nous dirons donc que, dans les intelligibles, la ligne est infinie : sans cela, la ligne intelligible serait un simple

» plus, même dans les rapports abstraits et indivisibles, il n'est pas possible qu'il existe un tel infini. En effet, lorsque dans ces rapports on se trouve pas même, ni la notion de distance, ni celle de grandeur, comment la notion d'une grandeur infinie pourrait-elle y être comprise? Une seule chose reste donc à dire : c'est que l'infini n'existe en substance que dans l'imagination, sans toutefois que pour cela l'imagination conçoive l'infini : car elle ne peut concevoir sans appliquer au même temps une forme et une limite à ce qu'elle conçoit, sans imposer un terme à la conception de l'objet imaginé, sans le parcourir en tous sens, enfin sans le circonscire de tous les côtés. L'infini n'est donc point pour l'imagination un objet qu'elle conçoit, mais simplement un objet dont la limite échappe à sa conception, et qu'en définitive elle ne conçoit pas. En un mot, tout ce qu'elle est obligée d'abandonner, impuissante à le mesurer et à l'embrasser dans sa conception, elle l'appelle infini. Ainsi, de même que la vue a la notion des ténèbres par le fait qu'elle ne voit pas, de même l'imagination a celle de l'infini par le fait qu'elle ne conçoit pas. Elle l'engendre en vertu de la puissance irrésistible qu'elle possède de pousser toujours en avant. [En d'autres termes.] elle le conçoit comme existant en substance, elle ne le conçoit pas en tant qu'infini : ce qu'elle a délaissé comme impossible à parcourir, c'est là ce qu'elle appelle infini. Ainsi donc, supposant donnée en imagination une ligne infinie, comme nous supposons l'existence de toutes les autres figures géométriques, les triangles, les cercles, les angles, les lignes, nous ne devons pas être surpris que la ligne soit infinie pour l'effet [voir *ἐπίπρασ*], et que, tout en restant illimitée, elle puisse s'appliquer à des conceptions limitées. Quant à l'intelligence, source des raisons et des démonstrations, tant qu'elle envisage la science, elle ne fait point usage de l'infini : car la science, absolument parlant, ne peut comprendre l'infini; en l'admettant par hypothèse, elle ne fait usage

quantitatif. Si elle n'est point un simple quantitatif, elle est infinie en nombre; mais infini se prend alors dans un autre sens que celui de n'avoir point de limites qu'on ne puisse dépasser. — En quel sens se prend donc ici le terme d'infini? — En ce sens que la conception d'une limite n'est pas impliquée dans l'essence de la ligne en soi.

Qu'est donc la ligne intelligible, et où existe-t-elle? — Elle est postérieure au nombre : car l'unité apparaît dans la ligne, puisque celle-ci part de l'unité [du point] et qu'elle a une seule dimension [la longueur]; or la mesure de la dimension n'est point un quantitatif. — Où la ligne intelligible existe-t-elle donc? — Elle n'existe que dans l'intelligence qui la définit; ou bien, si elle est une chose, elle n'est qu'une chose intellectuelle. Dans le monde intelligible, en effet, tout est intellectuel et tel que la chose est elle-même. Dans ce même monde est également déterminé où et de quelle manière sont placés le plan, le solide, ainsi que toutes les figures : car ce n'est pas nous qui créons les

» que du fini, en vue seulement de la démonstration; elle ne considère pas l'infini par rapport à l'infini lui-même, mais par rapport au fini. En effet, si vous n'accordiez, ni que le point donné fut placé dans la direction de la droite, supposée limitée, ni qu'il en fût éloigné de telle manière que quelqu'une des parties de la droite se trouvât située au dessous du point, la science n'aurait plus que faire de l'infini. C'est donc afin qu'en employant la ligne finie, elle le fasse d'une manière irréprochable et inattaquable, que la science suppose l'existence de l'infini, profitant ainsi de l'indétermination qui est le domaine de l'imagination en même temps que le fondement de la génération de l'infini. » (*Proclus, Commentaire d'Euclide*, éd. de Bâle, p. 76.)
 » Voy. la démonstration de ce point dans Macrobe, qui conclut en ces termes : « Ex his apparet antiquiorem esse numerum suum perfectio et linea, ex quibus illam constare memoravimus, formamque omnibus. A lineis enim ascenditur ad numerum tanquam ad priorem, ut intelligatur ex diversis numeris linearum quae forma geometrica describantur. » (*Commentaire du Songe de Scipion*, liv. 1, ch. 5.)

est d'ailleurs
l'intelligence
n'est qu'une
chose intellectuelle

figures en les concevant¹. Ce qui le prouve, c'est que la figure du monde est antérieure à nous, et que les figures naturelles, propres aux productions de la Nature, sont nécessairement antérieures aux corps et existent dans le monde intelligible à l'état de *figures premières*, sans limites déterminées : car ce sont des formes qui n'existent point dans d'autres sujets ; elles subsistent par elles-mêmes et n'ont pas besoin d'étendue, parce que l'étendue est l'attribut d'un sujet.

Il y a donc partout une seule figure dans l'Être², et chacune des figures [que cette figure unique contenait implicitement] est devenue distincte soit dans l'Animal, soit avant l'Animal. Quand je dis que chaque figure est devenue distincte, je n'entends pas qu'elle soit devenue une étendue, mais qu'elle a été assignée à un animal particulier : ainsi, dans le monde intelligible, à chaque corps a été assignée sa figure propre, au feu par exemple, la pyramide³. Notre monde cherche à imiter cette figure, quoiqu'il ne puisse y réussir à cause de la matière. Nous avons également ici-bas

¹ *Finis* comme en ces termes la doctrine de Plotin : « Sunt in divinis certis figurarum ideae, per quas et mundi sphaeris et unicuique speciei determinatae figurae sunt. Illic autem dimensio vel figura non aliter quam destinatione quadam intelligentia terminatur. Linea illic haec tantum ratione dicitur infinita, quoniam idealis lineae ratio nullum habet terminum quantitatis; alioquin non atque cum lineis quibuslibet majoribus minoribus congrueret. Essentia prima in primis consideratur viva, deinde intellectualis agnoscitur; sed, quam primum intellectualis viva, si non etiam vivens intellectualis vel intellectualis Animal definitur : Numeri et Figurae, prius illic involuta, mox cum intellectuali illic Animal pariter evolvuntur. » — ² C'est la figure sphérique. Voy. les vers de Parménide que nous citons ci-après, p. 405, note 1. — ³ Disons donc, d'après le droit raison et la vraisemblance, que « l'espèce de solide qui a la forme pyramidale est l'élément et le germe du feu. » (Platon, *Timée*, trad. de M. H. Martin, p. 151.)

d'autres figures qui sont les analogues des figures intelligibles.

Mais les figures sont-elles dans l'Animal en tant qu'Animal, ou bien, si l'on ne peut douter qu'elles subsistent dans l'Animal, existent-elles antérieurement dans l'Intelligence ? — Si l'Animal contenait l'Intelligence, les figures seraient au premier degré dans l'Animal. Mais comme c'est l'Intelligence qui contient l'Animal, elles sont au premier degré dans l'Intelligence. D'ailleurs, comme les âmes sont contenues dans l'Animal parfait, c'est une raison de plus pour que l'Intelligence soit antérieure. — Mais Platon dit : « L'Intelligence voit les idées comprises dans l'Animal par fait⁴. » Or, si elle voit les idées comprises dans l'Animal parfait, elle doit lui être postérieure. — Par les mots : *elle voit*, on peut entendre que l'existence de l'Animal même est réalisée dans cette vision⁵. En effet, l'Intelligence qui voit n'est pas une chose différente de l'Animal qui est vu ; mais (dans l'Intelligence) toutes choses ne font qu'un. Seulement la Pensée a une sphère pure et simple, tandis que l'Animal a une sphère animée⁶.

XVIII. Ainsi, dans le monde intelligible, tout nombre est fini. Mais nous pouvons concevoir un nombre plus grand que tout nombre donné, et c'est de cette manière que l'infini naît dans notre esprit, quand il considère les nombres. Dans le monde intelligible, au contraire, il est impossible de concevoir un nombre plus grand que le Nombre

⁴ Nous avons déjà cité le texte grec de ce passage du *Timée* dans le tome II, p. 238, note 2. — ⁵ Voy. *Éon*, III, liv. ix, § 1 ; t. II, p. 239. — ⁶ Plotin paraît faire ici allusion aux vers suivants de Parménide : « Or l'Être possède la perfection suprême, étant semblable à une sphère entièrement ronde, qui du centre à la circonférence serait partout égale et par elle ; car il ne peut y avoir dans l'Être une partie plus forte ni une partie plus faible que l'autre. » (Vers cités par Platon, *Sophiste*, p. 244, éd. H. Étienne, et par plusieurs autres philosophes.)

La vision
intelligible
est la source
vraie

conçu [par l'Intelligence divine] : car le Nombre existe éternellement là-haut ; aucun nombre n'y manque et n'y saurait manquer jamais, de telle sorte qu'on n'y pourrait rien ajouter.

On peut cependant appeler aussi *infini* le Nombre intelligible, en ce sens qu'il n'est pas mesuré¹. Par quoi serait-il en effet mesuré ? Le Nombre qui existe là-haut est universel, est à la fois un et multiple ; il constitue un tout que ne circonscrit aucune limite [un tout qui est infini] : il est par lui-même ce qu'il est. Aucun des êtres intelligibles en effet n'est circonscrit par une limite. Ce qui est réellement limité et mesuré, c'est ce qui est empêché de se perdre dans l'infinité et qui a besoin de mesure. Mais les êtres intelligibles sont tous des *mesures*, d'où résulte qu'ils sont tous beaux. En tant qu'Animal, l'Animal en soi est beau, il possède une vie excellente et ne manque d'aucune espèce de vie ; il n'a point une vie mêlée à la mort, il ne contient rien de mortel ni de périssable. La vie de l'Animal en soi n'a aucun défaut ; c'est la Vie première, pleine de vigueur et d'énergie, lumière première dont les rayons vivifient également les âmes qui demeurent là-haut et celles qui descendent ici-bas. Cette Vie sait pourquoi elle vit ; elle connaît son principe et son but : car son principe est en même temps son but. En outre, la Sagesse universelle, l'Intelligence universelle, qui est intimement unie à l'Animal, qui subsiste en lui et avec lui, le rend encore meilleur ; le colorant en quelque sorte par la splendeur de sa sagesse, elle rend sa beauté plus vénérable. Ici-bas même, une vie pleine de sagesse est ce qu'il y a de plus vénérable et de plus beau, quoique nous entrevoyions à peine une telle vie. Là-haut, la vision qu'on a de la Vie est parfaitement claire : car la Vie donne à l'Être qui la voit et la vision

¹ C'est en ce sens que Plotin dit que l'Âme universelle et que l'Intelligence divine sont infinies. Voy. ci-dessus, p. 315, 332, 346-347.

d'elle-même et la puissance de vivre avec plus de force, en sorte que, grâce à une vie plus énergique, celui-ci a une vision plus claire et il devient ce qu'il voit. Ici-bas, notre regard se porte souvent sur des choses inanimées, et lors même qu'il se tourne vers des êtres vivants, il remarque d'abord en eux ce qui est privé de vie ; d'ailleurs, la vie qui se trouve cachée en eux est déjà mêlée à autre chose. Là-haut, au contraire, tous les êtres sont vivants, entièrement vivants, et leur vie est pure : si, au premier aspect, vous regardez une chose comme dépourvue de vie, bientôt la vie qui est en elle éclate à vos yeux.

Contemplez donc l'Essence qui pénètre les intelligibles et qui leur communique une vie immuable ; contemplez la sagesse et la science qui résident en eux, et vous ne pourrez plus regarder sans rire cette nature inférieure à laquelle le vulgaire donne le nom d'essence. C'est dans cette Essence suprême que demeurent la Vie et l'Intelligence, que les êtres subsistent dans l'éternité. Là, rien ne sort de l'Être, rien ne le change ou ne l'agite : car il n'y a en dehors de lui aucune chose qui puisse l'atteindre : s'il existait une chose hors de lui, l'Être serait au-dessous d'elle ; s'il existait une chose qui lui fût contraire, cette chose échapperait à son action ; elle ne devrait point son existence à l'Être, mais elle constituerait un principe commun antérieur à lui, elle serait l'Être même. Parménide a donc eu raison de dire que l'Être est un, qu'il est immuable, non parce qu'il n'y a pas autre chose [qui puisse le modifier], mais parce qu'il est être¹. Seul en effet l'Être possède l'existence par lui-même. Comment donc pourrait-on enlever à l'Être l'existence ou une des autres choses

¹ Or la pensée est identique à son objet. En effet, sans l'être, > sur lequel elle repose, vous ne trouverez pas la pensée : car rien > n'est ni ne sera, excepté l'être, puisque la nécessité a voulu que > l'être fût le nom unique et immobile du tout, quelles que fussent > à ce sujet les opinions des mortels, qui regardent la naissance et

qu'il est essentiellement en acte et par lui-même? Tant qu'il existe, il se les donne à lui-même; or il existe toujours; ces choses subsistent donc également en lui d'une manière éternelle.

Telles sont la puissance et la beauté de l'Être qu'il attire à lui toutes les choses, qu'il les tient comme suspendues à lui, que celles-ci sont ravies de posséder une trace de sa perfection et ne cherchent plus au delà que le Bien: car l'Être est antérieur au Bien par rapport à nous [quand nous remontons d'ici-bas au monde intelligible]. Le monde intelligible tout entier aspire lui-même à la Vie et à la Sagesse afin de posséder l'existence; toutes les âmes, toutes les intelligences aspirent également à la posséder; seul, l'Être se suffit pleinement à lui-même.

« la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, » le mouvement et le changement brillant des couleurs. » (Vers cités par Platon, *Thétète*, p. 180, éd. H. Étienne; et par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, fol. 7, 19 et 31.)

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MULTITUDE DES IDÉES. DU BIEN.¹

I. Lorsque Dieu même ou un dieu inférieur envoya les âmes dans la *génération*, il donna au visage de l'homme des yeux destinés à l'éclairer², il plaça dans le corps les autres organes propres aux sens, *prévoyant* (*προνοήσας*) que l'animal ne pourrait se conserver qu'à la condition de voir les objets placés devant lui, de les entendre et de les toucher, afin de rechercher les uns et d'éviter les autres.

Mais comment Dieu le prévint-il? — Il ne faut pas croire qu'il ait commencé par faire des animaux qui aient péri faute de posséder des sens, et qu'ensuite il en ait donné aux hommes et aux autres animaux afin qu'ils pussent se préserver de la mort³.

On fera peut-être l'objection suivante: Dieu savait que les animaux seraient exposés au chaud, au froid et aux autres impressions physiques; par suite de cette connaissance, pour empêcher les animaux de périr, il leur a accordé les sens et les organes destinés à leur servir d'instruments. —

¹ Ce livre comprend deux parties: 1^o *De la multitude des Idées*, § 1-14; 2^o *Du Bien*, § 15-42. Pour les autres Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — ² Dans ce début, Plotin résume la doctrine exposée dans le *Timée* au sujet de la Providence divine, doctrine dont il présente ensuite l'interprétation d'après son propre système. Voici le passage auquel il fait ici particulièrement allusion: « Avant tous les autres organes, les yeux formèrent les yeux, porteurs de la lumière, etc. » (Platon, *Timée*, p. 45; trad. de M. H. Martin, p. 123.) — ³ Sur la manière dont s'exerce la Providence divine, Voy. le livre II de l'*Ennéade* III.

Nous demanderons à notre tour si Dieu a donné les organes à des âmes qui déjà possédaient les sens, ou bien s'il a donné aux âmes à la fois les sens et les organes. S'il leur a donné à la fois les sens et les organes, il s'ensuivrait qu'elles ne possédaient pas auparavant les facultés sensitives, quoiqu'elles fussent des âmes. Mais si les âmes possédaient les facultés sensitives dès qu'elles furent produites, et si elles furent produites [avec ces facultés] pour descendre dans la génération, il leur est naturel de descendre dans la génération. Dans ce cas, il semble qu'il soit contraire à leur nature de s'écarter de la génération et de vivre dans le monde intelligible. Elles paraîtraient donc faites pour appartenir au corps et pour vivre dans le mal. Ainsi, la Providence divine les retiendrait dans le mal, et Dieu arriverait à ce résultat par le raisonnement; dans tous les cas, il raisonnerait.

Si Dieu raisonne, nous demanderons quels sont les principes de ce raisonnement: car, si l'on prétend que ces principes dérivent d'un autre raisonnement, il faut cependant, en remontant, trouver quelque chose d'antérieur à tout raisonnement, en un mot un point de départ. Or d'où sont tirés les principes du raisonnement? Des sens ou de l'intelligence. [Dieu aurait-il fait usage de principes tirés des sens?] Mais, [quand Dieu créa] il n'y avait pas encore de sens; c'est donc de principes tirés de l'intelligence [que Dieu aurait fait usage]. Mais, si les prémisses étaient des conceptions de l'intelligence, la conclusion devait être la science, et le raisonnement ne pouvait avoir pour objet une chose sensible: car le raisonnement qui a pour principe l'intelligible et pour conclusion également l'intelligible ne saurait aboutir¹

¹ Creuzer lit: οὐ γὰρ ἀρχὴ μὲν ἐν τοῦ νοητοῦ, τέλος δὲ αἰς [τὸ] αἰσθητόν, et M. Kirchhoff: οὐ γὰρ ἀρχὴ μὲν ἐν τοῦ νοητοῦ, τέλος δὲ ἐν τοῦ αἰσθητοῦ. Le sens est le même dans les deux cas. — ² Ficin paraît avoir lu: πῶς ἐν ταῖς τῶν ζῴων καὶ αἰσθητοῦ καὶ διακρίσει ἀποκρίσθαι; au lieu de: πρὸς αἰσθητοῦ διακρίσειν, que donnent Creuzer et Kirchhoff.

à faire concevoir le sensible? Donc la prévoyance qui a présidé soit à la création d'un animal, soit à celle du monde entier, ne saurait être le résultat du raisonnement¹.

Il n'y a en effet aucun raisonnement en Dieu. Si l'on attribue à Dieu le raisonnement [λογισμὸς], c'est pour faire comprendre qu'il a tout réglé comme un sage pourrait le faire en raisonnant sur les choses postérieures; si l'on attribue à Dieu la prévision [προόρασις], c'est pour indiquer qu'il a tout disposé comme un sage pourrait le faire par la prévision qu'il aurait des choses postérieures². En effet, pour ordonner les choses dont l'existence n'est pas antérieure à celle du raisonnement, le raisonnement est utile toutes les fois que la puissance supérieure au raisonnement [l'intelligence] n'a pas assez de force. La prévision est également nécessaire en ce cas, parce que celui qui en fait usage ne possède pas une puissance qui lui permette de s'en passer: car la prévision se propose de faire arriver telle chose au lieu de telle autre, et semble craindre que ce qu'elle désire ne s'accomplisse pas. Mais, pour l'être qui ne peut faire qu'une chose, la prévision est inutile, aussi bien que le raisonnement qui compare les contraires: car, dès qu'un des contraires est seul possible, pourquoi raisonner? Comment le principe qui est unique, un, simple, aurait-il besoin de réfléchir qu'il faut faire telle chose pour que telle autre n'ait pas lieu, et jugerait-il que la seconde arriverait s'il ne faisait la première? Comment se dirait-il que l'expérience a déjà démontré l'utilité de telle ou telle chose, et qu'il est bon de l'employer? Si Dieu procédait ainsi, il aurait eu recours à la prévision, par conséquent au raisonnement. C'est dans cette hypothèse que nous avons dit plus haut³ que

¹ Voy. *Enn.* III, liv. II, § 1; t. II, p. 21-22. — ² Plotin détermine ici quel est, selon lui, le sens qu'ont les mots *raisonnement* et *prévision* que Platon emploie dans le *Timée* en décrivant la création de l'homme par le Démurge. — ³ Voy. le commencement du § 1.

Dieu a donné aux animaux des sens et des facultés; mais c'est une grande question de savoir s'il les a réellement donnés et de quelle manière il les a donnés.

En effet, si l'on admet qu'en Dieu aucun acte n'est imparfait, s'il est impossible de concevoir en lui rien qui ne soit total et universel, chacune des choses qu'il contient renferme en soi toutes choses. Ainsi, le futur même étant déjà présent à Dieu, il ne saurait y avoir en lui rien de postérieur; mais ce qui est déjà présent en lui devient postérieur dans un autre être. Or, si le futur est déjà présent en Dieu, il doit y être présent comme si ce qui arrivera était déjà connu, c'est-à-dire, il doit être disposé de telle sorte qu'il ne se trouve exposé à manquer de rien lorsqu'il se réalisera, de telle sorte qu'il ne manque de rien absolument. Donc, toutes choses étaient déjà en Dieu [quand les animaux furent créés]; elles y étaient de tout temps; elles y étaient de telle sorte que l'on devait pouvoir dire plus tard: Ceci est après cela¹. En effet, quand les choses qui sont en Dieu viennent à se développer et à se montrer, alors on voit que l'une est après l'autre²; mais, en tant qu'elles existent toutes ensemble, elles constituent l'Être universel, c'est-à-dire le principe qui renferme en lui la cause elle-même³.

II. Par là, nous connaissons également la nature de l'Intelligence, que nous voyons encore mieux que les autres choses. Toutefois, nous ne pouvons voir quelle est la grandeur de l'Intelligence. Nous admettons en effet qu'elle possède l'essence (la quiddité, *ἔν*)⁴ de chaque chose, mais

essence
de la chose
d'être

¹ Au lieu de *ἐξ ἑσθ' ἐστὶν*, M. Kirchoff lit *ἐξ ἑσθ' ἐστὶν ἐστὶν*. Cette leçon se concilie mal avec la fin de la phrase. — ² Tout ce que Plotin dit ici de la Présence divine est cité et commenté par Jean Philopon, *Adversus Proclum de Eternitate mundi*, II, 5; IV, 16; XVI, 3. — ³ C'est ce que Plotin va expliquer dans le § 2. — ⁴ L'essence ou quiddité est la forme déterminée qui est l'objet de la définition. Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 1.

non sa raison d'être (son pourquoi, *τὸ διόν*)¹; ou bien, si nous accordions que la raison d'être se trouve dans l'Intelligence, nous ne croyons pas qu'elle y soit séparée de l'essence². Supposons que l'homme, par exemple, ou, si c'est possible, que l'œil s'offre à notre contemplation [dans le monde intelligible], comme le ferait une statue ou une partie d'une statue. L'homme que nous voyons là-haut est à la fois telle essence (*τὸ εἶναι*)³ et sa raison d'être. Il doit, aussi bien que l'œil, être intellectuel (*νοητικόν*), et contenir sa raison d'être; sans cela, il ne saurait exister dans le monde intelligible. Ici-bas, de même que chaque partie est séparée des autres, de même la raison d'être est séparée (de l'essence). Là-haut, au contraire, toutes choses sont dans l'unité, et chacune d'elles est identique à sa raison d'être. Cette identité s'offre souvent même ici-bas, dans les éclipses, par exemple⁴. Qui donc empêche que dans le monde intelligible chaque chose ne possède, outre le reste, sa raison d'être, et que sa raison d'être ne constitue son essence?

¹ Par cette expression, Plotin désigne à la fois la cause efficiente et la cause finale, comme l'exipique Ficin: « Duo de quolibet potissimum sibi queri solent: quid videlicet, et propter quod res ipsa sit. » Ilud quidem explicatur definitione, hoc autem declaratur assignatione causarum efficientium atque finalium; et invicem conjuncta sunt ambo. — ² La cause, au point de vue de la définition, est l'essence. Dans certains cas, l'essence est la raison d'être. (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 17.) — ³ Aristote emploie ce terme pour exprimer l'objet immédiat de l'intuition, et par suite l'essence, l'être individuel par opposition à la qualité qui est l'objet d'une conception générale. Voy. *Métaphysique*, liv. VII, ch. 1. — ⁴ Cet exemple est aussi emprunté à Aristote: « La substance est un principe et une cause; c'est de ce point de vue qu'il nous faut partir. Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi une chose existe dans une autre... Chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher. Il faut que la chose dont on cherche le pourquoi se manifeste réellement: il faut, par exemple, qu'on ait vu que la lune est sujette à des éclipses. » (*Métaphysique*, liv. VII, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 61.)

Il est nécessaire de l'admettre ; et c'est pour cela que ceux qui s'appliquent à saisir le caractère propre de chaque être (ἐν τῷ ἑἰς αὐτὸν¹) réussissent [à saisir aussi sa raison d'être]. En effet, ce qu'est chaque être (ἐστίν), il l'est à cause de telle forme (διὰ τούτου)². Je m'explique : non-seulement la forme (εἶδος)³ d'un être est pour lui sa raison d'être [ce qui est une vérité incontestable], mais encore, si l'on analyse chaque forme considérée en elle-même, on y trouvera sa raison d'être. Il n'y a que ce qui n'a qu'une vie sans réalité et une vaine existence qui ne porte pas en soi sa raison d'être.

Mais ce qui est une forme, ce qui est propre à l'Intelligence, d'où pourrait-il tenir sa raison d'être? — De l'Intelligence, dira-t-on. — Mais la forme n'est point séparée de l'Intelligence ; elle ne fait avec elle qu'une seule et même chose ; si donc l'Intelligence possède les formes dans leur plénitude, cette plénitude des formes implique que leur raison d'être est en elles. L'Intelligence porte en soi la raison d'être de chacune des formes qu'elle contient. Elle est toutes ces formes prises toutes ensemble ou chacune séparément ; nulle d'elles n'a donc besoin qu'on cherche pourquoi elle a été produite (διὰ τί γένηται) : car en même temps qu'elle a été produite, elle a possédé en elle-même la cause de son existence (τὰς ἰσχυροτάτους αἰτίας). Comme elle n'a pas été engendrée par hasard, elle contient tout ce qui appartient à sa

¹ C'est encore une locution empruntée à Aristote : « Le caractère propre de chaque être (ἐν τῷ ἑἰς αὐτὸν), caractère dont la notion est » la définition de l'être, est l'essence de l'objet, sa substance même. » (Métaphysique, liv. V, ch. 8.) — ² « La première cause est l'essence, » est tout entier dans la notion de sa qualité est ; la raison d'être première est donc une cause et un principe. » (Aristote, Métaphysique, liv. I, ch. 3.) — ³ Le mot εἶδος, forme pure et intelligible, rappelle ici évidemment l'essence ou forme substantielle d'Aristote, dont Plotin essaie de concilier la théorie avec le système des idées de Platon. Voy. sur ce point le passage de M. Ravaisson que nous avons cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 321, note 2.

raison d'être ; par conséquent, elle possède également toute la perfection de la cause (τὰ καλῶς τὰς αἰτίας). Les choses sensibles qui participent à la forme ne reçoivent pas d'elle seulement leur nature, mais encore la raison d'être de cette nature. S'il règne un enchaînement étroit entre toutes les choses qui composent cet univers, et si l'univers, renfermant toutes choses, renferme aussi la raison d'être de chacune d'elles ; s'il est avec elles dans le même rapport que le corps avec ses organes, qui n'arrivent pas à l'existence l'un après l'autre, mais qui sont tous à l'égard les uns des autres cause et effet à la fois ; à plus forte raison, dans le monde intelligible les choses doivent-elles avoir leur raison d'être, toutes en général relativement à l'ensemble et chacune en particulier relativement à elle-même.

Puisque tous les intelligibles ont une existence consubstantielle (συνυφασταταί), sans que le hasard y ait aucune part, et qu'ils ne sont pas séparés les uns des autres, les choses causées portent en elles-mêmes leur cause, et chacune d'elles a en quelque sorte une cause sans en avoir une réellement. Si les intelligibles n'ont pas de cause de leur existence, si, même isolés de toute cause, ils se suffisent à eux-mêmes, c'est que pris en eux-mêmes ils portent tous leur cause avec eux. Comme il n'y a rien de fortuit en eux, que chacun d'eux est multiple, qu'il est tout ce qu'il contient, on peut lui assigner sa raison d'être. Ainsi, dans le monde intelligible, l'essence est précédée ou plutôt accompagnée de sa raison d'être, qui est encore plus essence que raison d'être, ou plutôt qui ne forme qu'une seule chose avec elle. Que peut-il en effet y avoir de supérieur dans l'Intelligence, à moins que ses conceptions ne ressemblent à des productions imparfaites ? Si ses conceptions sont parfaites, on ne saurait ni trouver ce qui leur manque, ni assigner leur raison d'être, et, puisqu'elles possèdent tout, elles possèdent aussi leur raison d'être. L'essence et la raison d'être y sont unies ; on retrouve la présence de toutes deux dans chaque

conception, dans chaque acte de l'Intelligence. Considérons l'homme intelligible, par exemple : il nous apparaît complet dans son ensemble ; il possède simultanément et dès le principe tout ce qu'il possède, il est toujours ce qu'il est dans son essence d'être. C'est le propre de ce qui est engendré de n'être pas toujours ce qu'il doit être, d'avoir besoin d'acquiescer quelque chose. L'homme intelligible est éternel ; il est donc toujours ce qu'il est de son essence d'être. L'être qui devient homme est un être engendré.

III. Mais, dira-t-on, pourquoi l'Intelligence n'aurait-elle pu délibérer avant de produire l'homme sensible ? — L'homme sensible est conforme à l'homme intelligible ; on ne peut rien lui ajouter, rien lui retrancher. Si l'on admet que l'Intelligence délibère et raisonne, c'est une simple supposition. Quand on suppose que les choses ont été créées, on est conduit à admettre qu'il y a eu délibération et raisonnement¹ ; mais il faut renoncer à cette opinion du moment qu'il est démontré que les choses sont engendrées éternellement² : car ce qui est de tout temps ne peut être l'objet d'une délibération. Pour que l'Intelligence délibérât, il faudrait qu'elle eût oublié la marche qu'elle a précédemment suivie, elle ne peut faire mieux dans la suite qu'autant que précédemment ses œuvres n'auraient pas été belles ; si elles l'étaient déjà, elles doivent rester ce qu'elles sont. Si elles sont belles, c'est qu'elles sont conformes à leur cause ; car même ici-bas un objet n'est beau que s'il possède tout ce qu'il doit posséder, c'est-à-dire, s'il possède la *forme* (εἶδος) qui lui est propre : car c'est la forme qui comprend tout ; c'est elle qui contient la matière, en ce sens qu'elle la façonne et qu'elle n'y laisse rien d'informe ; or il y aurait quelque chose d'informe s'il manquait à l'homme une partie, par exemple, un organe comme l'œil.

¹ Ceci se rapporte au *Timée* de Platon. — ² Voy. *Enn. II*, liv. 11, § 3, t. I, p. 269, et note 1.

Ainsi, quand on assigne la cause d'une chose, on explique tout. Pourquoi dans l'homme des yeux, des sourcils ? C'est pour qu'il possède tout ce qui est impliqué dans son essence. Dira-t-on que ces parties du corps lui sont données pour le garantir des dangers ? Ce serait établir dans l'essence même un principe chargé de veiller sur l'essence. Les choses dont nous parlons sont impliquées dans l'essence qui existait avant elles. Par conséquent, l'essence renferme en elle-même la cause, qui, si elle est distincte de l'essence, en est cependant inséparable. Toutes les choses sont impliquées les unes dans les autres ; prises toutes ensemble, elles constituent l'Essence totale, parfaite, universelle ; leur perfection est liée et inhérente à leur cause ; ainsi l'essence d'un être (*εἶδος*), son caractère propre sa *quiddité*, τὸ τί ἐστίν) et sa raison d'être (τὸ διότι) ne font qu'un. Si donc avoir des sens, et des sens de telle sorte, est impliqué dans la forme de l'homme par la nécessité éternelle et par la perfection de l'Intelligence divine, qui, en vertu de sa perfection, renferme en soi les causes [aussi bien que les essences]³ ; si c'est seulement *a posteriori* que

¹ Il est nécessaire que nous entrions ici dans quelques explications pour l'intelligence de cette phrase et de la discussion qui va suivre. Selon Platon, l'homme réunit en lui les trois degrés de l'existence : il est *forme intelligible* ou *idée*, *âme* et *raison animale*. Il possède aussi trois facultés qui correspondent à ces trois formes de l'existence, l'*Intelligence*, la *raison discursive*, la *sensibilité*. Selon qu'il exerce la première, la seconde ou la troisième, il jouit de la vie divine, humaine ou animale comme nous l'avons déjà expliqué dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 324 ; il est l'homme intellectuel, *νῆπιος*, l'homme raisonnable, *λογιστής*, ou l'homme sensible, *αἰσθητικός* ; ces trois formes de l'existence émanant l'une de l'autre et sont impliquées l'une dans l'autre. De ces prémisses résulte le sens de notre phrase : *εἰ τὸννοῦσθε τὰ αἰσθητικὰ εἶδη, καὶ οὐκ αἰσθητικῶς, ἐν τῷ εἶδει*. Au début de ce livre, § 1, Platon a posé cette question : *Pourquoi l'Homme, considéré comme Animal, possède-t-il des Sens ?* Il y répond comme il suit dans la phrase que nous commentons ici : *1° L'Homme, considéré comme*

nous remarquons que les choses sont bien réglées (car, dans le monde intelligible, la cause qui complète l'essence est intimement unie à l'essence : là-haut, l'homme n'est pas seulement intelligence, et la sensibilité ne lui a pas été ajoutée quand il est descendu dans la génération) ; s'il est ainsi, dis-je, nous avons à résoudre deux questions : Comment [si avoir des sens est impliqué dans la forme de l'homme] l'Intelligence n'incline-t-elle pas vers les choses d'ici-bas ? En quoi consistent ces sens [qu'on attribue à l'homme intelligible] ? — Dira-t-on que ces sens sont la puissance de percevoir les objets sensibles ? Mais il serait absurde que là-haut l'homme possédât de toute éternité la puissance de sentir et qu'il ne sentit qu'ici bas, que cette puissance ne passât à l'acte que quand l'âme est devenue moins bonne [par son union au corps].

IV. Pour répondre à ces questions, il faudrait remonter à

Animal, possède des Sens, parce que la sensibilité (εἰ ἀιλεκτιβός εἶναι) est le caractère essentiel de l'Animal, comme le dit Aristote : « L'Animal n'est constitué primitivement que par la Sensibilité. » (De l'Âme, liv. II, ch. 2, p. 174 de la trad.) « Plotin ajoute : καὶ οὗτοι αἰσθητικοί; c'est encore une formule d'Aristote, formule qui désigne des sens d'une nature déterminée, propres à telle espèce d'animal. » Il ne suffit pas de dire que la sensibilité est l'essence de l'animal : « La véritable définition doit non-seulement montrer l'existence de la chose, comme le font la plupart des définitions, mais elle doit encore en contenir la cause et la mettre en lumière (Aristote, De l'Âme, liv. II, ch. 2, p. 171 de la trad.). » En d'autres termes, il ne suffit pas de faire connaître ce qu'est (εἶναι) l'Animal; il faut encore expliquer pourquoi (ἵνα) il est tel ; il faut, après avoir fait connaître son essence, montrer sa raison d'être ou sa cause. Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander « pourquoi une chose est dans une autre (Aristote, Métaphysique, liv. VII, ch. 17). » La raison d'être de la Sensibilité, son pourquoi, c'est qu'elle est contenue dans la forme de l'Homme : ἕνεκα τοῦ ἄνθρωπου. C'est l'application du principe énoncé plus haut, savoir que la forme et la cause de l'existence sont identiques, que l'essence, le caractère propre et la raison d'être ne font qu'un.

l'essence de l'homme intelligible. Il vaut mieux commencer par déterminer celle de l'homme sensible, au lieu d'essayer de définir d'abord ce qu'est l'homme intelligible dans la supposition que nous connaissons bien le premier, tandis que nous n'en avons peut-être qu'une notion inexacte. Mais il en est qui pourraient croire que l'homme sensible et l'homme intelligible ne font qu'un¹. Discutons donc d'abord ce point.

L'homme sensible a-t-il une essence différente de l'âme qui le produit, le fait vivre et raisonner ? Est-il l'âme disposée de telle façon (ψυχὴ ἢ τασαύτη) ? Est-il l'âme qui se sert du corps disposé de telle façon ?

Si l'homme est un animal raisonnable, et si l'animal est le composé de l'âme et du corps, cette définition de l'homme ne sera pas identique à celle de l'âme. Si l'homme est défini le composé de l'âme raisonnable et du corps, comment peut-il être une substance éternelle (ἀμείωτος αἰθέριος) ? Cette définition ne convient à l'homme sensible que du moment où s'est opérée l'union de l'âme avec le corps ; elle exprime ce qui sera au lieu de faire connaître ce que nous nommons l'homme même (ἀνθρώπου ἄλλο) ; elle ressemble plutôt à une description qu'à une véritable détermination du caractère propre (κατὰ τὴν εἶδωσιν). Au lieu de définir la forme engagée dans la matière, elle indique ce qu'est le composé de l'âme et du corps lorsqu'il est déjà constitué. S'il en est ainsi, nous ne savons pas encore ce qu'est l'homme considéré dans son essence, tel que doit l'exprimer la définition. Si l'on prétend que la définition des choses sensibles doit exprimer quelque composé, il conviendrait d'admettre qu'il ne faut pas déterminer en quoi consiste chaque chose. Or, s'il est absolument nécessaire de définir les formes engagées dans la matière, il faut également définir l'essence qui fait l'homme ; cela est nécessaire sur-

¹ Il s'agit évidemment ici des Péripatéticiens.

tout pour ceux qui veulent, quand ils définissent un être, en définir le caractère propre¹.

Quelle est donc l'essence de l'homme? Faire cette question, c'est demander quelle est la chose qui fait que cet homme est homme, chose qui doit se trouver en lui et non en être séparée. La véritable définition de l'homme est-elle *animal raisonnable*? N'est-ce pas là plutôt la définition du composé? Qu'est donc l'essence qui produit l'animal raisonnable? Dans la définition de l'homme, *animal raisonnable* veut dire *vie raisonnable*: par conséquent, l'homme sera la vie raisonnable. Mais y a-t-il vie sans âme? [Non sans doute.] Ou l'âme donnera à l'homme la vie raisonnable, et dans ce cas l'homme, au lieu d'être une substance, ne sera qu'un acte de l'âme; ou bien l'homme sera l'âme même. Mais si l'homme est l'âme raisonnable, qu'est-ce qui l'empêchera alors de rester homme lors même que son âme viendrait à passer dans un corps différent [dans le corps d'une brute]?

V. Il faut donc que l'homme ait pour raison [pour essence] autre chose que l'âme. Qui empêche alors que l'homme ne soit quelque chose de composé, c'est-à-dire *l'âme subsistant dans telle raison* (*ψυχὴ ἐν τινὶ λόγῳ*), en admettant que cette raison soit un certain acte de l'âme, mais que cet acte ne puisse exister sans le principe qui le produit. Or, telle est la nature des *raisonnements* (*αἰ ἐν τοῖς σιτημασι λόγῳ*). Elles n'existent pas sans l'âme: car les raisons génératrices ne sont pas inanimées; et cependant elles ne sont pas l'âme purement et simplement. Il n'y a rien d'étonnant à ce que de telles essences soient des raisons.

Ces raisons qui n'engendrent pas l'homme [mais l'animal], de quelle âme sont-elles donc les actes? Est-ce de

¹ Il s'agit encore ici des Péripatéticiens. Voy. ci-dessus p. 415, note 1. — ² Les raisons sémiales ou génératrices dont parle ici Plotin sont les puissances qui constituent la nature animale. Dans le traité *De l'Âme*, Aristote emploie aussi le mot de *raison* pour

l'âme végétative? Non, elles sont les actes de l'âme [raisonnable] qui engendrent l'animal¹, laquelle est une âme plus puissante et par cela même plus vivante. *L'âme disposée de telle façon, présente à la matière disposée de telle façon* puisque l'âme est telle chose, selon qu'elle est dans telle disposition, même sans le corps, est ce qui constitue l'homme². Elle façonne dans le corps une forme à sa ressemblance. Elle produit ainsi, autant que le comporte la nature du corps, une image de l'homme, comme le peintre lui-même fait une image du corps; elle produit, je le répète, un homme inférieur [l'homme sensitif, l'animal], qui possède la forme de l'homme, ses raisons, ses mœurs, ses dispositions, ses facultés, mais d'une manière imparfaite, parce qu'il n'est pas le premier homme [l'homme intellectuel]. Il a des sensations

designer les facultés de l'âme sensitive et végétative. Voy. le passage cité dans les *Éclaircissements* du tome II, p. 369.

¹ « L'âme est l'animal en puissance. » (*Enn.* II, liv. v, § 3, t. II, p. 230).
² « ἡ ἐν ψυχῇ ἐκ τινὸς ἐκ γεννητικῆς τῆς τοιαύτης οὐσίας, ἧτι οὕτω τοῦτο οὐκ ἔστι διασπασίμῃ, καὶ ἔστι τοῦ σώματος ἐνέμεται. » Dans cette définition, Plotin s'est proposé d'exprimer deux idées : 1° *L'âme est l'homme* (principe emprunté à Platon; Voy. la note suivante); 2° *L'âme est la cause et le principe du corps vivant* (idée empruntée à Aristote, *De l'Âme*, II, 4; p. 189 de la trad.). Les expressions : *L'âme disposée de telle façon, la matière disposée de telle façon* [organisée], *l'âme est telle chose selon qu'elle est dans telle disposition*, paraissent empruntées à Aristote : « Pour chaque être il faut chercher spécialement quelle est l'âme dont il est doué; et ainsi, » quelle est l'âme de la plante, celle de l'homme ou celle de la bête (*De l'Âme*, II, 3; p. 185 de la trad.). « L'âme est dans le corps fait de telle façon *ibid.*, II, 2; p. 179 de la trad. » D'autres philosophes se bornent à dire ce qu'est l'âme sans dire un mot du corps qui doit la recevoir, comme s'il était possible, ainsi que le veulent les fables pythagoriciennes, que la première venue entrât par hasard dans le premier corps venu. *Chaque chose, au contraire, paraît avoir une espèce et une forme qui lui sont propres.* (*Ibid.*, I, 3; p. 134 de la trad.) Plotin s'est évidemment proposé d'éviter, dans sa définition de l'homme, d'encourir le reproche

d'une autre espèce, des sensations qui, quoiqu'elles paraissent claires, sont obscures, si on les compare aux sensations supérieures dont elles sont les images. L'homme supérieur [l'homme raisonnable] est meilleur, a une âme plus divine et des sensations plus claires. C'est lui sans doute que Platon définit [en disant : *L'homme est l'âme*]¹; il ajoute dans sa définition : *qui se sert du corps*, parce que l'âme plus divine domine l'âme qui se sert du corps, et qu'elle ne se sert du corps qu'au second degré².

En effet, la chose engendrée par l'âme étant capable de sentir, l'âme s'y attache en lui donnant une vie plus puissante; ou plutôt, elle ne s'y attache pas, mais elle l'approche d'elle³. Elle ne s'éloigne pas du monde intelligible, mais tout en restant en contact avec lui, elle tient suspendue à elle-même l'âme inférieure [qui constitue l'homme sensitif], elle se mêle à cette raison par sa raison [elle s'unit à cette essence par son essence]. C'est pourquoi cet homme

qu'Aristote adresse aux Pythagoriciens. Saint Augustin définit l'âme raisonnable à peu près de la même manière : « *Animus mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata.* » (*De Quantitate animae*, l. 13). Bossuet, dans son traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* (chap. IV, § 1), traduit cette définition : « Nous pouvons définir l'âme raisonnable : » *substance intelligente née pour être dans un corps et lui être intimement unie.* Leibnitz dit aussi : « Il semble qu'il faut ajouter quelque chose de la figure et de la constitution du corps » à la définition de l'homme, lorsqu'on dit qu'il est un animal raisonnable. » (*Nouveaux Essais*, II, § 8.) Voy. aussi le passage de Steinbart que nous avons cité dans le tome I, p. 110, note 3.

¹ Cette définition se trouve dans le 1^{er} *Alcibiade* (t. V, p. 110-112 de la trad. de M. Cousin) : « Faut-il te démontrer plus clairement que l'âme seule est l'homme?... Y a-t-il quelque autre chose qui se serve du corps que l'âme? — » « L'appelle partie [de l'âme] » *séparée du corps* celle qui se sert du corps comme d'un instrument, partie attachée au corps celle qui s'abaisse au rang d'instrument, etc. » (*Enn.* I, liv. I, § 3; t. I, p. 39.) — ² Voy. ci-dessus, liv. IV, § 12, p. 329-330.

[sensitif], qui par lui-même est obscur, est éclairé par cette illumination (*ἰδρυμένη*).

VI. Comment donc la puissance sensitive est-elle dans l'âme supérieure (dans l'âme raisonnable)? — Elle est en elle comme les choses sensibles sont dans le monde intelligible. C'est ainsi que [par cette puissance sensitive] l'âme sent l'harmonie sensible, parce que l'homme sensitif [percevant par la sensibilité contenue dans l'âme raisonnable] ramène à l'harmonie intelligible tout ce qui lui est inférieur. Le feu d'ici-bas a de la ressemblance avec le feu qui est là-haut et que l'âme supérieure sentait (avant d'être ici-bas) d'une manière conforme à la nature de ce feu⁴. Si les corps qui sont ici-bas étaient aussi là-haut, l'âme supérieure les sentirait et les percevrait. L'homme qui existe là-haut est une âme disposée de telle façon (*τοιόσδε*), capable de percevoir ces objets : de là vient que l'homme du dernier degré [l'homme sensitif], étant l'image de l'homme qui existe là-haut, a des raisons [des facultés] qui sont aussi les images [des facultés que possède l'homme supérieur]. L'homme qui existe dans l'intelligence divine constitue l'homme supérieur à tous les hommes. Il illumine le second [l'homme raisonnable], qui à son tour illumine le troisième [l'homme sensitif]. L'homme du dernier degré possède en quelque sorte les deux autres : il n'est pas produit par eux, il leur est plutôt uni. L'homme qui nous constitue a pour acte l'homme du dernier degré⁵. Celui-ci reçoit quelque chose

⁴ Ficin donne de ce passage le commentaire suivant dont nous lui faisons la responsabilité : « *Anima nostra sensum alio radicitus habet et sensum quendam semper altius. Nam extra terrenum corpus per corpus aerium sentit in aere, et per celeste corpus in caelo, sic quidem aëria maxime, ibi vero celestia. Quin etiam extrahit caelum intimo quodam imaginis sensu ipsa intelligentia* » notions en concepts transformant imaginables. — ⁵ Il y a dans le texte *ἑρως*, le troisième en renonçant. Nous mettons *premier* pour plus de clarté, afin d'être d'accord avec ce qui précède.

du second; et le second tient du premier son acte. Chacun de nous est ce qu'il est selon l'homme d'après lequel il agit [est intellectuel, raisonnable, sensitif, selon qu'il exerce l'intelligence, la raison discursive ou la sensibilité]. Chacun de nous possède les trois hommes en un sens [en puissance], et ne les possède pas en un autre sens [en acte; c'est-à-dire n'exerce pas simultanément l'intelligence, la raison et la sensibilité].

Quand la troisième vie [la puissance sensitive], qui constitue le troisième homme, est séparée du corps, si la vie qui la précède [la raison discursive] l'accompagne sans être toutefois séparée du monde intelligible, alors on dit que la seconde est partout où est la troisième. Il peut sembler étonnant que cette dernière, en passant dans le corps d'une brute, entraîne avec elle cette partie qui est l'essence de l'homme¹. C'est que cette essence était toutes choses [en puissance]; seulement, dans des temps différents elle agit par des facultés différentes. En tant qu'elle est pure, qu'elle n'est point encore dépravée, elle veut constituer un homme, et c'est un homme en effet qu'elle constitue; car former un homme est meilleur [que de former une brute], et elle fait ce qui est meilleur. Elle forme aussi des démons de l'ordre supérieur, mais qui sont encore conformes à l'essence qui constitue l'homme. L'homme [intellectuel] qui est avant cette essence est plus démonique encore; ou plutôt il est déjà Dieu². Le démon attaché à Dieu en est une image, comme l'homme sensitif est l'image de l'homme intellectuel dont il dépend; car il ne faut pas regarder comme Dieu le principe auquel se rattache immédiatement

¹ Cette phrase signifie : La raison discursive, qui constitue l'homme proprement dit, engendre la sensibilité, qui constitue l'animal. Voy. *Enn. I*, liv. 1, § 7; t. I, p. 43. — ² Sur la Mététempycose. Voy. le tome I, p. cxii, note 7, et p. 383-387. — ³ Voy. *Enn. III*, liv. iv [Du Démon qui est propre à chacun de nous], § 3-6; t. II, p. 92-101.

l'homme. Ici se trouve en effet une différence semblable à celle qui existe entre les âmes, quoiqu'elles appartiennent toutes au même ordre³. Il faut d'ailleurs appeler *espèce des démons* ces démons que Platon nomme simplement *démons*. Enfin, quand l'âme supérieure accompagne l'âme inférieure qui a choisi la condition de brute, l'âme inférieure qui était liée à l'âme supérieure [ors même qu'elle constituait un homme] développe la raison [séminal] de l'animal [dont elle a choisi la condition] : car elle possède en elle-même cette raison; c'est son acte inférieur.

VII. Mais, dira-t-on, si l'âme ne produit la nature d'une brute que lorsqu'elle est dépravée et dégradée, elle n'était pas dès l'origine destinée à produire un bœuf ou un cheval; alors la raison séminale du cheval aussi bien que le cheval même seront contraires à la nature [de l'âme]. — Non : ils sont inférieurs à sa nature, mais ils ne lui sont pas contraires. Dès l'origine, l'âme était [en puissance] la raison séminale d'un cheval ou d'un chien. Quand cela lui est permis, l'âme qui doit engendrer un animal produit ce qui est meilleur; sinon, elle produit ce qu'elle est capable d'engendrer; elle ressemble aux artistes qui, sachant produire plusieurs figures, exécutent soit celle qu'ils ont reçu l'ordre d'exécuter, soit celle que la matière a le plus d'aptitude à recevoir. Qui empêche que la Puissance [naturelle et génératrice] de l'Âme universelle, en sa qualité de Raison [séminal] universelle, n'ébauche les contours du corps [σχηματισμός], avant que les puissances animiques [les âmes individuelles] descendent d'elle dans la matière? Qui empêche que cette

¹ Si l'âme revient ici bas, elle a soit le même démon, soit un autre démon, selon la vie qu'elle doit mener... Toute âme placée dans les mêmes circonstances n'a pas les mêmes mouvements, les mêmes volontés, les mêmes actes, etc. — *Enn. III*, liv. iv, § 6; t. II, p. 100-101. — ² Il s'agit ici de ceux des démons qui sont des puissances de l'âme humaine. Voy. sur ce point les *Eclaircissements* du tome II, p. 530-532.

ébauche ne soit une espèce d'illumination préalable de la matière [ἐλευ προεπιλάμπει ἐκ τῆς οὐρα] ? Qui empêche que l'âme individuelle n'achève [de façonner le corps ébauché par l'Âme universelle] en suivant les lignes déjà tracées, n'organise les membres dessinés par elles¹, et ne devienne ce dont elle s'est approchée en se donnant à elle-même telle ou telle figure, comme dans un chœur le danseur se conforme au rôle qui lui a été assigné ?

Si nous sommes arrivé à ces considérations, c'est en examinant les conséquences des principes que nous avons posés. Notre but était de chercher comment la sensibilité se trouve dans l'homme même, et comment [malgré cela] les choses intelligibles ne tombent pas dans la génération². Nous avons reconnu et démontré que les choses intelligibles n'inclinent pas vers les choses sensibles, que ce sont celles-ci au contraire qui s'élèvent aux premières et les imitent ; que l'homme sensitif tient de l'homme intellectuel la puissance de contempler les choses intelligibles, qu'il est uni aux choses sensibles comme l'homme intellectuel est uni aux choses intelligibles. En effet, les choses intelligibles sont à quelque égard sensibles ; nous les disons sensibles, parce qu'elles sont corps [d'une manière idéale], mais elles sont perçus d'une manière différente des corps³. De même, nos sensations sont moins claires que la perception qui a lieu dans le monde intelligible et que nous nommons aussi sensation parce qu'elle se rapporte aux corps [qui existent là-haut d'une manière idéale]. Pour cette raison, nous appelons sensitif l'homme qui est ici-bas parce qu'il perçoit moins bien des choses qui sont elles-mêmes moins bonnes, c'est-à-dire qui ne sont que des images des choses intelligi-

¹ Voy. le commentaire de ce passage dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 475-478. — ² Voy. ci-dessus § 3, p. 416. — ³ Nous liions τὰ σώματα avec ψῆλαι, au lieu d'ἐπέματα. La phrase suivante exige absolument ce changement.

bles. On peut donc dire que les sensations ici-bas sont des pensées obscures [ἀσθηταὶ νοήματα], et que les pensées là-haut sont des sensations claires [ἰσχυραὶ αἰσθήματα].

VIII. Voilà ce que nous avons à dire sur la sensibilité. [Passons maintenant à l'autre question que nous avons posée.]

Comment se fait-il que tous les animaux qui sont [comme le cheval même] contenus dans l'Intelligence divine n'inclinent pas vers les choses d'ici-bas [en les engendrant] ? — Sans doute, pour engendrer ici-bas le cheval ou tout autre animal, l'Intelligence divine a dû en avoir la conception ; cependant il ne faut pas croire qu'elle ait eu d'abord la volonté de produire le cheval, puis la conception de cet animal. Évidemment, elle n'a pu vouloir produire le cheval que parce qu'elle en avait déjà la conception, et elle n'en a pas eu la conception parce qu'elle avait à le produire ; ainsi, le cheval qui n'a pas été engendré a précédé le cheval qui devait être engendré postérieurement. Puisque le premier cheval est antérieur à toute génération et n'a pas été conçu pour être engendré, ce n'est pas parce que l'Intelligence divine incline vers les choses d'ici-bas ni parce qu'elle produit, qu'elle a en elle le cheval intelligible et les autres essences. Les intelligibles existaient déjà dans l'Intelligence [avant qu'elle engendrât] et les choses sensibles ont été engendrées ensuite par une conséquence nécessaire : car il était impossible que la procession s'arrêtât aux intelligibles. Qui en effet aurait arrêté cette puissance [de l'Intelligence] capable tout à la fois de procéder et de demeurer en soi ?

Mais pourquoi ces animaux [privés de raison] existent-ils dans l'Intelligence divine ? On comprend que les êtres

¹ Intellectus primus, fecunditate lucis exuberante, in quam plurimos se ipsum intus naturaliter propagat radios ideales. Ex hac propagine intellectuali simul et naturali naturalis rerum formae foras tanquam lumina profluunt. » (Ficin.)

doués de raison se trouvent en elle; mais cette multitude d'êtres privés de raison a-t-elle rien de vénérable? Ne semble-t-elle pas plutôt quelque chose de messéant à l'Intelligence divine? — Évidemment l'Être qui est un doit être aussi multiple, puisqu'il est postérieur à l'Un absolument simple; sinon, au lieu de lui être inférieur, il se confondrait avec lui. Étant postérieur à l'Un, il ne saurait être plus simple, il l'est donc moins. Or Celui qui est excellent étant l'Un, l'Être devait être *plus d'un*, puisque la multiplicité est le caractère de l'infériorité. — Pourquoi donc l'Être ne serait-il pas Dyade seulement? — C'est que chacun des deux éléments de la Dyade ne peut non plus être absolument un, et doit être au moins Dyade; il en est de même de chacun des nouveaux éléments (dans lesquels se décomposeraient les premiers éléments de la Dyade). En outre, la première Dyade renferme à la fois Mouvement et Stabilité; elle est aussi Intelligence et Vie parfaite. L'Intelligence a pour caractère non d'être une, mais d'être universelle: elle renferme donc toutes les intelligences particulières; elle est toutes les intelligences et en même temps elle est quelque chose de plus grand. Elle possède la vie non comme Âme une, mais comme Âme universelle, ayant la puissance supérieure de produire les âmes particulières. Elle est enfin l'Animal universel; par conséquent, elle ne doit pas renfermer l'homme seul (mais encore toutes les autres espèces d'animaux); sinon, l'homme seul existerait sur la terre.

IX. Admettons, dira-t-on, que l'Intelligence renferme les idées des animaux d'un ordre relevé. Mais comment se fait-il qu'elle renferme aussi les idées des animaux vils et privés de raison? Car on doit regarder comme vil tout animal privé de raison et d'intelligence, puisque c'est à ces facultés que celui qui les possède doit sa noblesse. — Sans doute

¹ Voy. ci-dessus, liv. II, § 7, p. 215.

il est difficile de comprendre comment les choses privées d'intelligence et de raison existent dans l'Intelligence divine, dans laquelle sont tous les êtres et de laquelle tous procèdent. Mais avant d'aborder la discussion de cette question, prenons comme accordées les vérités suivantes: L'homme ici-bas n'est pas ce qu'est l'homme dans l'Intelligence divine, non plus que les autres animaux; il existe dans son sein, ainsi qu'eux, d'une manière plus relevée; en outre, on ne trouve en elle aucun être appelé raisonnable: car c'est ici-bas seulement qu'on fait usage de la raison: là-haut, il n'y a que des actes supérieurs à la raison discursive¹. — Pourquoi donc l'homme est-il ici-bas le seul animal qui fasse usage de la raison? — C'est que l'intelligence de l'homme étant, dans le monde intelligible, différente de celle des autres animaux, sa raison doit aussi différer ici-bas de leur raison: car on voit dans les autres animaux mêmes beaucoup d'actes qui impliquent l'usage de l'entendement. — Mais pourquoi tous les animaux ne sont-ils pas également raisonnables? — Pourquoi tous les hommes ne le sont-ils pas non plus (demanderons-nous à notre tour)? Réfléchissons-y bien: toutes ces vies, qui représentent autant de mouvements, toutes ces intelligences, qui forment une pluralité, ne pouvaient pas être identiques. Il fallait donc qu'elles différasent entre elles, et leur différence devait consister à manifester plus ou moins clairement l'intelligence et la vie: celles qui occupent le premier rang sont distinguées par les premières différences, celles qui occupent le deuxième rang par les différences de deuxième espèce, et ainsi de suite. Ainsi, parmi les intelligences, les unes constituent les dieux, les autres les êtres placés au deuxième rang et doués de raison; d'autres enfin les êtres que nous appelons privés de raison. Mais cette nature même que nous appelons ici privée de raison et d'intelligence

¹ Voy. *Enn. IV*, liv. III, § 18; t. II, p. 208.

est raison et intelligence dans le monde intelligible. En effet, celui qui pense le cheval intelligible, par exemple, est intelligence tout comme l'est la pensée même du cheval. Si rien n'existait que la pensée, il n'y aurait rien d'absurde à ce que cette pensée, tout en étant intellectuelle, eût pour objet un être privé d'intelligence. Mais, puisque la pensée et la chose pensée ne font qu'un, comment la pensée pourrait-elle être intellectuelle sans que la chose pensée le fût également ? Pour que cela eût lieu, il faudrait que l'intelligence se rendit elle-même pour ainsi dire inintelligente. Mais il n'en est pas ainsi. La chose pensée est une intelligence déterminée, comme elle est une vie déterminée. Or, de même qu'aucune vie, quelle qu'elle soit, ne peut être privée de la vitalité, aucune intelligence déterminée ne peut être privée de l'intellectualité. L'intelligence même qui est propre à un animal, à l'homme par exemple, ne cesse pas d'être l'intelligence de toutes choses : quelque partie que vous prenez en elle, elle est toutes choses, mais d'une manière différente ; elle est une chose particulière en acte, elle est toutes choses en puissance. Nous ne saisissons dans chaque chose particulière que ce qu'elle est en acte. Or ce qui est en acte [une chose particulière] occupe le dernier rang. Telle est dans l'intelligence l'idée du cheval, par exemple. L'intelligence, dans sa procession continue vers une vie moins parfaite, constitue à un certain degré le cheval, et à un degré inférieur, un animal encore inférieur : car plus les puissances de l'intelligence se développent, plus elles deviennent imparfaites. Dans leur procession, elles perdent à chaque degré quelque chose, et comme c'est un moindre degré d'être qui constitue tel ou tel animal, son infériorité se rachète par quelque chose de nouveau. Ainsi, à mesure que la vie est moins complète dans l'animal, apparaissent les ongles, les serres, ou les cornes et les dents. Partout où l'intelligence baisse d'un côté, elle se relève d'un autre côté par la plénitude de

*de l'acte -
- active !*

sa nature, et elle trouve en elle-même de quoi compenser ce qui manque¹.

X. Mais comment peut-il y avoir quelque chose d'imparfait dans le monde intelligible ? Pourquoi l'animal intelligible a-t-il des cornes ? Est-ce pour sa défense ? — C'est pour être complet et parfait. Il doit être parfait comme animal, parfait comme intelligence, parfait comme vie, de telle sorte que, s'il manque d'une qualité, il en ait une autre à la place. La cause des différences, c'est que ce qui appartient à une essence se trouve remplacé dans une autre essence par quelque autre chose, en sorte que l'ensemble [des essences] constitue l'Animal le plus parfait, la Vie la plus parfaite, l'Intelligence la plus parfaite, tandis que toutes les essences particulières qui se trouvent ainsi dans l'être intelligible sont parfaites en tant que particulières.

¹ On peut rapprocher de ce passage de notre auteur le morceau suivant de Fénelon qui en est comme le commentaire : « Cet être » qui est infiniment voit, en montant jusqu'à l'infini, tous les divers » degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque degré de » communication possible constitue une essence possible, qui répond » à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. » Ces degrés infinis, qui sont indivisibles en lui, se peuvent diviser » à l'infini dans les créatures, pour faire une infinie variété d'es- » pèces. Chaque espèce sera bornée dans un degré d'être correspon- » dant à ces degrés infinis et indivisibles que Dieu connaît en lui. » Ces degrés que Dieu voit distinctement en lui-même, et qu'il voit » éternellement de la même manière, parce qu'ils sont immuables, » sont les modèles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà » la source des vrais universaux, des genres, des différences et des » espèces ; et voilà en même temps les modèles immuables des ou- » vrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être » raisonnables. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, II, ch. 4.) —² Platon fait ici allusion au passage suivant de Platon : « Les dieux » comprennent que les bêtes auraient besoin de se servir des on- » gles pour beaucoup d'usages, et c'est pour cela que dès la nais- » sance des hommes ils ébauchèrent aussitôt la formation des on- » gles. » (*Timée*, p. 76 ; trad. de M. H. Martin, p. 205.)

L'Être doit être à la fois un et multiple; or il ne peut être multiple si toutes les choses qui se trouvent en lui sont égales; il serait alors l'Un absolu. Il faut donc, puisqu'il forme un tout composé, qu'il soit constitué par des choses qui aient entre elles des différences spécifiques, de telle sorte que son unité laisse subsister les choses particulières, telles que les formes et les raisons [essences]. Les formes, comme celle de l'homme, doivent renfermer toutes les différences qui leur sont essentielles. Quoiqu'il y ait unité dans toutes ces formes, il s'y trouve cependant des choses plus ou moins relevées les unes que les autres, l'œil et le doigt par exemple: tous ces organes sont impliqués dans l'unité de l'animal, et ils ne sont inférieurs que relativement à l'ensemble. Il valait mieux qu'il en fût ainsi. La raison [l'essence de l'animal] est animal et de plus quelque chose de différent de l'animal. La vertu a aussi un caractère général et un caractère individuel. L'ensemble [du monde intelligible] est beau, parce que ce qui est commun [à toutes les essences] n'offre pas de différence.

XI. S'il est dit (dans le *Timée*) que le ciel n'a dédaigné de recevoir aucune des formes des animaux, dont on voit un si grand nombre, c'est que cet univers devait renfermer l'universalité des choses. — D'où tient-il toutes les choses qu'il renferme? Les a-t-il reçues de là-haut? — Oui: il a reçu de là-haut toutes les choses qui ont été produites par la raison et d'après une forme intelligible. — Mais, de même qu'il contient du feu et de l'eau, il doit contenir aussi des végétaux. Or comment peut-il y avoir des végétaux dans le monde intelligible? Comment la terre, le feu y sont-ils des choses vivantes? Car, ou ce sont des choses vivantes, ou ce sont des choses mortes; dans le second cas, tout ne serait pas vivant dans le monde intelligible. Dans quel état les objets dont nous parlons se trouvent-ils donc là-haut?

D'abord, on peut montrer que les végétaux n'ont rien de contraire à la raison, puisque, même ici-bas, il y a dans

le végétal une raison qui constitue sa vie*. — Si la raison essentielle du végétal, raison qui le constitue, est une vie de telle nature, une espèce d'âme, et si cette raison est elle-même une unité, est-elle le Végétal premier? — Non, il y a au-dessus de cette raison le Végétal premier dont dérive ce végétal particulier. Le Végétal premier est unité; l'autre est multiple, et dérive nécessairement de cette unité. S'il en est ainsi, le Végétal premier doit posséder la vie à un plus haut degré encore et être le Végétal même, duquel précèdent les végétaux qui sont ici-bas, qui occupent le second ou le troisième rang, et qui tiennent du Végétal premier les traces de vie qu'ils présentent.

Mais comment la Terre existe-t-elle dans le monde intelligible? Quelle est son essence? Comment la Terre qui se trouve dans le monde intelligible y est-elle vivante? — Voyons d'abord ce qu'est notre Terre, c'est-à-dire quelle est son essence. Elle doit être une forme et une raison [une essence]: car la raison du végétal est vivante même ici-bas. — Y a-t-il donc aussi une raison vivante dans la Terre? — Pour trouver la nature de la Terre, prenons des objets essentiellement terrestres, qui soient engendrés et façonnés par elle. La naissance des pierres et l'accroissement qu'elles prennent, la formation intérieure des montagnes, ne sauraient avoir lieu si une raison animée ne les

* Formant une nature analogue à la nature humaine, les dieux en firent un second genre d'animaux: ce sont les arbres et tous les végétaux qui maintenant, adoucis et formés par la culture, sont devenus pour nous domestiques, mais auparavant les espèces sauvages, plus anciennes que les espèces cultivées, existaient seules. Tout ce qui participe à la vie peut en effet à très-juste titre être appelé animal, et ce dont nous parlons participe du moins à la troisième espèce d'âme, que l'on dit être placée entre le diaphragme et le nombril, et dans laquelle il ne peut y avoir ni opinion, ni raison, ni intelligence, mais des sensations agréables et douloureuses, avec des désirs. (Platon, *Timée*, p. 77; trad. de M. H. Martin, p. 205-207.)

produisait par un travail intime et caché. Cette raison, c'est la *forme de la Terre* (*αἴθερ τῆς γῆς*)¹, forme qui est analogue à la force qu'on nomme *nature* dans les arbres. On peut comparer la Terre au tronc de l'arbre, la pierre qu'on détache du sol au rameau qu'on sépare du tronc. Si l'on considère la pierre qui n'est pas encore arrachée du sein de la Terre, qui s'y trouve unie comme est uni à l'arbre le rameau qu'on n'a pas coupé, on reconnaît que la *nature* de la Terre, *nature* qui est une force productrice, constitue une vie douée de raison, et l'on conçoit que la Terre intelligente doit posséder la vie à un plus haut degré encore, que la vie rationnelle de la Terre est la Terre même (*αἰθερῶν*), la Terre au premier degré (*ἄριστος γῆς*), de laquelle procède la Terre qui est ici-bas.

Si le feu est aussi une raison engagée dans la matière, et ressemble à la terre sous ce rapport, il n'est pas né par hasard. D'où viendrait-il? D'un frottement, pourrait on dire². Mais le feu existe dans l'univers avant qu'un corps en frotte un autre; les corps eux-mêmes possèdent déjà du feu quand ils se frottent mutuellement: car il ne faut pas croire que la matière possède le feu en puissance, en sorte qu'elle soit capable par elle-même de le produire.—Si le principe qui produit le feu doit être une raison puisqu'il donne une forme, qu'est-il donc?—C'est une âme capable de produire le feu, c'est-à-dire une raison et une vie, lesquelles ne font qu'une seule et même chose. C'est pourquoi

¹ Pour plus de développement, Voy. *Enn.* IV, liv. iv, § 22; t. II, p. 302.

² Et ramos tamem quam ventis pulvis vacillans
Est aut in ramis incensibus arboris arbor,
Exprimitur validis extitiss viribus ignis;
Et micat interdum flammis fervens arbor
Mittit dum inter se rami stirpsque teruntur,
Quorum utroque dedisse potest mortalibus ignem.

Laërce, V, 566.

Platon dit que dans chacune de ces choses il y a une âme¹, c'est-à-dire une puissance capable de produire le feu sensible. Ainsi le principe qui produit le feu dans notre monde est une *vie ignée* (*ζωὴ πυρίνη*), un feu plus réel que le nôtre. Puisque le Feu intelligible est un feu plus réel que le nôtre, il possède aussi une vie plus réelle. Le Feu en soi possède donc la vie. Il y a une raison pareille dans les autres éléments, l'air et l'eau. Pourquoi ces choses ne seraient-elles pas animées comme la terre? Elles sont évidemment contenues dans l'Animal universel et elles en constituent des parties. Sans doute la vie n'est pas manifeste en elles, pas plus que dans la terre; mais on peut la reconnaître en elles, comme on la reconnaît dans la terre, par ses productions: car il naît des animaux dans le feu, et dans l'eau avec plus d'évidence encore; il s'en forme aussi dans l'air². Les flammes qu'on voit chaque jour s'allumer et s'éteindre ne manifestent pas l'Âme universelle [à cause de leur peu de durée]; sa présence ne se montre pas dans le feu, parce qu'il ne trouve pas ici-bas une masse permanente. Il en est de même de l'eau et de l'air: si par leur nature ces éléments étaient plus consistants, ils laisseraient voir en eux l'Âme universelle; mais comme leur substance est divisée, ils ne nous découvrent pas la puissance qui les anime. Il en est d'eux comme des fluides qui se trouvent dans notre corps, du sang par exemple: la chair, qui paraît animée, se forme aux dépens du sang³; celui-ci doit donc

¹ On ne trouve pas cette assertion dans les écrits mêmes de Platon; mais elle semble résulter des idées que lui prête Diogène Laërce, liv. III, § 74. Creuzer fait à ce sujet une remarque fort juste: « Potuerunt Platonicæ recentiores multa Platonis decrera, » que ille dialogis suis non includerat, sed in scholis prodiderat et » accuratius exposerat, per manus quasi tradita servataque habere. » Plotini quidem non est istiusmodi ingenium quod cuiquam ex » veteribus philosophis quidquam affingat. » — ² Voy. notre tome II, p. 270, note 5. — ³ C'est le sang qui nourrit les chairs et le corps

joir de la présence de l'âme; cependant il en paraît privé parce qu'il ne manifeste pas de sensibilité, qu'il n'oppose aucune résistance, que par sa fluidité il se sépare facilement de l'âme qu'il vivifie, comme cela arrive aux trois éléments dont nous avons déjà parlé. Aussi les animaux formés de l'air condensé ont-ils pour nature de sentir sans pâtir¹. Comme la lumière qui est fixe et permanente pénètre l'air tant qu'il est lui-même permanent, l'Âme aussi pénètre l'atmosphère qui l'entoure sans y être absorbée. Il en est de même pour les éléments autres que l'air.

XII. Nous le répétons donc : puisque nous admettons que notre univers a pour modèle le monde intelligible, nous devons à plus forte raison reconnaître que celui-ci est l'Animal universel, qui, ayant une essence parfaite, est toutes choses : par conséquent, dans le monde intelligible, le Ciel aussi est un être animé, et n'est pas privé de ce qu'on nomme ici-bas des astres; c'est même là ce qui constitue son essence. Là-haut, la terre n'est pas non plus une chose morte; elle est vivante; elle contient tous les animaux qui marchent sur le sol et qu'on nomme terrestres, ainsi que les végétaux qui ont la vie pour fondement. Là-haut existent aussi la mer et l'eau à l'état universel, ayant pour essence une fluidité et une vie permanentes, contenant tous animaux qui vivent dans l'eau. L'air fait également partie du monde intelligible, avec les animaux qui habitent l'air et qui ont là-haut une nature en harmonie avec la sienne. Comment se pourrait-il que les choses contenues dans un être vivant ne fussent pas elles-mêmes vivantes? Aussi le sont-elles même ici-bas. Pourquoi tous les ani-

¹ entier; c'est en lui que tous les membres puisent de quoi remplir le vide formé par la fuite des parties qui en sortent, etc. (Platon, *Timée*, p. 80; trad. de M. H. Martin, p. 215.)

² Voy. *Énchiridion* IV, liv. III, § 18; t. II, p. 300, et note 3. — Nous lisons avec Kirchhoff: *μίσσηται εὐδὲν ψόγηται*, au lieu de *μίσσηται*, qui ne peut se construire.

miaux n'existeraient-ils pas nécessairement dans le monde intelligible? La nature des grandes parties de ce monde détermine en effet de toute nécessité la nature des animaux que ces parties renferment. Ainsi de l'existence et de la nature du monde intelligible résultent l'existence et la nature de tous les êtres qui s'y trouvent contenus. Ces choses s'impliquent l'une l'autre. Demander pourquoi existent les animaux renfermés dans le monde intelligible, c'est demander pourquoi existe ce monde lui-même, c'est demander pourquoi existe l'Animal universel, ou, ce qui revient au même, pourquoi existent la Vie universelle, l'Âme universelle, l'Intelligence universelle, dans lesquelles on ne trouve nul défaut, nulle imperfection, dans lesquelles débordent partout la plénitude de la vie.

Toutes ces choses découlent d'une seule et même source; ce n'est ni un souffle, ni une chaleur unique; c'est plutôt une qualité unique, qui renferme et conserve en soi toutes les qualités, la douceur des parfums les plus suaves, la saveur du vin et des sucres les plus fins, l'éclat des plus vives couleurs, la mollesse des objets qui chatouillent le toucher avec le plus de délicatesse, le rythme et l'harmonie de toutes les espèces de sons qui peuvent charmer les oreilles.

XIII. Si l'Intelligence, ni l'Âme qui procède d'elle ne sont une essence simple; toutes les deux renferment l'universalité des choses avec leur variété infinie, en tant que celles-ci sont simples, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas composées, qu'elles sont principes et actes; car, dans le monde intelligible, l'acte de ce qui occupe le dernier rang est simple; l'acte de ce qui occupe le premier rang est universel. L'Intelligence, dans son mouvement uniforme, se porte toujours sur des choses semblables et identiques; cependant, chacune d'elles est identique et une sans être une partie; elle est au contraire universelle, parce que ce qui est partie dans le monde intelligible n'est pas une simple unité, mais une unité divisible à l'infini. Dans ce mouvement, l'Intelligence

part d'un objet et va à un autre objet qui est son terme¹. Mais tout ce qui est intermédiaire ressemble-t-il à une ligne droite ou à un corps uniforme et homogène? Qu'y aurait-il là de grand? Si l'Intelligence ne renfermait pas de différences, si nulle diversité ne l'éveillait à la vie, elle ne serait pas acte; son état ne différencierait rien de l'inactivité. Si son mouvement était déterminé en rien de l'inactivité, elle ne posséderait qu'une seule espèce de vie au lieu de posséder la vie universelle. Or elle doit avoir en elle une vie universelle, omniprésente; par conséquent, elle doit se mouvoir ou plutôt s'être mue vers toutes les essences. Qu'elle se meuve d'une manière simple et uniforme, elle ne possède plus qu'une seule chose, elle lui est identique, elle ne procède plus vers une chose différente. Puisqu'elle procède vers une chose différente, il faut qu'elle devienne une chose différente, qu'elle soit deux choses. Si ces deux choses sont identiques, l'Intelligence reste encore une et il n'y a plus de *procession*; si au contraire ces deux choses sont différentes, elle procède à l'aide de cette différence, et en vertu de cette différence jointe à son identité elle engendre une troisième chose. Celle-ci, par son origine, est à la fois identique et différente; elle n'est pas telle ou telle différence, mais toute espèce de différence, parce que l'identité qu'elle contient est elle-même universelle. Etant ainsi différence universelle aussi bien qu'identité universelle, cette chose possède tout ce qu'on nomme différent: car sa nature est d'être une *différenciation universelle* (*ἐπι πάντων διαφοροποιήσις*). Si toutes les différences précédaient cette chose, celle-ci serait modifiée par elles. S'il n'en est pas ainsi, elle a dû engendrer toutes les différences, ou plutôt être leur universalité².

¹ Voy. ce que Plotin dit ci-dessus sur la *procession* de l'Intelligence § 9, p. 428. —² Ficin commente cette théorie en ces termes:

» Vita Mensura prima, quoniam est omnium formarum prima, ideo » simplicissima omnium, uniformisque quam maxime, tum vero,

Il est donc impossible que les essences existent sans l'acte de l'Intelligence. Par cet acte, après avoir produit une essence, l'Intelligence en a produit toujours une autre, elle a parcouru en quelque sorte la carrière qu'il est naturel à l'Intelligence véritable de parcourir en elle-même: cette carrière, c'est celle des essences, dont chacune correspond à une de ses évolutions. Puisque l'Intelligence est partout identique, ses évolutions impliquent permanence, et elles lui font parcourir « le champ de la vérité³ », sans en sortir jamais. Elle occupe ce champ tout entier, parce qu'elle s'est fait à elle-même le lieu où elle opère ses évolutions, lieu identique à ce qu'il contient. Ce champ est varié pour qu'il offre une carrière à parcourir: s'il n'était pas universellement et toujours varié, il y aurait un point d'arrêt où cesserait la variété; or, si l'Intelligence s'arrêtait, elle

- » quia omnium principium est, ideo est etiam omniformis. Est autem
- » forma illa perfectissima forma quælibet, ideo per modum formalis
- » actus. Est igitur omnis actus, quoniam quum sit actus motusque
- » primus efficacissimusque, nimirum omnes in se profert actus. Item,
- » quia multitudo est unitissima, in quolibet sui sua omnia continet.
- » Motus omnis varietatem quamdam ab hoc illud, inter hoc et
- » illud, necessario inusitam habet, sed præter hanc in corpore quidem
- » motus loco indiget atque tempore; in Anima vero præter varia-
- » tatem solum habet tempus; in Mente solum sine tempore varia-
- » tem servat, ob miram virtutis actionisque potestatem. Varietas
- » autem in Motione et Vita et Mente prima est *varietas omniformis*,
- » sicut ibidem est vita omnis et actus. Profecto, sicut radius quilibet
- » ab amplis solis orbe in conum prosilit atque in præcedente
- » latitudine sua omnes complectitur solis vires, in cono unam præ-
- » cipue profert, et vario lectu varia perficit; sic ab Intellectu primo
- » actus quilibet Intellectualis progreditur intus, et ubi exorditur
- » omnes idem amplectitur, desinit autem unusquisque in unam
- » prorsus idem quasi conum. Quælibet enim idea et ab aliâ diversa
- » est et aliis est connexa.

³ Cette expression est empruntée au *Phédre* de Platon, p. 248, éd. H. Étienne. Elle a été déjà citée par Plotin dans l'*Ennéade* I, liv. II, § 4; t. I, p. 60.

ne penserait pas ; et si elle s'était jamais arrêtée, elle aurait été sans penser. Or cela n'est pas ; donc la Pensée existe, et son mouvement universel produit la plénitude de l'Essence universelle. L'Essence universelle est la Pensée qui embrasse la Vie universelle, et qui après une chose en conçoit toujours une autre, parce que, ce qui en elle est identique étant aussi différent, toujours elle divise et toujours elle trouve une chose différente des autres. Dans sa marche, l'Intelligence va toujours de la vie à la vie, des êtres animés aux êtres animés ; de même un voyageur, en s'avancant sur la terre, ne voit jamais s'offrir à ses yeux rien autre chose que la terre, quelques diversités qu'ait sa surface. Dans le monde intelligible, la vie dont on parcourt le champ est toujours identique à elle-même, mais aussi elle est toujours différente. Il en résulte qu'elle ne nous paraît pas identique, parce que dans son *évolution* [ἐπιπέδω], qui est identique, elle parcourt des choses qui ne le sont pas ; elle ne change pas pour cela : car elle parcourt des choses différentes d'une manière uniforme et identique. Si cette uniformité et cette identité de l'Intelligence ne s'appliquaient pas à des choses différentes, l'Intelligence demeurerait oisive ; elle n'existerait plus en acte, elle ne serait plus acte. Or ces choses différentes constituent l'Intelligence même. L'Intelligence est donc universelle, parce que cette universalité forme son essence même. Ainsi, étant universelle, l'Intelligence est toutes choses : il n'y a rien en elle qui ne concoure à l'universalité ; il n'y a rien non plus qui ne soit différent, afin de pouvoir, par sa différence même, concourir encore à la totalité. S'il n'y avait pas de différence, si tout était identique en elle, l'Intelligence perdrait de son essence, parce que sa nature ne formerait plus un tout plein d'harmonie.

XIV. Nous pouvons par des exemples intellectuels comprendre quelle est la nature de l'Intelligence et voir qu'elle ne saurait être une unité qui n'admette aucune espèce de

différence. Prenons pour exemple la raison [séminale] d'une plante ou celle d'un animal. Si elle n'est qu'une unité sans aucune espèce de variété, elle n'est même plus une raison ; ce qui en naîtra ne sera que matière. Il faut donc que cette raison contienne tous les organes, et qu'embrassant toute la matière elle n'en laisse aucune partie demeurer identique aux autres. Le visage, par exemple, ne forme pas une seule masse : il contient le nez, les yeux, etc. ; le nez de son côté n'est pas une chose simple : il comprend diverses parties par la variété desquelles il est un organe ; réduit à l'état d'unité absolument simple, il ne serait plus qu'une masse. Ainsi, l'Intelligence renferme l'infini, parce qu'elle est à la fois une et multiple, non comme l'est une maison, mais comme l'est une raison [séminale] intérieurement multiple. Elle contient donc en son sein une espèce de figure (de schème, σχῆμα) ou bien de tableau, où se trouvent dessinées et circonscrites intérieurement ses puissances et ses pensées ; leur division ne se produit pas au dehors, elle est tout intérieure. De cette manière, l'Animal universel embrasse d'autres animaux, dans lesquels on découvre d'autres animaux encore plus petits, d'autres puissances encore moins grandes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la forme individuelle [ἰδίᾳ ἀτομῶν]. Toutes ces formes sont distinguées les unes des autres par leur division, sans jamais avoir été confondues ensemble, quoiqu'elles concourent toutes à constituer une seule unité. Ainsi existe dans le monde intelligible cette union qu'on appelle *amitié*, mais cette union est bien différente de celle qui existe dans le monde sensible¹. La seconde en effet n'est que l'image de la première,

¹ Voy. le liv. VII de l'Ennéade V : *Y a-t-il des idées des individus ?*

— ² Les expressions *division* et *amitié* font allusion à la doctrine d'Empédocte : « Dans le système d'Empédocte, la Discorde dissout » et la Concorde unit. » (Enn. V, liv. 1, § 9 ; p. 20.)

parce qu'elle est formée d'éléments complètement séparés les uns des autres. La véritable union consiste pour les choses à n'en former qu'une seule sans avoir entre elles aucune séparation. Or ici-bas les objets sont séparés les uns des autres.

XV. Qui pourra donc contempler cette Vie multiple et universelle, première et une, sans être épris d'elle et sans mépriser toute autre espèce de vie? Car ce sont de véritables ténèbres que ces vies d'ici-bas, vies faibles, impuissantes, incomplètes, dont l'impureté souille la pureté des autres vies. Dès que vous regardez ces vies impures, vous ne voyez plus les autres, vous ne vivez plus avec toutes ces vies dans lesquelles tout est vivant et affranchi de toute impureté, de tout contact du mal. En effet, le mal ne règne qu'ici-bas, où nous n'avons qu'un vestige de l'Intelligence et de la vie intelligible. Au contraire, dans le monde intelligible existe *cet archétype qui possède la forme du Bien* [το ἀρχέτυπον τὸ ἀγαθόν], comme le dit Platon, parce qu'il possède le Bien par les formes [par les idées]. Autre chose est en effet le Bien absolu, autre chose l'Intelligence, qui est bonne parce que sa vie consiste à contempler. Les objets que l'Intelligence contemple sont les essences qui ont la forme du Bien et qu'elle possède depuis le moment où elle a contemplé le Bien. Elle l'a reçu, non tel qu'il était en lui-même, mais tel qu'elle a pu le recevoir. Le Bien est en effet le principe suprême. L'Intelligence tient de lui sa perfection; si elle a engendré tous les intelligibles, c'est à lui qu'elle le doit: d'un côté, elle ne pouvait considérer le Bien sans penser; d'un autre côté, elle ne devait pas voir en lui les intelligibles;

¹ Plotin aborde ici la seconde question indiquée dans le titre de ce livre: *Du Bien*. — ² Voy. *Enn.* I, liv. viii, § 6-7; I II, p. 125-128. — ³ Voy. la *République*, liv. VI, p. 509, éd. H. Étienne.

autrement, elle ne les eût pas engendrés. Ainsi, l'Intelligence a reçu du Bien la puissance d'engendrer et de se remplir de ce qu'elle a engendré. Le Bien ne possède pas lui-même les choses dont il a ainsi fait don: car il est absolument un, et ce qu'il a donné à l'Intelligence est multiple. Incapable d'embrasser dans sa plénitude et de posséder dans son unité la puissance qu'elle recevait, l'Intelligence l'a brisée en mille fragments et l'a rendue multiple pour la posséder au moins par parties. Ainsi, toutes les essences engendrées par l'Intelligence procèdent de la puissance qu'elle tient du Bien et elles en portent la forme; comme l'Intelligence est bonne elle-même et qu'elle est composée de choses qui portent la forme du Bien, elle est un bien varié. Pour se la représenter, qu'on s'imagine une sphère variée et vivante, ou un composé de faces animées et brillantes; ou bien qu'on se figure encore les âmes pures, parfaites et complètes dans leur essence, unies toutes ensemble par leur sommet, puis l'Intelligence universelle assise à ce sommet et illuminant toute la région intelligible. Nous supposons ici que celui qui se figure cette image la considère comme une chose placée hors de lui; mais [pour contempler l'Intelligence], il faut devenir l'Intelligence, et se donner ensuite le spectacle de soi-même.

XVI. Au lieu de s'arrêter à cette beauté multiple, il faut la laisser pour s'élever au principe suprême [au Bien]. En raisonnant, non d'après la nature de notre monde, mais d'après celle de l'Intelligence universelle, on doit se demander avec étonnement quel est le principe qui l'a engendrée et comment il l'a engendrée. Chacune des essences contenues dans l'Intelligence est une forme particulière, et a en quelque sorte son type propre [ἰδίος εἶδος τῶν αἰώνων]. Leur caractère commun étant d'être conformes au

¹ Voy. ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 7, p. 15-18. — ² Voy. ci-dessus, *Enn.* V, liv. I, § 5, p. 11.

Bien, il en résulte que l'Intelligence contient toutes les choses toutes formes au Bien. Elle possède donc l'être qui est dans toutes choses; elle contient tous les animaux, ainsi que la vie universelle qui se trouve en eux, et tout le reste.

Pour quelle raison faut-il regarder ces choses comme des biens, quand on les considère sous ce point de vue?—La solution de cette question se déduit des réflexions suivantes. Quand l'Intelligence a regardé le Bien pour la première fois, n'a-t-elle pas rendu multiple son unité en la pensant? Quoiqu'elle fût elle-même un être un, n'a-t-elle pas divisé cette unité en la pensant par suite de l'impossibilité où elle était de l'embrasser tout entière?—Mais quand elle a regardé le Bien pour la première fois, elle n'était pas encore intelligence. —Est-ce donc qu'elle regardait le Bien sans intelligence?— Elle ne le voyait pas encore; mais elle vivait près de lui, elle lui était suspendue, elle était tournée vers lui¹. Étant arrivé à sa plénitude, parce qu'il s'opérait là haut et qu'il se portait vers le Bien, le mouvement de l'Intelligence l'a conduite elle-même à sa plénitude; dès lors il a été, non plus un simple mouvement, mais un mouvement parfait et complet. Il est devenu toutes choses, et, en ayant conscience de lui-même, il a connu qu'il était en effet toutes choses. Il est devenu ainsi l'Intelligence, qui possède la plénitude afin de contenir ce qu'elle doit voir, et qui voit par la lumière qu'elle reçoit de Celui dont elle tient ce qu'elle voit. C'est pourquoi l'on dit que le Bien est non-seulement la cause de l'essence, mais encore la cause de l'intuition de l'essence. Comme le soleil est pour les choses sensibles la cause qui les fait exister et les rend visibles, comme il est aussi la cause de la vision, et qu'il n'est cependant ni la vision ni les choses visibles; de même, le Bien est la cause de l'Essence et de l'Intelligence²; il est une lumière en rapport avec les

*San Ben
l'Intelligence
par le Bien*

¹ Voy. ci-dessus, *Enn.* V, liv. 1, § 7, p. 15-16. — ² Voy. *Platon, République*, liv. VI, p. 369, éd. H. Etienne.

essences qui sont vues et avec l'Intelligence qui les voit; mais il n'est ni les essences ni l'Intelligence; il est seulement leur cause; il produit la pensée en répandant sa lumière sur les essences et sur l'Intelligence. C'est ainsi que l'Intelligence est arrivée à la plénitude, et qu'arrivée à la plénitude elle est devenue parfaite et elle a vu. Son principe, c'est ce qui a précédé sa plénitude. Mais elle a un autre principe [le Bien], lequel lui est extérieur en quelque sorte, c'est celui qui lui a donné sa plénitude, et qui, en la lui donnant, lui a imprimé sa forme.

XVII. Comment les essences peuvent-elles se trouver dans l'Intelligence et la constituer, si elles n'étaient ni dans ce qui a donné, ni dans ce qui a reçu cette plénitude, puisque, avant de recevoir du Bien sa plénitude, l'Intelligence ne possédait pas les essences? — Il n'est point nécessaire qu'un principe possède lui-même ce qu'il donne: il suffit, dans les choses intelligibles, de regarder celui qui donne comme supérieur, celui qui reçoit comme inférieur: c'est en cela que consiste la génération dans l'ordre des êtres véritables¹. Ce qui occupe le premier rang doit être en acte; les choses postérieures doivent être en puissance ce qui les précède. Ce qui occupe le premier rang est supérieur à ce qui occupe le second rang; ce qui donne est également supérieur à ce qui est donné, parce qu'il est meilleur. S'il y a donc un principe antérieur à l'acte, il doit être supérieur à l'acte et à la vie; quoiqu'il ait donné la vie à l'Intelligence, il est plus beau, plus vénérable encore que la vie. Ainsi l'Intelligence a reçu la vie, sans que le principe dont elle l'a reçue ait dû renfermer lui-même quelque variété. La vie est l'impression de Celui qui l'a donnée, mais elle n'est pas sa vie. Au moment où l'Intelligence a tourné ses regards vers lui, elle était indéterminée; dès qu'elle a attaché son regard sur lui, elle a été déterminée par lui, quoiqu'il n'eût pas lui-même de détermination. Aussitôt

¹ Voy. *Enn.* V, liv. 1, § 6, p. 13.

en effet qu'elle a considéré l'Un, elle a été déterminée par lui, elle a reçu de lui sa détermination, sa limite, sa forme. La forme se trouve dans ce qui reçoit; celui qui donne n'en a pas lui-même. Cette détermination n'a pas été imposée du dehors à l'Intelligence comme cela a lieu pour la limite imposée à une grandeur; c'est la détermination propre à cette Vie, qui est universelle, multiple et infinie, parce qu'elle a rayonné de la nature suprême: cette Vie n'était pas encore la vie de tel ou tel principe; sinon, elle aurait été déterminée comme vie individuelle. Cependant elle a été déterminée, et en vertu de cette détermination elle est la vie d'une unité multiple. Chacune des choses qui constituent sa multiplicité a été également déterminée. En effet, la Vie a été déterminée comme multiplicité d'essences à cause de sa propre multiplicité; comme unité, à cause de la détermination même qu'elle a reçue. Qu'est-ce qui a été déterminé comme unité? L'Intelligence, parce qu'elle est la vie déterminée. Qu'est-ce qui a été déterminé comme multiplicité? La multiplicité des intelligences. Tout est ainsi intelligence: seulement, l'Intelligence qui est une est universelle; les intelligences qui forment multiplicité sont individuelles.

Si l'Intelligence universelle comprend toutes les intelligences individuelles, s'en suit-il que chacune de ces dernières soit identique aux autres? — Non: car alors il n'y en aurait qu'une seule. La multiplicité des intelligences implique donc une différence entre elles¹. — Mais comment chacune diffère-t-elle des autres? — Elle en diffère en cela même qu'elle est une: car il n'y a point identité entre l'Intelligence universelle et une intelligence particulière quelconque. Ainsi, dans l'Intelligence, la vie est puissance universelle; l'intuition qui en émane est la puissance de toutes choses; enfin l'Intelligence elle-même, quand elle est formée, nous manifeste toutes ces choses. Au sommet des

¹ Voy. *Enn. IV*, liv. VIII, § 3; t. II, p. 482.

essences est Celui qui est leur principe; elles ne lui servent pas de fondement; c'est lui au contraire qui est le fondement de la *Forme des formes* sans avoir lui-même de forme. L'Intelligence joue à l'égard de l'Âme le rôle que le Premier joue à son propre égard: elle verse sur l'Âme sa lumière, et, pour la déterminer, elle la rend raisonnable en lui communiquant ce dont elle est elle-même le vestige. L'Intelligence est donc le développe du Premier, et tandis qu'elle est une forme qui se développe en pluralité, le Premier n'a aucune espèce de forme (*ἀσχητος και ἀσείτος*), afin de donner la forme à tout le reste. S'il était lui-même une forme, l'Intelligence ne serait plus que la Raison (l'Âme)¹. Il fallait donc que le Premier renfermât aucune multiplicité; sinon, sa multiplicité aurait dû être elle-même rapportée à un principe supérieur.

XVIII. Sous quel rapport les essences que contient l'Intelligence paraissent-elles avoir la forme du Bien? Est-ce parce que chacune d'elles est une forme, ou parce que chacune est belle, ou bien pour quelque autre raison? — Tout ce qui procède du Bien en porte le caractère ou l'empreinte, ou a du moins quelque chose qui en provient, comme ce qui naît du feu en a un vestige, comme ce qui vient du doux en offre la trace². Or ce qui passe du Bien dans l'Intelligence, c'est la vie (car c'est de l'acte du Bien qu'est née la vie, c'est par le Bien qu'existe l'Intelligence, c'est de lui que procède la beauté des idées). Donc toutes ces choses, la Vie, l'Intelligence, l'Idée, porteront la forme du Bien.

Mais qu'y a-t-il de commun en elles? Il ne suffit pas qu'elles procèdent du Bien pour avoir toutes quelque chose d'identique; il faut encore qu'il y ait en elles un caractère commun: car d'un même principe peuvent provenir des choses différentes, ou bien encore une seule et même chose peut devenir différente en passant du principe qui la donne

¹ Voy. ci-dessus *Enn. V*, liv. I, § 4, p. 8. — ² Voy. *Enn. V*, liv. I, § 6, p. 14.

dans les êtres qui la reçoivent (autre chose est en effet ce qui constitue le premier acte, autre chose ce qui est accordé au premier acte); de cette manière, ce qui est dans les choses dont nous parlons est déjà différent. Rien n'empêche que le caractère qui se trouve dans toutes ces choses [dans la Vie, l'Intelligence, l'Idée] ne soit la forme du Bien, mais cette forme existe à des degrés divers dans chacune d'elles.

Dans laquelle de ces choses la forme du Bien se trouve-t-elle au plus haut degré? — Pour résoudre cette question, il faut d'abord examiner celle-ci : La Vie est-elle bonne par cela seul qu'elle est vie, fût-elle la vie pure et simple? Ne doit-on pas plutôt appeler proprement vie la Vie qui provient du Bien, en sorte que procéder du Bien ne soit autre chose qu'être une telle vie? De quelle nature est donc cette Vie? Est-ce la vie du Bien? — La Vie n'appartient pas au Bien : elle en provient seulement. Si la Vie a pour caractère de provenir du Bien et qu'elle soit la Vie véritable, il en résulte que rien de ce qui procède du Bien n'est méprisable, que la Vie doit en tant que vie être regardée comme bonne, qu'il en est de même de l'Intelligence première et véritable, et qu'enfin chaque idée est bonne et porte la forme du Bien. S'il en est ainsi, chacune de ces choses [la Vie, l'Intelligence, l'Idée] possède un bien qui est ou commun, ou différent, ou qui a des degrés divers. Puisque nous avons admis que chacune des choses dont nous parlons a dans son essence un bien, c'est par ce bien qu'elle est bonne. Ainsi, la Vie est un bien, non en tant qu'elle est simplement la Vie, mais en tant qu'elle est la Vie véritable et qu'elle procède du Bien; l'Intelligence est également un bien en tant qu'elle est essentiellement l'Intelligence; il y a donc dans la Vie et l'Intelligence quelque chose d'identique. En effet, quand une seule et même chose est affirmée d'être différents, bien qu'elle fasse partie intégrante de leur essence, on peut l'en abstraire par la pensée : c'est ainsi que de l'homme et du cheval on peut abstraire l'animal, de l'eau et

du feu la chaleur; mais ce qui est commun dans ces êtres est un genre, tandis que ce qui est commun dans l'Intelligence et la Vie, c'est une seule et même chose qui se trouve dans l'une au premier degré et dans l'autre au second.

Quand la Vie, l'Intelligence et les Idées sont appelées bonnes, est-ce par une simple homonymie? Le Bien constitue-t-il leur essence, ou chacune d'elles est-elle bonne prise dans sa totalité? — Mais le Bien ne saurait constituer l'essence de chacune d'elles. — Sont-elles donc les parties du Bien? — Mais le Bien est indivisible. Quant aux choses qui sont au-dessous de lui, elles sont bonnes pour des raisons diverses. L'acte premier [qui procède du Bien] est bon¹; la détermination qu'il reçoit est également bonne, et l'ensemble de ces deux choses est bon. L'acte est bon parce qu'il procède du Bien; la détermination, parce qu'elle est une perfection émanée du Bien; le composé de l'acte et de la détermination, parce qu'il est leur ensemble. Toutes ces choses proviennent ainsi d'un seul et même principe, et cependant elles sont différentes. C'est ainsi que [dans un chœur] la voix et la marche procèdent d'une seule et même chose, en tant qu'elles sont bien réglées. Or elles sont bien réglées parce qu'il y a en elles de l'ordre et du rythme. Qu'y a-t-il donc dans les choses dont nous parlons pour qu'elles soient bonnes? — Mais, nous dira-t-on peut-être, si la voix et la marche sont bien réglées, elles le doivent chacune tout entière à un principe extérieur, puisqu'ici l'ordre s'applique à des choses qui diffèrent l'une de l'autre. Au contraire, les choses dont nous parlons sont bonnes chacune en elle-même. — Pourquoi donc sont-elles bonnes? Il ne suffit pas de dire qu'elles sont bonnes parce qu'elles procèdent du Bien. Sans doute il faut accorder qu'elles sont précieuses dès qu'elles procèdent du Bien, mais la raison

¹ Sur le mouvement qui est émané du Bien et a constitué l'Intelligence, Voy. ci-dessus § 16, p. 442.

demande encore qu'on détermine en quoi consiste leur bonté.

XIX. Remettrons-nous au désir de l'âme le discernement du Bien ? Si nous nous fions à cette affection de l'âme, nous déclarerons que ce qui est désirable pour elle est le bien, mais nous ne chercherons pas pourquoi le bien est désiré. Ainsi, tandis que nous expliquons par des démonstrations quelle est l'essence de chaque chose, nous irions pour la détermination du bien nous en remettre au désir ! Mais une pa-

Plotin paraît combattre ici la définition péripatéticienne du bien, en même temps qu'il essaie de réfuter les objections qu'Aristote adressait à la doctrine de Platon, comme on en peut juger par le passage suivant : « Nous avons, ce semble, à parler du bien. » Mais ce n'est pas du bien pris d'une manière absolue ; c'est du bien » qui s'applique spécialement à nous... Ce mot de bien n'est pas » un terme simple. On appelle également bien ou ce qui est le » meilleur dans chaque espèce de chose, et c'est en général ce qui » est préférable par sa propre nature ; ou ce dont la participation » fait que les autres choses sont bonnes, et c'est alors l'idée du » bien [comme l'enseigne Platon]. Faut-il nous occuper de cette » Idée du bien ? Ou devons-nous la négliger et ne considérer que » le bien qui se trouve réellement dans tout ce qui est bon ? Ce bien » effectif et réel est très-distinct de l'idée du bien. L'idée est quel- » que chose de séparé, et qui subsiste de soi isolément, tandis que » le bien commun et réel, dont nous voulons parler, se trouve dans » tout ce qui existe. Ce bien-là n'est pas du tout la même chose » que cet autre bien qui est séparé des choses, attendu que ce qui » est séparé et ce qui par sa nature subsiste de soi ne peut jamais » se trouver dans aucun des autres êtres. Faut-il donc nous occuper » plutôt de l'étude de ce bien qui se trouve et subsiste réellement » dans les choses ? Et si nous ne pouvons pas le négliger, pour- » quoi devons-nous l'étudier ? C'est que ce bien est commun aux » choses, comme nous le prouvent la définition et l'induction. Ainsi, » la définition qui vise à expliquer l'essence de chaque chose nous » dit de l'une qu'elle est bonne, ou qu'elle est mauvaise, ou qu'elle » est de telle autre façon. Or ici la définition nous apprend que le » bien (à le prendre d'une manière rigoureuse) est ce qui est désira- » ble en soi et par soi ; et le bien qui se trouve dans chacune des cho- » ses réelles est pareil à celui de la définition. » (Aristote, *Grande Morale*, liv. I, ch. 1 ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III, p. 6.)

reille marche nous conduirait à plusieurs absurdités. D'abord, de cette manière, le bien ne serait qu'un attribut. Ensuite, notre âme a plusieurs désirs, et ceux-ci ont des objets différents : comment discernerions-nous par le désir lequel de ces objets est meilleur ? On ne saurait discerner ce qui est meilleur sans connaître le bien.

Ferons-nous consister le bien dans la vertu propre à chaque être ? Alors, en suivant une marche rigoureuse, nous ramènerions le bien à être une forme et une raison. Mais, arrivés là, que répondrons-nous si l'on nous demande à quel titre ces choses elles-mêmes sont des biens ? Dans les choses imparfaites, il semble facile de distinguer le bien, quoiqu'il n'y soit pas pur ; mais, dans les choses intelligibles, nous ne discernons pas d'abord le bien en les comparant aux choses inférieures. Comme il n'y a là-haut aucun mal, et que les choses excellentes existent en elles-mêmes, nous nous trouverons embarrassés. Nous ne le sommes peut-être que parce que nous cherchons la raison d'être [du bien], tandis que, les intelligibles étant des biens par eux-mêmes, la raison d'être est ici identique à la quiddité¹. Si nous disons qu'il y a une autre cause [du bien], Dieu lui-même, comme la raison ne nous y a pas encore conduits, nous n'aurons pas résolu la question. Nous ne pouvons cependant reculer, et nous devons chercher à arriver par une autre voie à quelque chose de satisfaisant.

XX. Puisque maintenant nous n'avons pas confiance dans les désirs pour déterminer ici l'essence et la qualité, aurons-nous recours à d'autres règles, aux contraires, par exemple, tels que l'ordre et le désordre², la proportion et la disproportion, la santé et la maladie, la forme et le

¹ Plotin semble faire allusion ici au système des Stoïciens.

² Voy. ci-dessus § 3, p. 415. — Cette série d'oppositions rappelle la méthode suivie à ce sujet par les Pythagoriciens. Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 5.

manque de forme, l'essence et la destruction, la consistance et le défaut de consistance? Qui pourrait hésiter à attribuer à la forme du bien les caractères qui constituent le premier membre de chacune de ces oppositions? — S'il en est ainsi, il faudra rapporter aussi au bien les causes efficientes de ces caractères : car la vertu, la vie, l'intelligence et la sagesse sont comprises dans la forme du bien, comme étant les choses que désire l'âme qui est sage.

Pourquoi donc, dira-t-on, ne pas nous arrêter à l'intelligence et y placer le bien? Car l'âme et la vie sont des images de l'intelligence. C'est à l'intelligence que l'âme aspire, c'est d'après elle qu'elle juge, c'est sur elle qu'elle se règle, en prononçant que la justice est meilleure que l'injustice, en préférant chaque espèce de vertu à chaque espèce de vice, et en estimant davantage ce qu'elle regarde comme préférable. — Mais l'âme n'aspire pas à l'intelligence seule¹. Comme on peut le démontrer par une longue discussion, l'intelligence n'est pas le but suprême auquel nous aspirons, et tout n'aspire pas à l'intelligence, tandis que tout aspire au bien; les êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne cherchent pas tous à la posséder, tandis que ceux qui possèdent l'intelligence ne s'y arrêtent pas; l'intelligence n'est recherchée que par suite d'un raisonnement, tandis que le bien est désiré même avant que la raison s'exerce. Si l'objet du désir est de vivre, d'exister toujours et d'agir, cet objet n'est point désiré en tant qu'il est intelligence, mais en tant qu'il est bien, qu'il a le bien pour principe et pour fin : car c'est seulement sous ce rapport que la vie est désirable.

XI. Quelle est donc la chose une et identique dont la présence dans la Vie, l'Intelligence et l'Idée fait que ce sont des biens? — Ne craignons pas de le dire : l'Intelligence et la

¹ Plotin semble combattre ici la doctrine d'Aristote qui dans sa *Métaphysique* identifie l'intelligence avec le bien suprême.

Vie première portent la forme du Bien; c'est à ce titre seul qu'elles sont désirables : elles portent la forme du Bien sous ce rapport que la Vie première est l'acte du Bien, ou plutôt l'acte qui procède du Bien, et que l'Intelligence est cet acte déjà déterminé. Elles sont pleines d'éclat, et l'âme les recherche parce qu'elles viennent du Bien; cependant, si l'âme aspire à elles, c'est parce qu'elles lui sont propres, ce n'est pas qu'elles soient des biens par elles-mêmes. D'un autre côté, l'âme ne saurait les dédaigner, parce qu'elles portent en elles la forme du Bien : car lorsqu'une chose nous est seulement propre, qu'elle n'est pas en outre un bien, nous pouvons la dédaigner¹. Nous nous laissons attirer il est vrai par des objets éloignés et inférieurs; nous éprouvons même pour eux un amour passionné; mais c'est lorsqu'ils ne sont pas seulement ce qu'il est dans leur nature d'être, et qu'ils y joignent encore quelque perfection qui leur vient d'en haut. De même que les corps, tout en contenant une lumière mêlée à leur substance, ont cependant besoin d'être éclairés par une autre lumière pour que leur couleur devienne visible², de même les intelligibles, malgré la lumière qu'ils contiennent, ont besoin de recevoir une autre lumière plus puissante afin de devenir visibles soit pour eux-mêmes, soit pour d'autres êtres.

XXII. Quand l'âme aperçoit la lumière que le Bien répand ainsi sur les intelligibles, elle se porte vers eux, et elle éprouve une jouissance délicate en contemplant la lumière qui les revêt³. De même ici-bas, nous n'aimons pas

¹ Plotin fait ici allusion à un passage de Platon : « Ce n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons, je pense; à moins que l'on n'appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est mauvais; car ce qu'aiment les hommes, c'est uniquement le bon. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 305.) — ² Voy. *Enn.* IV, liv. v, § 7; t. II, p. 422. — ³ Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « *Quin imo quicquid amant animæ, seu mentium, seu sapientiam, etc., ut bona amanti,*

les corps pour eux-mêmes, mais pour la beauté qui reluit en eux¹. Chaque intelligible est par lui-même ce qu'il est; mais il ne devient désirable que quand le Bien l'illumine et le colore en quelque sorte, donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce qui désire les amours. Dès que l'âme ressent l'influence du Bien, elle s'émeut, elle entre en délire, elle est aiguillonnée par le désir, et l'amour naît en elle². Avant de ressentir l'influence du Bien, elle n'éprouve aucun transport devant la beauté de l'Intelligence : car cette beauté est morte tant qu'elle n'est pas illuminée par le Bien. Aussi l'âme reste-t-elle alors affaïssée sur elle-même; elle demeure froide et engourdie, même en présence de l'Intelligence. Mais dès qu'elle ressent la douce chaleur du Bien, elle prend des forces, elle s'éveille et elle ouvre ses ailes; et, au lieu de s'arrêter à admirer l'Intelligence qui est devant elle, elle s'élève à l'aide de la reminiscence à un principe plus haut encore [au Premier]. Tant qu'il y a une quelconque chose de supérieur à ce qu'elle possède, elle monte entraînée par l'attrait naturel qu'a pour elle Celui

» hoc est, ut superno summi boni splendore superfusa. Ut enim
 » quaecunque videntur, non suo tantum nativo colore aut lumine,
 » sed super affulgente solari luce collastrari opus est, ita quæcum-
 » que amantur infuso superne summi Boni fulgore vestiri et ven-
 » tari necesse est, ut non tam ipsa quam emicant in ipsis summa
 » Bonum ametur; anima autem summi omnium Boni deliciis inebriata,
 » veterisque nunc subobscuræ memor et cupidissima voluptatis,
 » arcano instinctu venatur ejusdem Boni subiacentes in rebus imis
 » radios, et, absconque invenit, allambit et osculatur. » (*Dogmata
 theologica*, t. I, p. 3.)

¹ *Voy. Ess.* I, liv. VI; t. I, p. 98. — Les expressions de Plotin rappellent ici un célèbre passage de Platon: « C'est ici qu'un » voulait venir tout ce discours sur la quatrième espèce de délire. » L'homme, en apercevant la beauté sur la terre, se ressouvient » de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'élever vers » elle; mais dans son impuissance il lève, comme l'oiseau, ses » yeux vers le ciel; et négligeant les affaires d'ici-bas, il passe pour » un insensé. » (*Phédre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 56.)

qui inspire l'amour; elle franchit la région de l'Intelligence, et elle s'arrête au Bien parce qu'il n'y a plus rien au delà³. Tant qu'elle contemple l'Intelligence, elle jouit assurément d'un noble et magnifique spectacle, mais elle ne possède pas encore pleinement ce qu'elle cherche. Tel est un visage qui ne peut attirer les regards malgré sa beauté, parce qu'il n'y joint pas le charme de la grâce. Le beau est en effet plutôt l'éclat dont brille la proportion que la proportion même, et c'est proprement cet éclat qui se fait

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

» In tam luculento contextu prestantissimi philosophi non possum
 » non aliqua annotare, quæ perfunctorie legi et præteriri non de-
 » bent. Ex illius ergo sententia, 1^o existit quodlibet hoc ipsum quod
 » est in se ipso; ut amabile autem fiat, operæ pretium est aspergi
 » et aliquod superne lumen a summo Bono, quod (si licentia fiat
 » hujus vocis) omnium amabilissimum ipsaque amabilitas est.
 » 2^o Quia imo, ut quod pulchrum a summi Pulchri pulchritudine,
 » et amabile a summo Bono factum est ametur, necessarium adhuc
 » est ut amandi amor ipse a summo Bono infundatur. 3^o Summi
 » ergo Boni partes sunt et pulchris omnibus radios illos appingere,
 » quibus amabilia fiunt, et amores præterea ipsos aspirare omnibus
 » pulchri amatoribus. Quo non video quid pulchris, quid magni-
 » ficentius dici possit ad summi Boni laudem; per quod natura
 » omnes, pro suo quæque modo et amabiliter et amantes, aureis his
 » beatique inter se vinculis connectantur. 4^o Quia nec prima mens,
 » quæquam ipsa sit Pulchritudo, amaretur, nisi ad ejus amorem
 » anime rationales a summo Bono attraherentur, quod et Verbum
 » ipsum in carne assumptis confirmavit: *Nemo venit ad Verbum
 » Pater qui misit me, traxerit eum; trahit autem Pater ad Verbum
 » non aliis vinculis quam charitatis.* 5^o In inferioribus vero pulchris
 » quæm deligitur amor, non tam corpus, non animus, non ars, non
 » virtus tantopere diligitur, quam lumen illud summi Boni et splen-
 » dor summi Pulchri quo rutant. 6^o Fastidium vero quod afflictiorum
 » mox imorum pulchrorum amatores hinc oritur, quod meministi aut
 » quod attendit tandem animus superiora his esse pulchra alia
 » magis amabilia, et supra omnia pulchra ipsam Pulchritudinem,
 » et denique summæ ipsius Pulchritudinis parentem, ipsum Bonum. »
 (*Dogmata theologica*, t. I, p. 167-168.)

*Bien est
le premier*

*son être est
les autres
de lui-même
de lui-même
de lui-même
(Plotin)*

aimer. Pourquoi la beauté brille-t-elle de tout son éclat sur la face d'un vivant, et n'en voit-on après la mort que le vestige, alors même que les chairs et les traits ne sont pas encore altérés? Pourquoi, entre plusieurs statues, les plus vivantes paraissent-elles plus belles que d'autres mieux proportionnées? Pourquoi un animal vivant, fût-il laid, est-il plus beau qu'un animal en peinture, ce dernier eût-il d'ailleurs une forme plus parfaite? C'est que la forme vivante nous paraît plus désirable, c'est qu'elle a une âme, c'est qu'elle est plus conforme au Bien; c'est enfin que l'âme est colorée par la lumière du Bien, qu'éclairée par lui elle en est comme plus éveillée et plus légère, et qu'à son tour elle allège, elle éveille et fait participer du Bien, autant qu'il en est capable, le corps dans lequel elle réside.

XXIII. Puisque c'est ce Principe que poursuit l'âme, qui illumine l'Intelligence, et que la vue d'une simple trace de lui nous cause tant d'émotion, il ne faut pas s'étonner s'il possède la puissance d'attirer à lui les êtres, et si tous se reposent en lui sans chercher rien au delà. Si tout en effet procède de ce principe, il n'y a rien de meilleur que lui, et tout est au-dessous de lui. Or, comment le meilleur des êtres ne serait-il pas le Bien? Si le Bien doit se suffire pleinement à lui-même, n'avoir besoin de rien autre, que pourrait-il être si ce n'est Celui qui était ce qu'il est avant toutes les autres choses, quand le mal n'existait pas encore? Si les maux lui sont postérieurs, s'ils ne se trouvent que dans les objets qui ne participent en rien du Bien et qui occupent le dernier rang, s'il n'existe enfin aucun mal dans les intelligibles, et s'il n'y a rien de pire que le mal (comme il n'y a rien de meilleur que le Bien), les maux sont en opposition complète avec ce principe, sans qu'il y ait entre eux aucun intermédiaire. Ce principe est donc le Bien: car, ou le Bien n'existe pas, ou, s'il existe nécessairement, il est ce principe et il ne saurait être rien d'autre. Pour nier l'existence du Bien, il faudrait nier aussi celle du mal; il en résul-

terait qu'il serait indifférent de préférer telle chose à telle autre; or cela est impossible. Toutes les autres choses qu'on nomme des biens se rapportent à lui, tandis que lui il ne se rapporte à rien¹.

Si telle est la nature du Bien, qu'a-t-il fait? — Il a fait l'Intelligence, il a fait la Vie; il a fait par l'intermédiaire de l'Intelligence les âmes et tous les autres êtres qui participent à l'Intelligence, ou à la raison, ou à la vie. Quant à Celui qui est leur source et leur principe, qui pourrait exprimer quelle est sa bonté? — Mais que fait-il maintenant? — Il conserve ce qu'il a engendré, il fait penser ce qui pense, il fait vivre ce qui vit, il envoie aux êtres par son souffle² et l'Intelligence et la vie, tout au moins l'existence, quand ils ne peuvent recevoir la vie.

XXIV. Et que fait-il pour nous? — Pour répondre à cette question, il faudrait expliquer encore quelle est la lumière dont l'Intelligence est illuminée et à laquelle l'Âme participe. Mais, remettant à plus tard la discussion de ce point, il vaut mieux examiner d'abord les questions suivantes: Le Bien est-il bien et reçoit-il ce nom parce qu'il est désirable pour quelque être? Ce qui est désirable pour un être est-il le bien de cet être, et ce qui est désirable pour tous les êtres est-il ce que nous appelons le Bien? Être désirable n'est-il pas plutôt un simple caractère du Bien, et ne faut-il pas que ce qui est désirable ait une nature telle qu'il mérite le nom de Bien³? En outre, les êtres qui désirent le Bien le désirent-ils parce qu'ils reçoivent de lui quelque chose ou

¹ Cette phrase a été développée en ces termes par Salluste (*Des Dieux et du Monde*, ch. v): « Si les êtres existaient seulement et » qu'ils ne fussent pas bons, cette raison serait vraie. Mais si c'est » par la bonté que les êtres existent si de plus ils participent au » bien, il faut absolument que le Premier soit à la fois et supérieur » à l'essence et bon par excellence. » — ² Voy. une expression analogue ci-dessus *Enn.* V, liv. 1, § 2, p. 5, note 2. — ³ Voy. ci-après § 25, p. 458.

parce que sa possession fait leur joie? S'ils reçoivent de lui quelque chose, en quoi cela consiste-t-il? Si la possession du Bien fait leur joie, pourquoi la possession du Bien fait-elle leur joie plutôt que ne le ferait la possession de toute autre chose? Le Bien est-il tel par ce qui lui est propre ou par quelque autre chose? Le Bien est-il un attribut d'un autre être, ou le Bien est-il bon pour lui-même? Ne faut-il pas plutôt que ce qui est bon soit bon pour autrui sans l'être pour lui-même? Pour qui d'ailleurs le Bien est-il bon? Car il y a une certaine nature pour laquelle rien n'est bon [telle est la matière].

Ne passons pas non plus sous silence une objection que pourrait nous adresser un adversaire difficile à convaincre: « Eh! mes amis, quelle est donc cette chose que vous célébrez ainsi en termes pompeux¹, en répétant sans cesse que la vie et l'intelligence sont des biens, quoique vous disiez que le Bien est au-dessus d'elles? Pourquoi donc appelez-vous bien l'intelligence? Pourquoi celui qui pense les formes intelligibles posséderait-il le bien en contemplant chacune d'elles? Quand il les qualifie de biens, n'est-il pas trompé par le plaisir que lui cause leur contemplation? N'est-ce pas aussi parce que la vie lui est agréable qu'il lui donne le nom de bien? S'il ne trouvait aucun plaisir dans la contemplation des intelligibles, pourquoi les appellera-t-il des biens? En outre, ferait-il consister le bien à exister simplement? Mais quelle jouissance pourrait-il recueillir de la simple existence? Quelle différence y aurait-il pour lui entre exister et

¹ Voy. ci-après § 27, p. 460. — ² Voy. ci-après § 29, p. 463. — ³ Voy. ci-après § 32, p. 469. — ⁴ Il y a dans le texte: *εἰ δὲ ἀντιπροσέτι τοῖς ἀγαθοῖς, ὅπου καὶ κτῆρ ἑαυτοῦ ἀγαθὸν λέγοιτε.* Ficin traduit: « Quidnam, o viri, dicet, sorsum deorsumque spec- » tando rem vestram exornatis? Vitam bonum dicitis, etc. » Creuzer rend cette phrase avec plus d'exactitude: « Vos, o viri, quid iugiter » magnifice celebratis verbis ultroque citroque vitam bonum dicitis » tantes? » Nous avons suivi l'interprétation de Creuzer.

ne pas exister, s'il ne s'aimait lui-même? C'est donc dans une erreur naturelle [sur l'essence des intelligibles] et dans la crainte de la mort qu'il faut chercher la cause pour laquelle on qualifie de biens l'intelligence et la vie¹. »

XXV. Platon songeait sans doute à cette objection quand il mélangeait le plaisir à la fin [de l'âme, au bien], quand il établissait, ainsi qu'il l'a écrit dans le *Phédon*², que le bien n'est point simple et ne consiste pas dans l'intelligence seule. C'est pour cela qu'il n'a pas fait consister le bien dans le plaisir seul (et en cela il avait parfaitement raison), et qu'il n'a pas cru devoir non plus placer le bien dans l'intelligence qui n'admettrait aucun mélange de plaisir, parce qu'il ne voyait pas quelle chose pourrait en elle exciter notre

¹ C'est la théorie développée par Philèbe dans le dialogue qui porte ce nom: « Philèbe soutenait que le plaisir est la fin légitime » de tous les êtres animés, le but auquel ils doivent tendre; qu'il » est le bien de tous, et que ces deux mots, bon et agréable, appar- » tiennent, à parler exactement, à une seule et même idée, Socrate, » au contraire, prétendait que cela n'est point; que, comme le bon » et l'agréable sont deux noms différents, ils expriment aussi deux » choses d'une nature différente, et que la sagesse participe davan- » tage à la condition du bien que le plaisir. » (Platon, *Phédon*; trad. de M. Cousin, t. II, p. 447.) Voy. aussi le *Gorgias*. — ² « Ne » sommes-nous pas convenus et ne convenons-nous pas encore » que la nature du bien a l'avantage sur toute autre chose en ce » point que l'être animé qui en a la possession pleine, entière, » non interrompue pendant toute sa vie, n'a plus besoin d'aucune » autre chose et que le bien lui suffit parfaitement? N'avons-nous » pas tâché d'établir deux espèces de vie absolument distinctes l'une » de l'autre, où régnât, d'une part, le plaisir sans aucun mélange » de sagesse; et, de l'autre, la sagesse, sans aucun mélange de » plaisir? L'une ou l'autre de ces conditions a-t-elle paru suffisante » à aucun de nous?... Ainsi ni le plaisir ni la sagesse ne sont le » bien parfait, le bien désirable pour tous, le souverain bien... La » raison nous a fait connaître qu'il ne faut pas chercher le bien » dans une vie sans mélange, mais dans celle qui est mélangée » [de plaisir et de sagesse]. » (Platon, *Phédon*; trad. de M. Cousin, t. II, p. 448-450.)

St. H. A. H.
D. M. Cousin.

désir. Peut-être Platon avait-il encore un autre motif, et a-t-il fait consister le bien dans un mélange parce qu'il pensait qu'ayant une pareille nature le bien est nécessairement plein de charme, désirable pour celui qui le cherche, et plein de charme pour celui qui l'a trouvé; d'où il résulte que celui qui n'est point charmé n'a point trouvé le bien, et que, si celui qui désire n'est pas joyeux, c'est qu'il ne jouit pas encore du bien. Ce n'est pas sans raison que Platon s'est formé cette conception du bien : car il ne cherchait point à déterminer le Bien par excellence, mais le bien de l'homme ; or ce bien appartient à un être différent du Bien et est autre que lui ; il est d'ailleurs défectueux et paraît composé. C'est pourquoi [selon Platon] ce qui est seul et unique n'a aucun bien, mais est bon dans un autre sens et d'une manière plus relevée.

Il faut donc que le bien soit désirable ; mais ce n'est pas parce qu'il est désirable qu'il est le bien, c'est parce qu'il est le bien qu'il est désirable¹. Ainsi, dans l'ordre des êtres, en remontant du dernier au premier, on trouve que le bien de chacun d'eux est dans celui qui le précède immédiatement, pourvu que dans cette marche ascendante on ne s'écarte pas de la proportion et que l'on aille toujours en augmentant². Alors on s'arrêtera à Celui qui occupe le rang suprême, au delà duquel il n'y a plus rien à chercher. C'est le premier, le véritable, le souverain Bien, l'auteur de toute bonté dans les autres êtres. Le bien de la matière, c'est la forme : car la matière la recevait avec plaisir si elle devenait sensible. Le bien du corps, c'est l'âme : car sans elle il ne

¹ Aristote dit également : « L'objet du désir, c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté, c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 7; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 221.) — ² Cette gradation est conforme à la marche que suit Aristote dans le livre XII de sa *Métaphysique* pour s'élever progressivement au premier principe, au souverain Bien.

saurait ni exister ni durer. Le bien de l'âme, c'est la vertu ; puis, plus haut, l'Intelligence. Le bien de l'Intelligence enfin, c'est le principe que nous nommons la Nature première (*ἡ πρώτη φύσις*). Chacun de ces biens produit quelque chose dans l'objet dont il est le bien : il lui donne soit l'ordre et la beauté [comme la forme le fait à la matière], soit la vie [comme l'âme le fait au corps], soit la sagesse et la bonheur [comme l'Intelligence le fait à l'âme]. Enfin, le Bien communique à l'Intelligence ce que nous disons passer de lui en elle : il lui donne d'être un acte émané du Bien et il répand sur elle ce que nous appelons sa lumière. Quelle est cette chose ? Nous le déterminerons dans la suite.

XXVI. Quand l'être qui a reçu de la nature la faculté de sentir jouit de la présence du bien, il sait que c'est le bien et il dit qu'il le possède. Comment se fait-il donc qu'il puisse se tromper à ce sujet?—Pour qu'il se trompe, il faut qu'il ait quelque chose qui ressemble au bien : dans ce cas, ce qui a causé l'erreur de cet être, c'est ce qui ressemble à son bien : car, dès que ce bien se présente, cet être s'éloigne de ce qui l'avait trompé. Le désir et le penchant qu'on trouve dans chaque être attestent qu'il y a pour lui un bien propre. L'être inanimé reçoit sans doute son bien d'autrui ; mais, dans l'être animé, le désir se met de lui-même à la poursuite du bien : c'est ainsi que les corps privés de la vie sont l'objet de la sollicitude et des soins des êtres vivants, tandis que les êtres vivants veillent sur eux-mêmes.

Maintenant, lorsqu'un être a atteint le bien qu'il poursuivait, il est sûr de le posséder dès qu'il se trouve meilleur, qu'il n'éprouve aucun repentir, qu'il est satisfait, qu'il se complait dans ce bien et ne cherche rien au delà. Ce qui montre l'insuffisance du plaisir, c'est qu'on n'aime pas toujours la même chose ; sans doute le plaisir charme toujours, mais l'objet qui le produit n'est point le même ; c'est toujours un nouvel objet qui nous plaît. Or le bien auquel on aspire ne doit pas être une simple affection, n'ayant d'existence que

dans celui qui l'éprouve : car celui qui prend cette affection pour le bien reste vide ; il n'a rien qu'une affection qu'un autre peut ressentir également en présence du bien. Aussi, nul ne souhaite-t-il d'éprouver, sans posséder un bien, le plaisir qu'éprouve celui qui le possède¹, de se réjouir de la présence d'un fils, par exemple, quand ce fils n'est pas présent ; de même, celui qui aime à faire bonne chère ne regarde point comme un bien de croire manger quand il ne mange pas, celui qui recherche les plaisirs de l'amour ne considère pas non plus comme un bien de s'imaginer qu'il jouit de la présence de celle qu'il aime quand il n'en jouit pas, ou qu'il se livre aux œuvres de Vénus quand il ne s'y livre point.

XXVII. Que doit posséder chaque être pour avoir ce qui lui convient ? — Une *forme*, répondrons-nous. Il convient à la matière d'avoir une forme ; il convient également à l'âme d'avoir sa forme, qui est la vertu². — Cette forme est-elle un bien pour un être par cela seul qu'elle lui est propre ? Le désir recherche-t-il ou non ce qui lui est propre ? — Non. Ce qui est le semblable d'un être lui est propre ; or, quoiqu'un être recherche et aime son semblable³, en le possédant il ne possède pas encore le bien. — En admettant qu'une chose soit le bien d'un être, nous n'accorderons donc pas qu'elle lui soit propre ? — La détermination de ce qui est propre à un être appartient à l'être supérieur par rapport auquel cet être est en puissance⁴. Quand un être est en puissance par rapport à un autre, il en a besoin ; or l'être dont il a besoin parce que cet être lui est supérieur est par cela même son bien. La matière est de toutes les choses

¹ Cette pensée paraît empruntée à Platon : « Lorsqu'il s'agit du bien, les apparences ne satisfont personne, et l'on s'attache à trouver quelque chose de réel sans se soucier de l'apparence. » (*République*, liv. VI ; trad. de M. Cousin, t. X, p. 49.) — ² Voy. *Enn.* I, liv. II, § 2 ; t. I, p. 54. — ³ Plotin fait ici allusion au proverbe *ἕρως ἑαυτοῦ ἀπὸ πάσης*. Voy. Platon, *Banquet*, p. 195, éd. H. Étienne. — ⁴ Voy. sur ce point ci-dessus § 17, p. 439.

celle qui est la plus indigente, et la forme qui lui convient est la dernière de toutes ; mais, au-dessus d'elle, on s'élève graduellement. Par conséquent, si un être est bon pour lui-même, à plus forte raison il trouve bon ce qui est sa perfection et sa forme, savoir l'être qui est meilleur que lui parce qu'il a une nature supérieure et qu'il lui donne son bien. — Mais pourquoi ce qu'un être reçoit d'un être supérieur est-il son bien ? N'est-ce pas parce que cela lui est éminemment propre ? — Non. C'est parce que c'est une portion du bien. Voilà pourquoi les êtres les plus purs et les meilleurs sont ceux qui ont plus d'intimité avec eux-mêmes¹. Il est absurde d'ailleurs de chercher pourquoi ce qui est bon est bon pour lui-même, comme si, par cela même qu'il est bon, il devait sortir de sa nature et ne pas s'aimer lui-même. Cependant, au sujet d'un être simple, on peut demander si un être dans lequel il n'y a pas plusieurs choses différentes entre elles a de l'intimité avec lui-même, est bon pour lui-même.

Maintenant, si ce que nous venons de dire est juste, il s'ensuit que c'est par une élévation graduelle que l'on trouve le bien propre à la nature d'un être, que le désir ne fait pas le bien, mais qu'il naît de sa présence, que ceux qui acquièrent le bien en reçoivent quelque chose, et que le plaisir est ce qui accompagne l'acquisition du bien ; mais, lors même que le plaisir l'accompagnerait pas le bien, celui-ci n'en devrait pas moins être choisi et recherché pour lui-même.

XXVIII. Voyons quelles sont les conséquences des principes que nous venons d'exposer. Si ce qu'un être reçoit en qualité de bien est partout une *forme*, si le bien de la matière est une forme, la matière, en supposant qu'elle eût la faculté de vouloir, voudrait-elle être seulement une forme ? Mais si elle le voulait, elle voudrait être détruite ;

¹ Voy. Platon, *Gorgias*, p. 507, éd. H. Étienne.

[or elle ne saurait le vouloir:] car tout être recherche son bien'. Peut-être la matière ne souhaiterait-elle pas d'être matière, mais simplement d'être; possédant ainsi l'être, elle voudrait s'affranchir de ce qu'il y a de mauvais en elle. Mais comment ce qui est le mal [car telle est la nature de la matière] pourrait-il avoir le désir du bien? Au reste, nous n'attribuons pas le désir à la matière même. C'était seulement pour le besoin de la discussion que par hypothèse nous accordions la sensibilité à la matière, si l'on peut toutefois l'accorder à la matière en lui conservant sa nature. Nous avons montré du moins que lorsque la forme est venue, comme un rêve du bien¹, s'unir à la matière, celle-ci s'est trouvée dans une meilleure condition.

Si la matière est le mal, nous venons de dire ce qui a lieu. Si la matière était autre chose, la méchanceté², par exemple, et que l'essence de la matière reçût la sensibilité, l'infinité avec ce qui est meilleur serait-elle encore le bien de la matière? — Mais ce n'était pas la méchanceté même de la matière qui choisissait le bien, c'était ce qui était devenu mauvais dans la matière. Si l'essence de la matière était identique au mal, comment la matière souhaiterait-elle posséder ce bien? Est-ce que, si le mal avait le sentiment de lui-même, il s'aimerait? Mais comment ce qui n'est pas aimable serait-il aimé? Car nous avons établi que le bien ne consiste pas pour un être dans ce qui lui est propre. En voici assez sur ce point.

Mais si le bien est partout une forme, si, à mesure que l'on monte [dans l'échelle des êtres], il y a progression dans la forme (car l'âme est plus forme que la forme du

¹ Nous lisons avec Kirchhoff : τὴ ἀγαθῆς ἰατρῆς. — ² Voy. *Enn. I*, liv. VIII, § 5; t. I, p. 124. — Cette expression rappelle une autre expression analogue employée par Platon dans le *Timée* (p. 52, éd. B. Etienne) : « Cette troisième espèce est à peine comme d'une manière certaine; nous ne faisons que l'entrevoir comme dans un songe. » — ³ Voy. *Enn. I*, liv. VIII, § 8; t. I, p. 129.

corps; il y a dans l'âme elle-même des formes graduelles; l'intelligence enfin est plus forme que l'âme), le bien suit évidemment une progression inverse de celle de la matière; il se trouve dans ce qui est purifié et affranchi de la matière, et il s'y trouve en proportion même de la pureté; il se trouve au plus haut degré dans ce qui s'est affranchi de la matière le plus qu'il est possible; enfin le Bien en soi, étant éloigné de toute matière, ou plutôt n'ayant jamais eu aucun point de contact avec elle, constitue une nature qui n'a aucune espèce de forme et de laquelle procède la première forme [l'Intelligence]. Mais nous traiterons ce point plus loin¹.

XXIX. Supposons que le plaisir n'accompagne pas le bien, mais qu'avant le plaisir il existe une chose qui le fasse naître ordinairement [parce qu'elle est bonne], pourquoi le bien ne serait-il pas alors aimable? — Mais en disant que le bien est aimable, nous avons déjà admis qu'il est accompagné de plaisir. — Supposons cependant que le bien puisse exister sans être aimable [par conséquent sans être accompagné de plaisir]. — Dans ce cas, même en présence du bien, l'être qui possède la sensibilité ne saura pas que le bien est présent. — Qui empêcherait cependant qu'un être ne connaisse la présence du bien sans éprouver aucune émotion lorsqu'il le possède, ce qui convient parfaitement à celui qui est tempérait et qui ne manque de rien? Il résulte de là que le plaisir ne saurait convenir au premier, non-seulement parce qu'il est simple, mais encore parce que le plaisir a pour cause l'acquisition de ce qui manque.

Mais, pour que cette vérité apparaisse dans tout son jour, il faut que nous ayons auparavant écarté toutes les autres opinions, et surtout que nous ayons réfuté la doctrine qui nous est opposée. Voici la question qu'on

¹ Voy. ci-après § 32, p. 469.

nous pose : « Quel fruit recueillera celui qui a l'intelligence nécessaire pour acquérir un de ces biens [tels que l'existence et la vie], si, en les entendant nommer, il n'en est pas frappé parce qu'il ne les comprend pas, soit qu'il n'entende que des mots, soit qu'il regarde chacune de ces choses comme tout autre [que nous ne l'affirmons], soit qu'il cherche le bien et le fasse consister dans un objet sensible, les richesses par exemple, ou quelque autre objet de ce genre? » — Nous répondrons à celui qui tient un pareil langage que, lorsqu'il méprise ces choses [l'existence et la vie], il reconnaît par là implicitement qu'il y a en lui un certain bien, mais que, sans savoir en quoi il consiste, il n'en juge pas moins de ces choses d'après la notion qu'il a du bien : car il est impossible de dire : « Cela n'est pas le bien, » si l'on n'a aucune espèce de connaissance et de conception du bien¹. Celui qui tient un pareil langage indique peut-être par une espèce de divination que le Bien en soi est au-dessus de l'intelligence. En outre, si en considérant le Bien en soi ou le bien qui en approche le plus il ne le discerne pas, il arrivera du moins à le concevoir par les contraires ; sans cela, il ne saura même pas que le défaut d'intelligence est un mal, quoique tout homme désire être intelligent et se glorifie de l'être, comme on le voit par les sensations qui aspirent à devenir des notions. Si l'intelligence, et surtout l'intelligence première, est belle et vénérable, quelle admiration ne ressentirait donc pas celui qui pourrait contempler le principe générateur, le Père de l'Intelligence² ? Par consé-

¹ « Ce bien que toute âme poursuit, en vue duquel elle fait tout, » ce bien dont elle soupçonne l'existence, mais avec beaucoup
 » d'incertitude, et dans l'impuissance de comprendre nettement
 » ce qu'il est et d'y croire de cette foi inébranlable qu'elle a es
 » d'autres choses, d'où il résulte que toutes ces autres choses qui
 » pourraient lui servir sont comme perdues pour elle ; etc. »
 (Platon, *République*, liv. VI ; trad. de M. Cousin, t. X, p. 49.)
 — ² « Le Fils a une parfaite analogie avec le Père. Ce que le Bien

quent celui qui prétend mépriser l'existence et la vie reçoit un démenti de lui-même et de toutes affections qu'il éprouve. Si quelqu'un se dégoûte de la vie, c'est qu'il ne considère que celle à laquelle la mort est mêlée et non la vie véritable.

XXX. Maintenant, nous élevant au bien par la pensée, nous devons examiner s'il faut que le plaisir soit mêlé au bien, pour que la vie ne demeure pas imparfaite, contemplant-on d'ailleurs les choses divines et même Celui qui est leur principe.

Quand Platon paraît croire que le bien est composé de l'intelligence, qui en est la substance, et de l'affection que la sagesse fait éprouver à l'âme¹, il n'affirme pas que ce composé [de l'intelligence et du plaisir] soit la fin [de l'âme] ni le Bien en soi ; il veut seulement dire que l'intelligence est le bien et que nous nous réjouissons de la posséder. Voilà une première manière de concevoir l'opinion [de Platon] sur le bien. Une autre manière de l'interpréter, c'est de mélanger le plaisir à l'intelligence en faisant de ces deux choses une seule substance, de telle sorte qu'en acquérant ou en contemplant une pareille intelligence nous possédions le bien : car [disent les partisans de cette opinion] une de ces deux choses ne saurait exister dans l'isolement, ni, supposé qu'elle existât, être désirable à titre de bien. Comment donc [leur demanderons-nous] l'intelligence peut-elle être mêlée au plaisir de manière à ne plus former avec lui qu'une seule nature ? Personne ne saurait croire que le plaisir du corps puisse être mêlé à l'intelligence ; ce plaisir est incompatible même avec les joies de l'âme.

Ce qui est vrai, c'est qu'à toute action, à toute disposition,

» est dans la sphère intelligible, par rapport à l'intelligence et à ses
 » objets, le soleil l'est dans la sphère visible, par rapport à la vue
 » et à ses objets... Quelque belles que soient la science et la vérité,
 » tu ne te tromperas pas en pensant que l'idée du Bien en est dis-
 » tincte et les surpasse en beauté. » (Platon, *ibid.* ; trad. fr., p. 55.)
¹ Voy. ci-dessus § 25, p. 457.

à toute vie, vient toujours se joindre et s'unir ce qui en est l'accessoire, (le plaisir ou la peine) : en effet, il est des fois que l'action rencontre un obstacle à son accomplissement naturel, et qu'à la vie vient se mêler un peu de son contraire, qui altère son indépendance; mais, d'autres fois, l'action se produit sans que rien en trouble la pureté et la sérénité, et la vie alors a un cours tranquille. Ceux qui regardent cet état de l'intelligence comme désirable et comme préférable à tout disent qu'il est mêlé de plaisir, dans l'impuissance où ils se trouvent de mieux rendre leur pensée. Tel est également le sens des expressions employées par ceux qui appliquent aux choses divines les termes destinés à désigner la joie ici-bas, et qui disent : « Eivré de nectar¹ ; On se rend au festin ; Jupiter sourit, etc. » Cet heureux état de l'intelligence est ce qu'il y a de plus agréable, de plus digne de nos souhaits et de notre amour; il n'est pas d'ailleurs passager, et ne consiste pas dans un mouvement; son principe est ce qui colore l'intelligence, l'illumine et la fait joindre d'une douce sérénité. C'est pourquoi Platon ajoute la *vérité* au mélange, et met au-dessus ce qui donne la mesure². Il dit encore que la proportion et la beauté qui sont dans le mélange passent de là dans le beau³. Voilà le bien qui nous appartient, voilà le lot qui nous est propre. C'est là l'objet suprême du désir, objet que nous atteindrons à condition que nous nous ramenions nous-

¹ Voy. *Enn.* III. liv. v. § 9; t. II, p. 129. — ² « Toute chose ou nous ne ferons pas entrer la *vérité* n'existera jamais et n'a jamais existé d'une manière réelle.... Dans tout mélange, quel qu'il soit, et de quelque manière qu'il soit formé, si la *mesure* et la *proportion* ne s'y rencontrent, c'est une nécessité que les choses dont il est composé, et que le mélange lui-même tout le premier, périssent. » (Platon, *Phédo*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 459-461.) — ³ « L'essence du bien nous est donc échappée, et s'est allée jeter dans celle du beau; car en toute chose la *mesure* et la *proportion* constituent la *beauté* comme la *vertu*. Mais nous avons dit aussi que la *vérité* entreait avec elles dans le mélange. Par conséquent, si

mêmes à ce qu'il y a de meilleur en nous. Or cette chose pleine de proportion et de beauté, cette forme composée [des éléments dont nous venons de parler] n'est autre qu'une vie pleine d'éclat, d'intelligence et de beauté.

XXI. Puisque toutes choses ont été embellies par Celui qui est au-dessus d'elles et qu'elles reçoivent de lui leur lumière; que l'Intelligence tient de lui l'éclat de son acte intellectuel, éclat par lequel elle illumine la Nature; que l'Âme tient également de lui sa puissance vitale, parce qu'elle trouve en lui une source abondante de vie; il en résulte que l'Intelligence s'est élevée à lui et lui est restée attachée, satisfaite de jouir de sa présence, que l'âme s'est aussi tournée vers lui autant qu'elle le pouvait, que, dès qu'elle l'a connu et qu'elle l'a vu, elle a été remplie de joie par sa contemplation, et qu'autant qu'elle pouvait le voir, elle a été frappée d'admiration. Elle n'a pu le voir sans être frappée, elle a senti qu'elle avait en elle quelque chose de lui; c'est cette disposition qui l'a portée à désirer sa vue, comme l'image d'un objet aimable fait souhaiter de pouvoir le contempler lui-même. Ici-bas, les amants tâchent de ressembler à l'objet aimé, de rendre leur corps plus gracieux, de conformer leur âme à leur modèle, de rester le moins possible inférieurs pour la tempérance et les autres vertus à celui qu'ils aiment, sous peine d'être méprisés par lui, et ils parviennent ainsi à jouir de son intimité¹; de même, l'âme aime le

« nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-de nous trois idées, celles de la *beauté*, de la *proportion*, de la *vérité*; et disons que ces trois choses réunies sont la véritable cause de l'excellence de ce mélange, et que cette cause étant bonne, c'est par elle que le mélange est bon. » (Platon, *Phédo*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 461.)

¹ Plotin paraît faire allusion au passage suivant de Platon : « Il faut que l'amour se traite comme la philosophie et la vertu... Si l'amant est véritablement capable d'inspirer la sagesse et la vertu à ce qu'il aime, et que l'aimé ait un véritable désir de se faire instruire; si, 461-je, toutes ces conditions se rencontrent,

Bien parce qu'elle est dès le commencement provoquée par lui à l'aimer. Quand elle est prête à aimer, elle n'attend pas que les beautés d'ici-bas lui donnent la réminiscence du Bien; pleine d'amour, même quand elle ignore ce qu'elle possède, elle cherche toujours, et, enflammée du désir de s'élever au Bien, elle dédaigne les choses d'ici-bas : en considérant les beautés que lui présente notre univers, elle les soupçonne d'être trompeuses, parce qu'elle les voit revêtues de chair et unies à nos corps, souillées par la matière où elles résident, divisées par l'étendue, et qu'elle ne les reconnaît pas comme de véritables beautés (car elle ne saurait croire que celles-ci puissent se plonger dans ce bourbier des corps, se souiller et s'obscurcir¹); enfin, quand l'âme remarque que les beautés d'ici-bas sont dans un flux perpétuel, elle reconnaît clairement qu'elles tiennent d'ailleurs cet éclat dont elles brillent². Alors elle s'élève au monde intelligible : étant capable de découvrir ce qu'elle aime, elle ne s'arrête pas avant de l'avoir trouvé, à moins qu'on ne lui fasse perdre son amour. Arrivée là, elle contemple toutes les vraies beautés, les vraies réalités³; elle se fortifie en se remplissant de la vie propre à l'Être; elle devient elle-même être véritable; elle est intimement unie à l'intelligible qu'elle possède réellement, et en sa présence elle a le sentiment de ce qu'elle cherchait depuis longtemps.

XXXII. Où donc est Celui qui a créé cette admirable beauté

¹ C'est alors uniquement qu'il est honnête de se donner à qui nous aime. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 262.)

² *Foy. Enn.* I, liv. VI, § 5; t. I, p. 106. — ³ *Foy. Enn.* I, liv. VI, § 7; t. I, p. 108. — ⁴ Ce passage rappelle ces lignes de Platon : Lancé sur l'océan de la beauté, et tout entier à ce spectacle, il se enfante avec une inépuisable fécondité les pensées et les discours les plus magnifiques et les plus sublimes de la philosophie; jusqu'à ce que, grandi et affermi dans ces régions supérieures, il ne aperçoive plus qu'une science, celle du beau. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 315.)

et cette vie parfaite, Celui qui a engendré l'Essence? Voyez-vous la beauté qui brille dans toutes ces formes si diverses? Il est beau de fixer la son séjour; mais quand on est ainsi arrivé à la beauté, il faut chercher d'où procèdent ces essences et d'où vient leur beauté. Leur auteur ne peut être aucune d'elles : car alors il serait seulement quelqu'une d'entre elles et une partie dans le tout. Il n'est donc ni telle ou telle forme, ni une puissance particulière, ni toutes les formes et toutes les puissances qui sont ou qui deviennent dans l'univers; il doit être supérieur à toutes les formes et à toutes les puissances. Le Principe suprême n'a donc pas de forme (*σπειόμενον*) : ce n'est pas qu'il en manque; c'est qu'il est le Principe dont dérive toute forme intellectuelle. Ce qui est né (si toutefois il est né quelque chose) a dû en naissant être tel ou tel être, avoir sa forme propre; mais Celui que nul n'a fait ne saurait avoir été fait telle ou telle chose. Il est donc tous les êtres sans être aucun d'eux : il n'est aucun être parce qu'il est antérieur à tous; il est tous les êtres parce qu'il en est l'auteur. Quelle grandeur attribuer au Principe qui peut tout faire? Sera-t-il regardé comme infini? S'il est infini, il n'aura cependant pas de grandeur : car la grandeur ne se trouve que dans les êtres placés au dernier rang. Le créateur de la grandeur ne saurait avoir lui-même de grandeur; et même ce qu'on nomme grandeur dans l'Essence n'est pas une quantité. La grandeur ne peut se trouver que dans quelque chose de postérieur au Bien. La grandeur du Bien, c'est qu'il n'y a rien qui soit plus puissant que lui, rien qui l'égale. Comment quelque'un des êtres qui dépendent de lui pourrait-il jamais l'égalier, n'ayant pas une nature identique à la sienne? Si l'on dit que Dieu est toujours et partout, on ne lui attribue ni une mesure, ni un défaut de mesure (sinon il ne pourrait mesurer le reste); on ne lui donne pas non plus de figure.

Ainsi Dieu, étant l'objet du désir, doit être le plus désiré et le plus aimé, précisément parce qu'il n'a aucune figure ni

aucune forme. L'amour qu'il inspire est immense : cet amour est sans bornes, parce que son objet n'en a pas ; il est infini, parce que la beauté de son objet dépasse toute beauté. N'étant aucun être, comment Dieu pourrait-il être une beauté déterminée ? Comme objet suprême de l'amour, il est le créateur de la beauté¹. Puissance génératrice de tout ce qui est beau, il est en même temps la fleur où s'épanouit la beauté² : car il la produit et la rend plus belle encore par la surabondance de beauté qu'il verse sur elle. Il est donc à la fois le principe et le terme de la beauté³. Principe de la beauté, il rend beau ce dont il est le principe ; mais ce n'est pas par la forme qu'il la rend beau ; ce qu'il produit n'a pas de forme, ou, pour mieux dire, a une forme dans un autre sens que le sens habituel de ce mot : car la forme qui n'est que forme est un simple attribut d'une substance, tandis que la Forme qui subsiste en elle-même est quelque chose de supérieur à la forme. Ainsi, ce qui participe à la beauté a une forme ; la Beauté même n'en a pas.

XXXIII. Quand nous parlons de Beauté absolue, il faut donc nous éloigner de toute forme déterminée, ne nous en mettre aucune sous les yeux ; sinon, nous nous exposerions à descendre de la Beauté absolue à une chose qui ne mérite le nom de belle qu'en vertu d'une obscure et faible participation⁴, tandis que la Beauté absolue est une idée sans forme (*ιδέα ἀσχηματιστος*), si l'on admet toutefois qu'elle soit une idée. Ainsi, c'est par l'abstraction que vous vous rappre-

¹ « Seule la beauté a reçu en partage d'être à la fois la chose la plus manifeste comme la plus aimable. » (Platon, *Phédre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 58.) — ² Cette phrase rappelle cette expression de Platon : « Bis que la fleur de la beauté qu'il aimait est pas » etc., vous le voyez qui s'envole ailleurs. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 201.) — ³ *Voy. Enn. I, liv. vi, § 9 ; t. I, p. 112-113.* Ce passage de Plotin est cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 108. — ⁴ *Voy. Enn. I, liv. vi, § 8 ; t. I, p. 110.*

chez de la Forme universelle⁵ ; retranchez même la forme qui se trouve dans la raison [dans l'essence] et par laquelle nous distinguons un objet d'un autre, retranchez, par exemple, la différence qui sépare la tempérance de la justice (quoique toutes deux soient belles) : car, par cela seul que l'Intelligence conçoit un objet comme quelque chose de propre, l'objet qu'elle conçoit est amoindri, cet objet fût-il l'ensemble des intelligibles ; et, d'un autre côté, si chacun d'eux pris à part a une forme unique, tous pris ensemble offrent une certaine variété.

Il reste à considérer comment il faut concevoir Celui qui est supérieur à l'Intelligence si pleine de beauté et de variété, mais qui lui-même n'est pas varié. L'âme aspire à lui sans savoir pourquoi elle désire le posséder ; mais la raison nous dit qu'il est la *Beauté essentielle*⁶, puisque la nature de Celui qui est excellent et souverainement aimable doit n'avoir absolument aucune forme. C'est pourquoi, quel que soit l'objet que vous montriez à l'âme en ramenant cet objet à une forme, elle cherche toujours au delà le principe qui a donné la forme (*τὸ ὑπερῆσαν*). Or la raison enseigne que ce qui a une forme, que la forme ou l'idée est quelque chose de mesuré, que par conséquent elle n'est pas une chose véritablement universelle, absolue, belle par elle-même, et que sa beauté est mêlée. Les intelligibles sont donc beaux (mais ils ont une mesure), tandis que Celui qui est la *Beauté essentielle* (*τὸ ἕναιον*) ou plutôt la *Beauté transcendante* (*τὸ ὑπερῆσαν*) doit n'être pas quelque chose de mesuré, doit par conséquent n'avoir pas de forme, n'être pas une idée. Ainsi Celui qui est la Beauté au premier degré, la Beauté

⁵ *Ficin* nous paraît n'avoir pas bien compris cette phrase. — ⁶ Il y a dans le grec : *ὅτι οὐδὲν τὸ ἕναιον*. Nous nous entendons *οὐδὲν* après *τὸ ἕναιον*, comme il y a dix lignes plus loin. *Ficin* traduit d'une manière inexacte : « Ratio vero dictat hoc esse revera nobis amandum. » *Cruzer* s'est contenté de mettre les mots *revera nobis amandum* entre crochets sans rétablir le vrai sens.

première, est supérieur à l'idée, et la splendeur de l'intelligible n'est qu'un reflet de la nature du Bien.

On ne trouve la preuve dans ce qui arrive aux amants : tant que leurs yeux restent attachés sur un objet sensible, ils n'aiment pas encore véritablement ; mais dès qu'ils s'élèvent au-dessus de l'objet sensible et qu'ils arrivent à s'en représenter dans l'âme, qui est indivisible, une image qui n'a plus rien de sensible, alors l'amour naît en eux. Ils souhaitent encore contempler l'objet aimé pour calmer l'ardeur qu'ils dévore ; mais s'ils comprennent qu'il faut s'élever à quelque chose qui soit plus éloigné de toute forme, ils le désirent aussitôt : car ce qu'il y a en eux dès le commencement, c'est l'amour qu'une faible clarté leur inspire pour une grande lumière. La forme est en effet le vestige de Celui qui n'a pas de forme. Celui-ci engendre donc la forme sans avoir lui-même de forme, et il l'engendre quand la matière s'approche de lui. Or la matière est nécessairement fort éloignée de lui, puisqu'elle n'a pas même une des formes du dernier degré. Ainsi, puisque ce qui nous paraît aimable n'est pas la matière qui a été façonnée par la forme, puisque la forme qui est dans la matière vient de l'âme, que l'âme est une forme supérieure, mais inférieure encore à l'Intelligence et moins aimable qu'elle, il faut admettre que la nature première du Beau est supérieure à toute forme.

XXIV. Ne nous étonnons donc pas que les plus vives ardeurs soient excitées par Celui qui n'a absolument aucune forme, même intelligible, puisque l'âme elle-même, dès qu'elle brûle d'amour pour lui, dépouille toute forme, quelle qu'elle soit, même intelligible : car il est impossible d'approcher de lui tant que l'on considère quelque autre chose. L'âme doit donc écarter d'elle tout mal, tout bien même, en un mot toute chose, quelle qu'elle soit, pour recevoir Dieu seul à seul¹. Quand l'âme obtient ce bonheur et que Dieu

¹ Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le commente en ces

vient à elle, ou plutôt, qu'il manifeste sa présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le voit tout à coup apparaître en elle : plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un ; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence ; c'est l'intimité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui sont aimés en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet état, l'âme ne sent plus son corps : elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, être universel, ou quoi que ce soit au monde : car ce serait déchoir que de considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le temps ni la volonté de s'en occuper ; quand, après avoir cherché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle s'élance vers lui et elle le contemple au lieu de se contempler elle-même¹. Quel est son état en ce moment ? Elle n'a pas le

termes : « Informatum seu abdicatione formarum [sens fruitur
» summo Bono], qua fit ut ipsi Uni summo summeque informi.
» formas nempe largienti et nullam in se habenti, assimilatur et
» adaptetur mens, et permiscetur, et informis ab informi quodam-
» modo informetur. Uti igitur Deus, quia super omnes formas est.
» ideo informis est ; ita anima informis evadit necesse est ut super
» omnia sit, eique tum, qui super omnia est, informi per suam
» informatum ita coaptetur, ut unum cum ipso evadat. Non ergo
» exteriores tantum forme beatæ anime excedunt sint, sed et
» sue et innate, et ipsa sibi abscindenda et excutienda est, ut jam
» nec moveatur, nec vivat, nec anima sit, nec intellectus, nihilque
» horum sit, quia et Deus nihil horum est ; nunquam itaque esse for-
» matum abdicabit, ut esse divino et supersensuali informatum
» posthac induatur et potiatur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336.)

¹ « Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait
» donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa
» simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et
» de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait
» donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté
» divine ! » (Platon, *Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 317.)

temps de le considérer; mais elle ne l'échangerait contre aucune chose que ce fût, lui offrit-on le ciel entier, parce qu'il n'y a rien de supérieur, rien de meilleur; elle ne saurait monter plus haut. Quant aux autres choses, quelque élevées qu'elles soient, elle ne peut alors s'abaisser à les considérer. C'est en ce moment que l'âme juge et reconnaît qu'elle possède réellement là ce qu'elle désirait; elle affirme enfin qu'il n'y a rien de meilleur que Lui. Elle ne saurait être dupe d'une illusion: car il n'y a rien de plus vrai que la vérité même. L'âme est alors ce qu'elle affirme, ou plutôt elle n'affirme rien que plus tard, et elle n'affirme alors qu'en gardant le silence. Tant qu'elle goûte cette béatitude, elle ne saurait se tromper en affirmant qu'elle la goûte. Si elle affirme qu'elle la goûte, ce n'est pas que son corps éprouve un agréable chatouillement, c'est qu'elle est redevenue ce qu'elle était jadis quand elle jouissait de la béatitude. Toutes les choses qui la charmaient auparavant, commandement, pouvoir, richesses, beauté, science, lui paraissent alors méprisables¹; elle ne pouvait pas les dédaigner auparavant, puisqu'elle n'avait encore rencontré rien de meilleur. Enfin, tant qu'elle est avec Lui et qu'elle le contemple, elle ne craint rien. Tout périrait autour d'elle qu'elle le verrait avec plaisir, parce qu'elle resterait seule avec Lui: tant est grande la félicité qu'elle goûte!

XXXV. Tel est alors l'état de l'âme qu'elle n'attache plus de prix même à la pensée, qui excitait auparavant son

¹ « Pour nous, mes enfants, nous croyons que la vie présente n'est rien; nous ne regardons comme un bien aucune des choses dont l'utilité se borne à cette vie. L'éclat de la naissance, la force du corps, la beauté, la taille, les honneurs, l'empire même, tout ce qu'il y a de plus grand dans ce monde nous paraît peu désirable; nous n'envions pas le bonheur de ceux qui possèdent ces avantages, mais nous portons plus loin nos espérances, et dans toutes nos actions nous avons pour but une autre vie. » (S. Basile, Discours aux jeunes gens sur la Lecture des auteurs profanes, §3.)

admiration: car la pensée est un mouvement, et l'âme souhaite de n'en avoir aucun. Elle n'affirme même pas que c'est l'Intelligence qu'elle voit, quoiqu'elle ne contemple que parce qu'elle est devenue intelligence, qu'elle est en quelque sorte *intellectualisée* (*intellectualized*) et établie dans le lieu intelligible. Arrivée à l'Intelligence, établie en elle, l'âme possède l'Intelligible et pense; mais dès qu'elle l'intuition du Dieu suprême, elle abandonne tout le reste. Elle fait comme le visiteur qui, en entrant dans un palais, admire d'abord les diverses beautés qui en ornent l'intérieur, mais qui ne les regarde plus dès qu'il aperçoit le maître: car le maître, supérieur par sa nature à toutes les statues qui ornent le palais, absorbe l'admiration et mérite seul d'être vraiment contemplé; aussi le spectateur, l'œil attaché sur lui, le considère-t-il seul désormais. A force de contempler continuellement le spectacle qu'il a devant lui, il ne le voit plus; la vision se confond en lui avec l'objet visible; ce qui était d'abord l'objet visible pour le spectateur passe en lui à l'état de vision, et lui fait oublier tout ce qu'il voyait autour de lui. Pour que cette comparaison soit juste, il faut que le maître qui se présente ici au visiteur ne soit pas un homme, mais un Dieu, et que ce Dieu ne se contente pas d'apparaître aux yeux de celui qui le contemple, mais qu'il pénètre son âme et la remplisse tout entière.

L'Intelligence a deux puissances: par l'une, qui est la puissance propre de penser, elle voit ce qui est en elle; par l'autre, elle aperçoit ce qui est au-dessus d'elle à l'aide d'une sorte d'intuition et de perception: par cette intuition, elle voyait d'abord simplement; puis, en voyant, elle a reçu l'Intelligence et elle s'est identifiée à l'Un. Le premier mode de contemplation est propre à l'Intelligence qui possède encore la raison, le second est l'Intelligence transportée d'amour.

Raison
et amour
par l'Intelligence

¹ Le palais est le monde intelligible; les statues figurent les idées, et le maître, c'est Dieu.

Or, c'est quand le nectar l'enivre¹ et lui ôte la raison que l'âme est transportée d'amour et qu'elle s'épanouit dans une félicité qui comble tous ses vœux. Mieux vaut pour elle alors s'abandonner à cette ivresse que de demeurer plus sage. Dans cet état, l'intelligence voit-elle successivement une chose, puis une autre? Non : la parole, quand elle enseigne, énonce tout successivement; mais c'est éternellement que l'intelligence possède la puissance de penser, aussi bien que la puissance de ne pas penser, c'est-à-dire de voir Dieu autrement que par la pensée. En le contemplant en effet, elle a reçu en elle-même des germes, elle les a sentis lorsqu'ils ont été produits et déposés en son sein; quand elle les voit, on dit qu'elle pense; mais quand elle voit Dieu, c'est par cette puissance supérieure en vertu de laquelle elle devait plus tard penser.

Quant à l'âme, elle ne voit Dieu qu'en confondant, en faisant évanouir en quelque sorte l'intelligence qui réside en elle; ou plutôt, c'est son intelligence première qui voit; mais la vision que celle-ci a de Dieu arrive jusqu'à l'âme, qui alors s'identifie à l'intelligence. C'est le Bien qui, s'étendant sur l'intelligence et sur l'âme et se mettant à leur portée, se répand sur elles et les fonde ensemble; placé au-dessus d'elles, il leur donne l'heureuse vision et l'ineffable sentiment de lui-même; il les élève si haut qu'elles ne sont plus en aucun lieu, ni en quoi que ce soit (dans aucun des sens où l'on dit qu'une chose est dans une autre); car lui-même n'est en rien; le lieu intelligible est en Lui, mais Lui il n'est en nulle chose autre. Alors l'âme ne se meut plus, parce que Dieu n'est pas en mouvement; à proprement parler, elle n'est plus âme, parce que Dieu ne vit pas, mais est au-dessus de la vie; elle n'est pas non plus intelligence, parce que Dieu est au-dessus de l'intelligence; car il doit y avoir assimilation complète [entre l'âme et Dieu]. Enfin

¹ Voy. *Enn.* III, liv. v, § 9; t. II, p. 119.

l'âme ne pense même pas Dieu, parce que dans cet état elle ne pense pas du tout.

XXXVI. Le reste est clair. Quant au dernier point, il en a été déjà parlé. Cependant il est bon d'y ajouter encore quelque chose en parlant du degré où nous sommes parvenus et en nous avançant par des raisonnements.

La connaissance, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, *la fact du Bien* (à τὸν ἀγαθὸν ἴναρῆ) est ce qu'il y a de plus grand¹. C'est ce que Platon nomme la plus grande des sciences²; et encore appelle-t-il ici science, non la vision même du Bien, mais la science que l'on a du Bien avant cette vision. Cette science est obtenue par l'étude des analogies³, par les négations [qu'on fait au sujet du Bien⁴], par la connaissance des choses qui précèdent de lui⁵, enfin par les degrés que l'on parcourt pour monter jusqu'à lui⁶. Or voici

¹ Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le commente en ces termes : « Tactū quodam arcano et intestino præsentissimum » et intimis medullis anime inebriantem Deum contractamus; sed » hujus contactus incorporei, ino divini, oculissimā disciplinā » est, et experiendo magis quam disserendo comprehendenda. Mens » enim ut nullo intermedio manat a summo principio Deo, cōjuncte » manu, ut ita dicam, officio contingitur et tractatur; » ita et ipsa, quoniam contactus necessario recipitur est, sentit » illum et tangit, si modo nullo rerum exteriorum amoris visco » inhererentium quasi cortice obvolvatur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 335.) — ² Tu m'as souvent entendu dire que l'idée du bien » est l'objet de la plus sublime des connaissances (à τὸν ἀγαθὸν » ἴδιᾳ πλεονεξία πύραυρα)... C'est là, tu le sais bien, tout ce que j'ai à » te dire maintenant, en ajoutant que nous ne connaissons pas » suffisamment cette idée, et que, si nous ne la connaissons pas, » il ne nous servira de rien de savoir tout le reste; de même que, » sans la possession du bien, celle de toute autre chose nous est » inutile. » (Platon, *République*, liv. VI; trad. de M. Cousin, t. X, p. 47.) — ³ Voy. *Enn.* III, liv. iv, § 6; t. II, p. 84-85. — ⁴ Voy. ci-dessus, § 32, p. 469. — ⁵ Voy. ci-dessus, § 18, p. 445. — ⁶ Le » vrai chemin de l'amour, qu'on l'ait trouvé soi-même ou qu'on y » soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-

les degrés qui conduisent à Dieu : les purifications, les vertus qui ornent l'âme, l'élévation à l'intelligible, l'édification dans l'intelligible, puis le festin où se nourrit de nectar celui qui devient à la fois spectateur et spectacle, soit pour lui-même, soit pour les autres¹. Étant devenu Essence, Intelligence, Animal universel, il ne considère plus ces choses comme étant hors de lui ; arrivé à cet état, il approche de Celui qui est immédiatement au-dessus de tous les intelligibles et qui répand déjà sur eux sa splendeur. Il laisse alors

» bas, et les yeux attachés sur la beauté suprême, de s'y élever
» sans cesse en passant pour ainsi dire par tous les degrés de
» l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres,
» des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux
» belles connaissances, jusqu'à ce que, de connaissances en con-
» naissances, on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a
» d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse par le con-
» naître tel qu'il est en soi. » (Platon, *Banquet*, trad. de M. Cousin,
t. VI, p. 317.)

¹ *ἡσυχάζοντες δὲ καθ'ἑαυτὸν ἐπιθεὶς αὐτῷ, καὶ ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἀποστῆναι, καὶ τῶν νοητῶν ἰδεῖσθαι, καὶ ἐν αὐτῷ ἡσυχάζοντες, καὶ τὰς τῶν ἐπιπέδων.* Au lieu d'*ἐπερσε*, que portent plusieurs manuscrits et que M. Kirchhoff garde avec raison, Creuzer a introduit dans son texte *επιθεὶς*, se fondant sur ce que la traduction de Ficin porte *procedit*. Cette correction est tout à fait inadmissible pour qui connaît un peu la doctrine de Platon. Que l'on se reporte au livre *Des Vertus* : on y retrouvera les degrés indiqués ici par Platon ; on y verra que les vertus purifient l'âme, forment en lui donnant la forme du bien, l'élèvent à la contemplation des essences que possède l'intelligence et l'y unissent intimement (*Enn.* I, liv. II, § 4 et § 6 ; t. I, p. 56-57 et p. 62). Nulle part il n'est question de la prière. Voy. encore ci-après liv. IX, § 11. Il est nécessaire de comparer ce dernier passage avec la phrase que nous examinons, parce que ici Platon fait évidemment allusion aux divers degrés de l'initiation, comme Platon le fait lui-même dans le passage suivant : « Celui qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous en sommes par une contemplation progressive et bien conduite, parvient au dernier degré de l'intuition, verra tout à coup apparaître une beauté merveilleuse, celle qui est la fin de tous ses travaux précédents. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 316.)

toute la science qui l'a conduit jusque-là : édifié dans le Beau, il pense, tant qu'il ne va pas au delà de l'essence dans laquelle il se trouve. Mais là, soulevé en quelque sorte par le flot même de l'intelligence, et emporté par la vague qui se gonfle, il voit tout à coup, sans savoir comment. La contemplation qui remplit ses yeux de lumière ne lui fait pas voir une chose extérieure : c'est la lumière même qu'il voit. Il n'y a pas là d'un côté la lumière, de l'autre l'objet visible ; il n'y a pas non plus, d'un côté, l'intelligence, et, de l'autre, l'intelligible ; il n'y a que la clarté qui engendre postérieurement ces choses, et leur permet de subsister dans son sein. Pour Dieu, il est seulement la clarté qui engendre l'intelligence, qui ne se consume pas en engendrant et demeure en soi. Cette clarté est, et par cela seul naît une autre chose. Si cette clarté n'était pas telle, cette autre chose ne subsisterait pas.

XXXVII. Ceux qui ont attribué la pensée au Premier principe ne lui ont pas attribué du moins la pensée des choses qui lui sont inférieures ou qui précèdent de lui¹ ; cependant

¹ Cette discussion est dirigée contre Aristote : « L'intelligence est, ce semble, la plus divine des choses que nous connaissons. Mais pour être telle en effet, quel doit être son état habituel ? Il y a là des difficultés. Si elle ne pensait rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité ? Et si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne saurait être l'essence la meilleure : car ce qui lui donne son prix, c'est le penser. Enfin, que son essence soit l'intelligence, ou qu'elle soit la pensée, que pense-t-elle ? car, ou elle se pense elle-même, ou bien elle pense quelque autre objet. Et si elle pense un autre objet, ou c'est toujours le même, ou son objet varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de sa pensée soit le bien, ou la première chose venue ? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles et telles choses fussent l'objet de sa pensée ? Ainsi il est clair qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet. » (*Métaphysique*, liv. XII, ch. 9 ; trad. de MM. Pierron et Évert, t. II, p. 233.) Voy. encore ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 9 ; p. 21.

quelques-uns ont prétendu qu'il est absurde de croire que Dieu ne connaisse pas les autres choses. Quant aux premiers, ne trouvant rien de plus grand que le Bien, ils lui ont attribué la pensée de soi-même¹, comme si celle-ci pouvait ajouter à sa majesté, comme si penser valait mieux pour lui qu'être ce qu'il est, comme si ce n'était pas le Bien lui-même qui donne à l'Intelligence sa majesté. De qui donc le Bien tiendra-t-il sa grandeur ? Sera-ce de la pensée, sera-ce de lui-même ? S'il la tient de la pensée², il n'est pas grand par lui-même, ou du moins il n'est plus souverainement grand. S'il tient sa grandeur de lui-même, il est parfait antérieurement à la pensée, et ce n'est pas la pensée qui le rend parfait. Doit-il penser parce qu'il est acte et non simple puissance ? S'il est une essence qui pense toujours et que ce soit là ce qu'on entend par acte³, on attribue au Bien deux choses à la fois, l'essence et la pensée; au lieu de le reconnaître pour un principe simple, on lui ajoute quelque chose d'étranger, comme on ajoute aux yeux la vue en

¹ « La pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est le Bien par excellence, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 7; trad. fr., p. 223.) — ² « La contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur. Si Dieu jouit éternellement de cette félicité que nous ne connaissons que par instants, il est digne de notre admiration, etc. » (Aristote, *Ibid.*) — ³ « Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible : car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible... La vie est en Dieu : car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un animal éternel, parfait. La vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu : car cela même, c'est Dieu. » (Aristote, *Ibid.*) — ⁴ « La pensée éternelle, qui saisit aussi son objet [le Bien] dans un instant indivisible, se pense elle-même durant toute l'éternité. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 9; trad. fr., t. II, p. 235.)

acte⁴, en admettant même qu'ils voient toujours. — Dieu, dit-on, est en acte, en ce sens qu'il est acte et pensée⁵. — Mais, étant la pensée même, il ne doit pas penser, comme le mouvement même ne doit pas se mouvoir⁶. — Cependant ne dites-vous pas vous-mêmes que Dieu est essence et acte ? — Selon nous, l'essence et l'acte sont choses multiples et différentes, tandis que le Premier est simple. C'est seulement au principe qui procède du Premier qu'il appartient de penser, de saisir son essence, de se saisir lui-même, ainsi que Celui qui l'a fait; c'est en se tournant vers lui dans la contemplation et en le connaissant qu'il arrive à mériter vraiment le nom d'Intelligence. Quant au Principe qui n'a pas été engendré, qui n'a rien au-dessus de lui, qui est éternellement ce qu'il est, quelle raison pourrait-il avoir de penser ?

C'est pourquoi Platon dit avec raison que le Bien est au-dessus de l'Intelligence⁷. L'intelligence qui ne penserait pas cesserait d'être intelligente : car le principe dont la nature est de penser cesse nécessairement d'être intelligent s'il ne pense pas. Mais au Principe qui n'a point de fonction on ne peut assigner une fonction, et venir ensuite, parce qu'il ne la remplit pas, l'accuser de ne rien faire; ce serait comme si on lui reprochait de ne pas posséder l'art de guérir. Or, on ne doit assigner au Premier aucune fonction, parce qu'il n'y en a aucune qui lui convienne. Il suffit, et il n'y a rien à chercher

¹ Voy. *Enn.* IV, liv. VI, § 3; t. II, p. 430. Ce passage est cité par Nicéphore Grégoras, *Histoire de Constantinople*, liv. XXII, p. 688, éd. de Paris. — ² Voy. le passage cité ci-dessus, p. 480, note 3. — ³ Le principe des êtres, l'être premier, n'est, selon nous, susceptible d'aucun mouvement, ni essentiel, ni accidentel, et c'est lui qui imprime le mouvement premier, mouvement éternel et unique. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 8; trad. fr., t. II, p. 226.) — ⁴ Nous lisons : *ὁὸς ὁμοῖον ἑαυτοῦ*, que Creuzer propose dans ses notes (t. III, p. 395), au lieu de : *ὁὸς ἑαυτοῦ ἑαυτοῦ*, dont le sens est en contradiction avec tout ce passage. Cette phrase est citée en abrégé par Nicéphore Grégoras, *Histoire de Constantinople*, liv. XXII, p. 552.

hors de Celui qui est au-dessus de tout : car, en étant ce qu'il est, il se suffit à lui-même et à tout le reste.

XXXVIII. On ne doit même pas dire du Premier : *Il est* (il n'en a pas besoin), puisque nous ne disons pas non plus de lui : *Il est bon*. On dit *Il est bon* du même principe dont on dit *Il est*. Or *Il est* ne convient à Dieu qu'à la condition qu'on ne lui donne pas quelque attribut, mais qu'on se borne à indiquer ce qu'il est. Nous disons de lui : *le Bien*, non pour lui assigner une qualité, un attribut, mais pour faire connaître qu'il est le Bien même. Ensuite, comme nous n'approuvons même pas cette expression : *Il est le Bien*, que nous ne croyons pas qu'on doive énoncer quoi que ce soit avant ce terme de *Bien*, que d'ailleurs nous ne pouvons exprimer le Bien complètement, nous retranchons tout afin de ne pas introduire en lui quelque diversité, et comme il n'y a plus même besoin qu'on dise : *Il est*, nous l'appelons simplement *le Bien*.

Comment, dira-t-on, admettre une nature qui n'ait ni sentiment ni connaissance d'elle-même? — Quelle connaissance, répondrons-nous, Dieu peut-il avoir de lui-même? Dira-t-il : *Je suis*? Mais *il n'est pas* [dans le sens où nous venons de l'expliquer]. Dira-t-il : *Je suis le Bien*? Alors il dira encore de lui-même : *Je suis* [et nous venons d'expliquer qu'on ne peut dire du Bien : *Il est*]. — Qu'ajoutera-t-il donc [à sa simplicité] s'il se borne à dire : *le Bien*? Car on peut penser *le Bien* sans dire qu'il est, si l'on n'affirme pas le bien d'un autre être en qualité d'attribut. — Mais, pour se penser comme le Bien, il dira : *Je suis le Bien*; sinon, il pensera le Bien, il ne pensera pas qu'il est le Bien. Ainsi, la

» « De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent » pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore » leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit » pas essence, mais quelque chose fort au dessus de l'essence en » dignité et en puissance. » (Platon, *République*, liv. VI; trad. de M. Cousin, t. X, p. 57.)

pensée du Bien implique cette pensée : *Je suis le Bien*. Si cette pensée est elle-même le Bien, elle ne sera pas la pensée de Lui, mais celle du Bien, et Lui, il sera non plus le Bien, mais la pensée¹. Si la pensée du Bien est différente du Bien même, le Bien sera antérieur à la pensée du Bien. Si le Bien se suffit à lui-même avant la pensée, il se suffit ainsi à lui-même pour être le Bien; il n'a donc sous ce rapport nul besoin de la pensée qu'il est le Bien.

XXXIX. Il résulte de là que le Bien ne se pense lui-même ni en tant que bien, ni sous aucun autre rapport : car il ne possède rien de différent de lui-même. Il a seulement une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même (*ἑωὐθεὶα τῆς ἐπιπέδου αὐτοῦ ἑαυτοῦ*); mais comme il n'y a aucune distance, aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui-même, que peut-être cette intuition sinon Lui?

Voilà pourquoi il n'y a proprement différence que là où il y a Essence et Intelligence. Pour penser, l'Intelligence doit admettre à la fois identité et différence². En effet, elle ne peut ni se distinguer de l'Intelligible en le considérant comme différent d'elle, ni contempler toutes choses, s'il n'y a pas en elle une différence en vertu de laquelle elle est toutes les essences; sans cela, elle ne serait pas même *dyade*. Ensuite, puisque l'Intelligence pense, elle ne doit pas se penser elle seule, si elle pense réellement. Pourquoi en effet ne penserait-elle pas toutes choses? Serait-ce par impuissance? En un mot, le principe qui se pense cesse d'être simple, parce qu'en se pensant il doit se penser comme quelque chose de différent; c'est la condition nécessaire pour se penser soi-même³. Nous avons dit que l'Intelligence ne peut se penser sans se contempler comme quelque chose de différent.

¹ Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus, p. 48^o, note 3. — ² Sur la Différence et l'Identité considérées comme genres de l'Être intelligible, Voy. ci-dessus, liv. II, § 8, p. 217-219. — ³ Voy. ci-dessus *Enn.* V, liv. II, § 10, p. 60.

le Bien
ne se pense
pas

Parce que

Or, en se pensant, elle devient multiple, elle devient objet intelligible et sujet intelligent, mouvement¹ et toutes les choses qui sont le partage de l'Intelligence. En outre, il faut remarquer, comme nous l'avons fait ailleurs, que toute pensée, pour être pensée, doit offrir une variété²; mais [en Dieu] ce mouvement simple et identique, qu'on peut comparer à une espèce de tact [*clav inaxph*], n'a rien d'un acte intellectuel [il ne faut donc pas attribuer à Dieu la pensée]. — Quoi! Dieu ne connaîtra ni les autres ni lui-même, et il demeurera immobile dans sa majesté? — [Oui, sans doute.] Toutes choses sont après lui; il était ce qu'il est avant elles. La pensée de ces choses est adventice, n'est pas toujours la même, ne s'applique pas à des objets permanents; et, s'appliquât-elle à des objets permanents, elle serait encore multiple : car on ne saurait admettre que dans les êtres inférieurs la pensée fût jointe à l'essence, tandis que les pensées de l'Intelligence ne seraient que des notions vides. Pour l'existence de la Providence, il suffit que Dieu soit celui dont procèdent tous les êtres. Quant aux êtres qui se rapportent à lui, comment Dieu pourrait-il les penser, puisqu'il ne se pense pas lui-même, qu'il demeure immobile dans sa majesté? C'est pourquoi Platon dit, en parlant de l'Essence, qu'elle pense, mais qu'elle ne demeure pas immobile dans sa majesté³. Il veut faire entendre par là que l'Essence pense, sans doute, mais que ce qui ne pense pas demeure immobile dans sa majesté, expression qu'il emploie dans l'impossibilité où il est de rendre autrement sa conception. Ainsi Platon regarde comme possédant plus de majesté, comme possédant la majesté souveraine, le principe qui est supérieur à la pensée.

¹ Voy. ci-dessus liv. II, § 7, p. 215-216. — ² Voy. ci-dessus *Enn. V*, liv. III, § 11, p. 51. — ³ Platon ne cite pas ici Platon, mais se borne à faire allusion au passage de la *République* que nous avons cité ci-dessus, p. 482, note 1.

XL. Que la pensée ne puisse convenir au Premier principe, c'est ce que savent ceux qui se sont élevés jusqu'à lui¹. Ajoutons cependant quelques raisons à ce que nous avons déjà dit (si toutefois la parole peut ici exprimer notre idée) : car il faut à la persuasion joindre une démonstration rigoureuse².

Remarquons d'abord que toute pensée est dans un sujet et provient d'un objet. Celle qui est unie à l'objet dont elle provient a pour sujet l'être auquel elle appartient; inhérente à lui, elle est son acte, elle complète sa puissance, sans cependant rien engendrer elle-même : car elle appartient au sujet seul dont elle est le complément. La Pensée qui est unie à l'Essence et qui la fait subsister ne saurait être dans l'objet dont elle provient : car étant en lui, elle n'eût rien engendré. Or, ayant la puissance d'engendrer, elle a engendré en elle-même³ : elle a pour acte l'Essence et elle lui est unie. Ainsi la Pensée n'est pas une chose différente de l'Essence; en tant que cette nature se pense elle-même, elle ne se pense pas comme étant une chose différente : car la seule multiplicité qu'il y ait en elle est celle qui résulte de la distinction logique du sujet intelligent et de l'objet intelligible, comme nous l'avons souvent montré. C'est là le premier acte qui a engendré une hypostase en constituant l'Essence; et cet acte est l'image d'un principe si grand qu'il est devenu lui-même Essence. Si la Pensée appartenait au Bien au lieu d'en provenir, elle ne serait qu'un attribut, elle ne serait pas une hypostase en elle-même. Étant le premier

¹ Voy. la même pensée, *Enn. III*, liv. IX, n° 6; t. II, p. 245.

— ² Voy. la même pensée ci-dessus, liv. V, § 11, p. 359. — ³ Ficin commente ce passage en ces termes : « Actionem omnem et aliquid existere et versari circa aliquid aliud Plotinus arbitratur; mox intelligentiam esse vult actionem; deinde essentiam existimat actionis et intelligentiarum fundamentum. Merito igitur actionem, intelligentiam Principio negat, quod quidem neque subest actui, neque circa aliud illo modo versatur. »

Pensée = essence

*M. le Roy
est son être
l'essence
est son être
est son être
est son être
est son être*

acte et la première pensée, cette Pensée n'a ni acte ni pensée au-dessus d'elle. Donc, en s'élevant au-dessus de cette Essence et de cette Pensée, on ne rencontrera plus au delà une autre essence ni une autre pensée; mais on arrivera au Principe supérieur à l'essence et à la pensée, Principe admirable, qui n'a en lui ni pensée ni essence, qui habite solitaire en lui-même et n'a nul besoin des choses qui procèdent de lui. Il n'a pas agi d'abord, puis engendré un acte [il n'a pas commencé par penser pour engendrer ensuite la Pensée]; sinon, il aurait pensé avant que la Pensée fût née. En un mot la Pensée, étant la pensée du Bien, est au-dessus de lui, par conséquent elle ne lui appartient pas. Je dis : ne lui appartient pas, non que je nie que le Bien puisse être pensé (car je l'admets), mais parce que la Pensée ne saurait exister dans le Bien; sinon, le Bien et ce qui est au-dessus du Bien [c'est-à-dire la pensée du Bien] ne feraient qu'un. Or, si le Bien est une chose inférieure, il sera à la fois la Pensée et l'Essence; si au contraire le Bien est supérieur à la Pensée, il doit l'être également à l'Intelligible'.

Puis donc que la Pensée n'existe pas dans le Bien, qu'elle est au contraire inférieure au Bien et qu'elle doit ainsi en vénérer la majesté, elle constitue un principe différent, et elle laisse le Bien pur et dégagé d'elle comme des autres choses. Indépendant de la Pensée, le Bien est sans mélange ce qu'il est. La présence de la Pensée ne l'empêche pas d'être pur et un. Si l'on suppose que le Bien est à la fois sujet pensant et objet pensé, Essence et Pensée unie à l'Essence, si on le fait ainsi se penser lui-même', il aura besoin d'une autre chose, et cette chose sera au-dessus de lui. Comme l'acte et la Pensée sont le complément ou l'hypostase consubstantielle d'un autre sujet, la Pensée suppose au-dessus d'elle une autre nature à laquelle elle doit le

* Voy. ci-dessus *Ena.* V, liv. III, § 13, p. 55. — * Ceci se rapporte à l'opinion d'Aristote. Voy. ci-dessus, p. 482, note 3.

pouvoir de penser; car pour que la Pensée pense quelque chose, il faut qu'elle ait quelque chose au-dessus d'elle. Quand elle se connaît elle-même, elle connaît ce qu'elle a reçu par la contemplation de cette autre nature. Quant à Celui qui n'a rien au-dessus de lui, qui ne tient rien d'un autre principe, que pourrait-il penser, et comment pourrait-il se penser lui-même? Que chercherait-il, et que souhaiterait-il? Voudrait-il connaître la grandeur de sa puissance? Mais elle lui serait extérieure par cela même qu'il la penserait : je dis extérieure, si la puissance qui connaît en lui différerait de celle qui serait connue; si au contraire les deux ne font qu'un, qu'a-t-il à chercher?

XLI. La pensée semble n'être qu'un secours accordé aux natures qui, tout en étant divines, ne tiennent cependant pas le premier rang; c'est un œil donné à des aveugles'. Mais quel besoin l'œil aurait-il de voir l'être s'il était lui-même la lumière? Chercher la lumière est le propre de celui qui en a besoin parce qu'il ne trouve en lui-même que ténèbres'. Puisque la pensée cherche la lumière, tandis que la lumière ne cherche pas la lumière, la nature première, ne cherchant pas la lumière [puisqu'elle est la lumière même], ne saurait chercher davantage la pensée [puisque c'est la pensée qui cherche la lumière]; penser ne saurait donc lui convenir. Quelle utilité, quel avantage lui procurerait la pensée, qui elle-même a besoin d'aide pour penser? Le Bien

* Plotin fait ici allusion aux lignes suivantes de Platon : de tous les organes de nos sens, l'œil est, je crois, celui qui tient le plus du soleil. La faculté qu'il a de voir, ne la possède-t-il pas comme une émanation dont le soleil est la source? Et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est le principe, est-il aperçu par elle?... Apprends-le, c'est le soleil que je veux dire quand je parle de la production du bien. Le fils a une parfaite analogie avec le père. Ce que le bien est dans la sphère intelligible, par rapport à l'intelligence et à ses objets, le soleil l'est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets. (*République*, liv. VI, trad. de M. Cousin, t. X, p. 65.) — * « Quand l'âme fixe ses regards sur ce

le Bien ne se penser lui-même

Heute als
bekannt am

indere
je m'écie
à
rien