

n'a donc pas conscience de lui-même [il n'en a pas besoin]; il n'est pas dualité, ou plutôt il n'est pas multiple comme la Pensée qui suppose [outre l'Intelligence] un troisième terme, savoir l'Intelligible. Si la Pensée, le Sujet pensant et l'Objet pensé sont absolument identiques, ils ne font plus qu'un et ils sont absolument indiscernables; s'ils sont distincts, ils diffèrent et ne peuvent plus être le Bien. Ainsi, il faut tout mettre de côté quand on songe à cette nature excellente (*genis apioris*), qui n'a besoin d'aucun secours. Quelle que soit la chose que vous attribuez à cette nature, vous la diminuez d'autant, puisqu'elle n'a besoin de rien. Pour nous, au contraire, la pensée est une belle chose, parce que notre âme a besoin de l'Intelligence; elle est également une belle chose pour l'Intelligence, parce que la Pensée est identique à l'Être, et que c'est elle qui a fait exister l'Intelligence.

Il faut donc que l'Intelligence soit unie à la Pensée, qu'elle ait toujours conscience d'elle-même, en sachant que chacun des deux éléments qui la constituent est identique à l'autre, que tous les deux ne font qu'un. Si elle était seulement unie, elle se suffirait à elle-même et n'aurait plus besoin de rien recevoir. Le précepte : *Connais-toi toi-même*, ne s'applique qu'aux natures qui, à cause de leur multiplicité, ont besoin de se rendre compte d'elles-mêmes, de savoir le nombre et la qualité des éléments qui les composent, parce qu'elles ne les connaissent pas complètement ou même pas du tout, qu'elles ignorent quelle puissance occupe en elles le pre-

• qui est éclairé par la vérité et par l'Être, elle comprend et connaît; elle montre qu'elle est douée d'intelligence. Mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble et s'obscurcit, elle n'a plus que des opinions, et passe sans cesse de l'une à l'autre. Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets de la connaissance la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme qui connaît la faculté de connaître, c'est l'idée du bien. • (Platon, *ibid.*; tr. fr., p. 96.)

la pensée
pour
avoir de
la connaissance
de l'Être
de l'Être

l'Être
de l'Être

mier rang et constitue leur essence'. Mais s'il y a un principe qui soit un par lui-même, il est trop grand pour se connaître, pour se penser, pour avoir conscience de soi, parce qu'il n'est rien de déterminé même pour lui-même'. Il ne reçoit rien en lui, il se suffit, il est donc le Bien non pour lui-même, mais pour les autres natures : celles-ci ont en effet besoin du Bien, mais le Bien n'a pas besoin de lui-même; ce serait ridicule, et il se ferait ainsi défaut à lui-même. Il ne se regarde pas non plus lui-même : car, de ce regard, il y aurait, il naîtrait quelque chose pour lui. Il a laissé toutes ces choses aux êtres inférieurs, et rien de ce qui est en eux ne se trouve en lui : c'est ainsi qu'il n'est pas même essence. Il ne possède donc pas non plus la science, puisque la pensée est unie à l'essence, que la Pensée première et suprême existe en même temps que l'Essence. On ne peut donc pas [dit Platon³] exprimer Dieu par la parole, en avoir la perception ni la science, puisqu'on ne peut en affirmer aucun attribut.

XLII. Quand vous êtes embarrassé de ce sujet, et que vous cherchez ce que vous devez faire de ces attributs auxquels le raisonnement vous amène, rejetez ce que vous regardez comme vénérable dans les choses du second ordre; n'attribuez ainsi au Premier rien de ce qui appartient aux choses

³ Voy. *Enn.* IV, liv. III, § 1; t. II, p. 262. — * « Si quis ex nobis querat quid inter utriusque philosophi doctrinam intersit, quam Plotinus Platonem servili fere modo viderat sectari, respondere possumus in maximo illo placitorum consensu etiam discrimen esse maximum : nam quum et Plato et alii omnes philosophi id potissimum spectassent ut se ipsi recte cognoscerent, Plotinus id tum demum fieri rite monuit, si Deum studemus cognoscere. » Itaque vere dicere possumus Platonem docuisse quomodo divine rationes ubique in mundo apparent, Plotinum vero, quomodo omnia in Deo sint; et quum Plato præcepisset ut secundum Deum homines viverent, Plotinus eos in Deo vivere jussit. » (Steinhart, *Meletemata plotiniana*, p. 22.) — ⁵ Voy. le passage de Platon cité ci-dessus, p. 482, note I.

Das Geb.
nicht für
sich selbst
andere für
Andere.

du second ordre; n'attribuez pas non plus à celles du second ordre [à l'Intelligence] ce qui appartient à celles du troisième [à l'Âme]; mais rapportez au Premier principe les choses du second ordre, et au second principe les choses du troisième ordre. C'est le vrai moyen de laisser chaque être garder sa nature, et de marquer en même temps le lien qui unit les choses inférieures aux choses supérieures, en montrant que les choses inférieures dépendent des supérieures, tandis que les supérieures demeurent en elles-mêmes. Voilà pourquoi Platon a eu raison de dire : « Toutes choses » sont autour du Roi de tout et existent à cause de lui¹; » *toutes choses, c'est-à-dire* : tous les êtres; *toutes choses existent à cause de lui, c'est-à-dire* : il est la cause de leur existence et l'objet de leur désir parce qu'il est d'une autre nature qu'elles, qu'il n'a en lui rien de ce qui se trouve en elles, puisqu'elles ne sauraient exister si le Premier possédait quelque attribut de ce qui lui est inférieur. Donc, si l'Intelligence est comprise dans ce qui est appelé *toutes choses*, elle ne saurait appartenir au Premier. Quand Platon appelle Dieu *la cause de toute beauté*², il paraît placer le Beau dans les Idées, et le Bien au-dessus du Beau universel³. Après avoir ainsi assigné le second rang aux Intelligibles, il fait dépendre de ceux-ci les choses du troisième ordre, qui ne viennent qu'après eux. Enfin, à ce qui occupe le troisième rang, à l'Âme universelle, il rapporte le monde qui en naît. Comme l'Âme dépend de l'Intelligence, et que l'Intelligence dépend du Bien, toutes choses dépendent ainsi du Bien à des degrés divers, immédiatement ou médiatement. A cet égard, les choses les plus éloignées du Bien sont les choses sensibles, lesquelles se rapportent à l'Âme.

¹ Voy. le passage de Platon cité ci-dessus, p. 18, note 1. Ce passage est longuement commenté par Proclus, *Théologie selon Platon*, II, 4, p. 163. — ² Voy. *ibid.* — ³ Voy. *Enn. I, liv. VI, 88.*

LIVRE HUITIÈME.

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

I. Devons-nous rechercher si les dieux eux-mêmes possèdent la *liberté*, ou la question de la liberté ne regarde-t-elle que l'homme, à cause de sa faiblesse et de ses incertitudes, tandis que les dieux possèdent la toute-puissance et que leur liberté n'est pas bornée à telle ou telle chose, mais est absolue? Ne faut-il pas cependant reconnaître que l'Un possible seul la *toute-puissance* [à ὁμοῦν μόνον] et la *liberté absolue* [εἰς ἑαυτὸν πάντα], tandis que, dans les autres êtres, ces choses sont, ou chacune séparément, ou toutes deux ensemble, d'une nature fort différente? Voilà encore une question qu'il faut examiner. Ayons donc

¹ Ce livre comprend deux parties : 1° *De la Liberté et de la Volonté dans l'Âme et l'Intelligence*, § 1-7; 2° *De la Liberté et de la Volonté dans l'Un*, § 8-21. C'est là que Plotin expose les plus hautes théories de sa Métaphysique, théories que Steinhardt résume judicieusement en ces termes : « Questiones illas, quas Socratici primi excitaverant, Aristoteles accuratissime tractaverat, de Libertate arbitrarij et Voluntate, Plotinus accuratissime persecutus est; vidit enim, Aristotelis vestigijs insistens, non idem esse arbitrium et voluntatem, et intellectus tandem veram voluntatis libertatem non in arbitrio vel boni vel mali eligendi ponendam esse, sed illum demum liberam esse, qui malis omnibus affectibus et studiis liber purgatus sit, ut nihil nisi bonum appetere possit; hanc esse Dei, hanc aeternae ejus mentis libertatem, quam si quis, ut vulgus hominum facere solet, cum arbitrio quidvis facienti confundat, eum in Deo malum esse opinari. » (*Metempsychosis plotiniana*, p. 30.) Pour les autres Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

la hardiesse de chercher à déterminer, et pour les êtres du premier ordre [pour les dieux] et pour le Principe supérieur à tout [pour l'Un], en quoi consiste la liberté, quoique nous leur accordions la toute-puissance (παντα δυνατον). Nous avons d'ailleurs besoin d'expliquer en quel sens on leur attribue la toute-puissance pour éviter de séparer en eux l'acte d'avec la puissance et de regarder l'acte comme quelque chose de futur.

Avant d'aborder ces questions, commençons par examiner, comme on a l'habitude de le faire, si nous possédons nous-mêmes le libre arbitre¹. Et d'abord, en quel sens dit-on que nous possédons le libre arbitre (ou que quelque chose dépend de nous, τι ἐξ ἑαυτοῦ ἐξαρτάται), c'est-à-dire, quelle idée faut-il s'en former? Répondre à cette question est le seul moyen d'arriver à connaître s'il faut attribuer ou non le libre arbitre aux dieux, et surtout à Dieu. D'ailleurs, tout en leur attribuant le libre arbitre, il est nécessaire de voir à quoi il s'applique soit dans les autres êtres, soit dans les êtres du premier ordre.

Que pensons-nous donc quand nous cherchons si quelque chose dépend de nous? Dans quelles circonstances l'examinons-nous? C'est, je crois, quand, subissant l'influence de la fortune, de la nécessité, de passions violentes qui dominent l'âme, nous nous regardons comme maîtrisés, asservis, entraînés par elles; alors nous nous demandons si nous sommes quelque chose, si quelque chose dépend réellement de nous. Ainsi, nous regardons seulement comme dépendant de nous ce que nous faisons sans être contraints par la fortune, ni par la nécessité, ni par la violence des passions, volontairement, sans rencontrer

¹ Plotin fait allusion au début d'Aristote dans le livre III de la Morale à Nicomaque: « C'est une étude nécessaire, quand on cherche à se rendre compte de la vertu, que de déterminer ce qu'on doit entendre par volontaire et involontaire. » (Trad. de M. Barthélémy Saint-Hilaire, t. III, p. 2.)

d'obstacle à nos volontés¹. De là résulte cette définition: *Ce qui dépend de nous est ce qui relève uniquement de notre volonté, ce qui a lieu ou n'a pas lieu selon que nous le voulons*². Nous appelons en effet volontaire (εὐλαβή) ce que nous faisons sans contrainte, avec conscience de le faire³; dépendant de nous (ἐξ ἑαυτοῦ), ce que nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire. Ces deux choses se trouvent le plus souvent réunies, quoiqu'elles diffèrent entre elles. Il est des cas où l'une des deux manque: on peut, par exemple, être maître de tuer un homme; et cependant on ne fait pas un acte volontaire si c'est son père que l'on tue sans le savoir⁴. Dans ce cas, l'acte est libre et n'est pas volontaire. Pour que l'acte soit volontaire, il faut que l'on ait connaissance non-seulement des détails, mais encore de

¹ C'est la doctrine d'Aristote: « On peut regarder comme involontaires toutes les choses qui se font ou par force majeure (par contrainte) ou par ignorance. Une chose faite par force majeure est celle dont la cause est extérieure, et de telle nature que l'être qui agit ou qui souffre ne contribue en rien à cette chose. » (Morale à Nicomaque, liv. III, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 2.) — « Pour toutes les actions dont l'homme est cause et souverain maître, il est clair qu'elles peuvent être et ne pas être, et qu'il ne dépend que de lui que ces choses arrivent ou n'arrivent pas, puisqu'il est le maître qu'elles soient ou ne soient point. Il est donc la cause responsable de toutes les choses qu'il dépend de lui de faire ou de ne pas faire; et toutes les choses dont il est cause ne dépendent que de lui seul. » (Morale à Eudème, liv. II, ch. 6; trad. fr., t. III, p. 298.) — « L'acte involontaire étant celui qui est fait par force majeure ou par ignorance, l'acte volontaire semblerait être l'acte dont le principe est dans l'agent lui-même, qui sait en détail toutes les conditions que son action renferme. » (Aristote, Morale à Nicomaque, liv. III, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 10.) Steinbart dit avec raison à ce sujet: « Aristoteles, discernens liberum arbitrium et voluntatem illam que rationis præcepta sequitur, viam aperuit omnibus qui rectius has res cognoscere cuperent. » (Metemata plotiniana, p. 30, note.) — Voy. Aristote, Morale à Eudème, liv. II, ch. 9; trad. fr., t. III, p. 286.

l'ensemble'. Sinon, pourquoi dire que l'on fait un acte volontaire quand on tue un ami sans le savoir? L'homicide ne serait-il pas encore involontaire si l'on ignorait qu'il n'en fallait pas commettre? Si l'on soutient le contraire, si l'on dit qu'on devait s'en instruire², nous répondons que ce n'est pas volontairement qu'on ignore ou qu'on est détourné de s'instruire³.

II. Mais à quelle partie de nous-mêmes faut-il rapporter

« Comme ce genre d'ignorance concerne toujours les choses
 » dans lesquelles consiste l'action, celui qui en agissant ignore quel-
 » que une de ces circonstances semble par cela même agir malgré
 » sa volonté, et surtout dans les deux points les plus graves, qui
 » sont ici, d'abord l'objet même de l'action, et ensuite le but que
 » l'on se propose en la faisant. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*,
 liv. III, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 10.) — « Voy. Aristote, *Morale à
 » Nicomaque*, liv. III, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 10. — « Des législateurs
 » punissent encore ceux qui ignorent les dispositions de la loi
 » qu'ils doivent connaître, et quand ils pourraient les connaître sans
 » trop de difficulté. Ils montrent la même sévérité dans tous les cas
 » où l'ignorance ne paraît venir que de la négligence, estimant sans
 » doute qu'il ne dépend que de l'individu de n'être pas ignorant, et
 » le supposant maître d'apporter les soins nécessaires à remplir ce
 » devoir. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 6; trad. fr. t. II,
 p. 30.) — « C'est la théorie de Platon. Voy. Alcinoüs, *De la Doctrine
 » de Platon*, ch. XXXI (*La vertu est volontaire, et le vice involontaire*).
 Aristote combat cette théorie: « On ne peut pas appeler involon-
 » taire l'action d'un homme parce qu'il méconnaît son intérêt.
 » L'ignorance qui préside au choix même de l'agent n'est pas cause
 » que son acte soit involontaire; elle est cause uniquement de sa
 » perversité. Ce n'est pas non plus l'ignorance en général qu'il faut
 » accuser, bien que ce soit sous cette forme que se produise ordi-
 » nairement le blâme; mais c'est l'ignorance particulière, spéciale
 » pour les choses, et dans les choses auxquelles s'applique l'action
 » dont il s'agit. C'est aussi dans ces limites qu'il y a place, soit pour
 » la pitié, soit pour le pardon: car celui qui fait quelque une de ces
 » choses coupables, sans savoir qu'il les fait, agit involontaire-
 » ment.... Mais avancer que « personne n'est pervers de son plein
 » gré, ni heureux malgré soi, » c'est une assertion qui contient
 » tout à la fois de l'erreur et de la vérité. Non certainement, per-

le libre arbitre? Est-ce à l'appétit et au désir, à la colère et à la concupiscence, par exemple? Ou bien est-ce à la raison appliquée à la recherche de l'utile et accompagnée du désir? Si c'est à la colère et à la concupiscence, nous serons alors obligés d'accorder le libre arbitre aux brutes, aux enfants, aux hommes furieux, aliénés, égarés par des charmes magiques ou par les suggestions de l'imagination, quoique nul d'entre eux ne soit maître de lui. Si c'est à la raison accompagnée du désir⁴, est-ce à la raison lors

» sonne n'a le bonheur que donne la vertu contre son gré; mais le
 » vice est volontaire. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III,
 » ch. 2, 6; trad. fr., t. II, p. 8, 28.)

« Evidemment d'abord, l'intention (ou préférence réfléchie) ne
 » se confond pas avec l'appétit: car elle serait alors ou volente, ou
 » désir, ou colère, puis que l'appétit suppose toujours que l'on a
 » éprouvé l'une ou l'autre de ces impressions. La colère et le désir
 » appartiennent aussi aux animaux eux-mêmes, tandis que l'inten-
 » tion ne leur appartient jamais. De plus, les êtres mêmes qui ré-
 » nissent ces deux facultés font avec intention une foule d'actes où
 » la colère et le désir n'entrent pour rien; et quand ils sont em-
 » portés par le désir ou la passion, ils n'arriuent plus par inten-
 » tion, ils sont purement passifs. » (Aristote, *Morale à Eudème*,
 liv. II, ch. 10; trad. fr., t. III, p. 278.) — « L'intention n'étant
 » ni le jugement, ni la volonté séparément, et n'étant pas non
 » plus les deux pris ensemble (car l'intention ne se produit jamais
 » instantanément, tandis qu'on peut juger sur-le-champ qu'il
 » faut agir et vouloir à l'instant même), il reste qu'elle soit compo-
 » sée de deux éléments réunis dans une certaine mesure, tous les
 » deux se retrouvant dans tout autre acte d'intention. Mais il faut
 » examiner de près comment l'intention peut se composer du ju-
 » gement et de la volonté. Bien que le mot lui-même nous l'indique
 » déjà en partie, l'intention, qui, entre deux choses, préfère l'une
 » à l'autre, est une tendance à choisir, un choix non pas absolu,
 » mais le choix d'une chose qu'on place avant une autre chose. Or
 » ce choix n'est pas possible sans un examen et sans une délibé-
 » ration préalables. Ainsi, l'intention, la préférence réfléchie,
 » vient d'un jugement qui est accompagné de volonté et de délibé-
 » ration... Il s'ensuit évidemment que l'intention ou la préférence
 » est un appétit, un instinct capable de délibérer sur des choses

mé me qu'elle est égarée, ou seulement à la droite raison et au désir droit¹? On peut demander aussi à ce sujet si la raison est mise en mouvement par le désir ou le désir par la raison². Car, en admettant que les désirs soient conformes à la nature, il faut encore établir une distinction : s'ils appartiennent à la partie animale, au composé, l'âme obéira à la nécessité de la nature; s'ils appartiennent à l'âme seule, il faudra retrancher du domaine de notre libre arbitre beaucoup des choses qu'on lui attribue. En outre, quelque raisonnement abstrait précède les passions. Enfin, comment l'imagination même, qui nous contraint, et le désir, qui nous entraîne où la nécessité l'exige, peuvent-ils nous rendre maîtres de nous³? Comment pouvons-nous l'être en géné-

» qui dépendent de nous... J'appelle capable de délibérer cette
 » faculté dont la délibération est le principe et la cause, et qui fait
 » que l'on désire une chose parce que l'on a délibéré. Ceci nous
 » explique pourquoi l'intention, accompagnée de préférence, ne se
 » rencontre pas dans les autres animaux, et pourquoi l'homme
 » lui-même ne l'a ni à tout âge, ni dans toute circonstance. »
 (Aristote, *Morale à Eudème*, liv. II, ch. 10; trad. fr., t. III, p. 294.)
 » « La vertu est l'instinct naturel vers le bien guidé par la
 » raison. » (Aristote, *Grande Morale*, liv. I, ch. 32; trad. fr., t. III,
 p. 110.) « Les vertus dépendent de nous, sont volontaires, et
 » doivent s'exercer comme la droite raison le prescrit. » (Aristote,
 » *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 6; trad. fr., t. II, p. 35.)
 » « L'objet de notre préférence, sur lequel nous délibérons et
 » que nous désirons, étant toujours une chose qui dépend de nous,
 » on pourra définir l'intention ou préférence le désir réfléchi
 » et délibéré des choses qui dépendent de nous seuls; car nous ju-
 » geons après avoir délibéré; et ensuite, nous désirons l'objet
 » d'après notre délibération et notre résolution volontaire. » (Aristote,
 » *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 4; trad. fr., t. II, p. 24.)
 » —² Plotin discute ici la théorie d'Aristote sur la volonté : « Les deux
 » causes de la locomotion, ce sont l'intelligence et l'appétit. Et
 » j'entends ici l'intelligence qui calcule, en vue de quelque but,
 » l'intelligence pratique; elle diffère de l'intelligence spéculative
 » par la fin qu'elle se propose. Tout appétit tend à quelque objet,
 » et la chose dont il y a appétit devient précisément le principe de

ral quand nous sommes entraînés? Celle de nos facultés qui cherche nécessairement à satisfaire ses besoins n'est pas maîtresse des choses auxquelles elle est forcée de se porter⁴. Comment attribuer le libre arbitre à ce qui dépend d'une autre chose, qui a dans cette chose le principe de ses propres déterminations, qui tient d'elle ce qu'il est, puisqu'il règle sur elle sa vie, qu'il vit d'après la disposition qu'il en a reçue? Il faudrait alors accorder le libre arbitre même aux choses inanimées : car le feu aussi agit d'après la nature qu'il a reçue.

Veut-on établir ici une distinction fondée sur ce que l'animal et l'âme n'agissent pas sans le savoir? S'ils le savent par la simple sensation, en quoi la sensation contribue-t-elle au libre arbitre? car la sensation, se bornant à percevoir, ne rend maître de rien l'être qui sent⁵. S'ils le savent

» l'intelligence pratique; le but final est le principe de l'action.
 » C'est donc, ce semble, avec bien de la raison qu'on peut regarder
 » ces deux facultés, l'appétit et la pensée pratique, comme les
 » causes de la locomotion. L'objet désiré produit le mouvement; et
 » par là, la pensée aussi le produit, parce que c'est l'objet désiré
 » qui est son principe. L'imagination même, quand elle meut l'ani-
 » mal, ne le meut pas sans l'appétit. Ainsi donc, c'est l'objet de
 » l'appétit qui seul est ce qui détermine le mouvement; car s'il y
 » avait deux causes de mouvement, l'intelligence et l'appétit, elles
 » produiraient toutes deux le mouvement selon une forme com-
 » mune. Mais, loin de là, l'intelligence, dans l'état actuel des choses,
 » ne semble pas pouvoir déterminer le mouvement sans l'appétit :
 » car la volonté aussi est un appétit, et quand l'être se meut par
 » suite d'un raisonnement, c'est encore avec la volonté qu'il se
 » meut. L'appétit, au contraire, le meut souvent contre le raison-
 » nement : car le désir n'est qu'une sorte d'appétit. » (Aristote,
 » *De l'Âme*, liv. III, ch. 10; trad. de M. Barthélémy-Saint-Hilaire,
 p. 332.)

» « L'intelligence a beau donner ses ordres, la pensée a beau
 » dire qu'il faut fuir ou rechercher telle chose, l'être cependant ne
 » se meut pas; il n'agit que suivant sa passion, comme l'intempé-
 » rant qui ne sait point se dominer. » (Aristote, *De l'Âme*, liv. III,
 ch. 9; trad. fr., p. 329.) —³ Voy. Aristote, *Grande Morale*, liv. I, ch. 17.

par une connaissance, et que cette connaissance n'embrasse que le fait accompli, leurs actions sont alors déterminées par un autre principe. Si, même indépendamment du désir, la raison ou la connaissance nous fait faire certaines choses et nous domine¹, à quelle faculté rapportera-t-on l'acte et comment a-t-il lieu ? Si la raison produit un autre désir, comment le produit-elle ? Si c'est en calmant le désir que la raison se manifeste et nous rend libres, le libre arbitre ne se trouve plus dans l'action, mais dans l'intelligence : car toute action, fût-elle dirigée par la raison, est quelque chose de mixte et n'offre pas le libre arbitre dans sa pureté.

III. La question mérite d'être examinée avec soin : car nous allons avoir à parler des dieux.

Nous avons rapporté le libre arbitre [ou ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ] à la volonté, et celle-ci à la raison d'abord, puis à la droite raison ; ajoutons, à la raison accompagnée de la connaissance : car on ne possède pas encore d'une manière évidente la liberté [τὸ ἀνεξαρτήτως], si l'on ne sait pas pourquoi sa décision ou son action est bonne, si l'on a été conduit à faire ce qu'il fallait par hasard ou par une représentation sensible. Puisque celle-ci n'est pas en notre pouvoir, nous ne saurions rapporter au libre arbitre les actions qu'elle inspire. Nous appelons ici *représentation sensible* [παθητικὴ] l'imagination qui est excitée en nous par les passions du corps : car elle nous offre telle ou telle image selon que le corps a besoin de nourriture, de boisson, de jouissances charnelles. Ceux qui agissent d'après les représentations sensibles excités en eux par les diverses qualités des humeurs du corps ne sont pas le principe libre [ἀπὸ τῆς ἀνεξαρτήτου] de leurs actions. C'est pourquoi les hommes

¹ « Les gens tempérants ont beau sentir des appétits et des désirs, ils ne font pas ce dont ils ont appétit ; ils ne suivent que leur intelligence. » (Aristote, *De l'Âme*, liv. III, ch. 9. trad. fr. p. 329.)

dépravés qui agissent ordinairement d'après ces images, ne font pas, selon nous, des actes libres et volontaires. Nous ne reconnaissons la liberté qu'à celui qui, affranchi des passions du corps, n'est déterminé dans ses actes que par l'intelligence. Nous rapportons ainsi la liberté au principe le plus noble, à l'action de l'intelligence¹ ; nous regardons comme réellement libres les décisions dont elle est le principe, comme volontaires les désirs qu'elle excite. La liberté ainsi définie est celle que nous attribuons aux dieux, qui vivent conformément à l'intelligence et au désir dont elle est le principe².

IV. On pourrait demander ici comment ce qui est produit par un désir peut être libre [ἀνεξαρτήτως], puisque le désir implique un besoin et nous entraîne vers quelque chose d'extérieur : car celui qui désire cède à un entraînement, et

¹ « Cette indépendance dont on parle tant se trouve surtout dans » la vie intellectuelle et contemplative.... Ainsi, et l'indépendance » qui se suffit, et la tranquillité et le calme, autant du moins que » l'homme peut en avoir, et tous les avantages ordinaires qu'on » attribue d'ordinaire au bonheur, semblent se rencontrer dans » l'acte de la pensée qui contemple. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 7 ; trad. fr., t. II, p. 454-456.) — ² « En parcourant le détail des actions que l'homme peut faire, toutes véritablement sont bien petites pour les dieux, et tout à fait indignes » de leur majesté. Cependant le monde entier croit à leur existence ; » par conséquent, on croit aussi qu'ils agissent : car apparemment » ils ne dorment pas toujours comme Endymion. Mais, si de l'être » vivant on retranche l'idée d'agir, et à plus forte raison l'idée de » faire quelque chose d'extérieur, que lui reste-t-il donc si ce n'est » la contemplation ? » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 8 ; trad. fr., t. II, p. 462.) Les rapports que nous signalons ici entre Aristote et Plotin ont été reconnus aussi par Steinhart qui les indique en ces termes : « In egresso *De Libertate voluntatis* libro, primum Stagira de arbitrio et voluntate definitiones recipit » Plotinus, tum ad sublimiorem verba libertatis, que vitam divinum nam imitator, notionem attollit, et unice in bono libertatem esse vidit. » (*Metaleptota plotiniana*, p. 30, note.)

entraînement le conduisit-il au bien. On peut encore demander si l'intelligence, en faisant ce qu'il est dans sa nature de faire, et d'une manière conforme à sa nature, est libre et indépendante, puisqu'elle ne peut pas ne pas le faire; ensuite, si l'on a le droit d'attribuer le libre arbitre à ce qui ne produit pas d'action; enfin, si même ce qui produit une action n'est pas soumis à une nécessité extérieure par cela seul que toute action a un but. Comment en effet accorder la liberté (τὴ ἐλευθερίαν) à l'être qui obéit à sa nature?—Mais (répondrons-nous), comment peut-on dire de cet être qu'il obéit s'il n'est pas contraint de suivre quelque chose d'extérieur? Comment l'être qui se porte au bien serait-il contraint si son désir est volontaire, s'il se porte au bien en sachant que c'est le bien? Ce n'est qu'involontairement qu'un être s'éloigne du bien, ce n'est que par contrainte qu'il se porte vers ce qui n'est pas son bien; c'est être dans la servitude que de ne pouvoir aller à son bien, et d'en être écarté par une puissance supérieure à laquelle on obéit. Si la servitude nous déplaît, ce n'est pas parce qu'elle nous ôte la liberté d'aller au mal, mais parce qu'elle nous prive de celle d'aller à notre bien, forcés que nous sommes de travailler au bien d'un autre. Quand on parle d'obéir à sa nature, on distingue [dans l'être qui obéit à sa nature] deux principes, celui qui commande, celui qui obéit¹. Mais quand un principe a une

» Il faut que l'homme s'immortalise autant que possible, il faut
 » qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous
 » ceux qui le composent. Si ce principe n'est rien par la place étroite
 » qu'il occupe, il n'en est pas moins infiniment supérieur à tout le
 » reste en puissance et en dignité. C'est lui qui, à mon sens, com-
 » stitue chacun de nous et en fait un individu, puisqu'il en est la
 » partie dominante et supérieure; et ce serait une absurdité à
 » l'homme de ne pas adopter sa propre vie et d'aller adopter en
 » quelque sorte celle d'un autre... Or, pour l'homme, ce qui lui est
 » le plus propre, c'est la vie de l'entendement, puisque l'entende-
 » ment est vraiment tout l'homme. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*,
 liv. X, ch. 7; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. II, p. 457.)

nature simple, qu'il est un acte un, qu'il n'est pas autre en puissance qu'il n'est en acte, comment ne serait-il pas libre? On ne peut dire de lui qu'il agit conformément à sa nature, parce que son acte n'est pas différent de son essence, qu'être et agir ne font qu'un en lui. S'il n'agit donc ni pour un autre ni dans la dépendance d'un autre (σὺν ἑτέρῳ), comment ne serait-il pas libre? Si le terme d'indépendance (ἐξ' αὐτοῦ) ne convient pas ici, s'il est trop faible, il fait du moins comprendre que ce principe ne dépend pas d'un autre, ne l'a pas pour maître de son action, pas plus que de son essence, puisqu'il est lui-même principe (ἀρχή). En effet, si l'intelligence a un principe autre qu'elle, du moins elle n'a pas ce principe hors d'elle, elle l'a dans le Bien même [auquel elle s'attache]. Si donc c'est dans le Bien même qu'elle trouve son bien, à plus forte raison encore elle possède elle-même l'indépendance (τὴ ἐξ' αὐτοῦ) et la liberté (τὴ ἐλευθερίαν), puisqu'elle ne les recherche qu'en vue du bien. Quand donc l'intelligence agit conformément au bien, elle a un plus haut degré d'indépendance: car elle a déjà la conversion vers le Bien, parce qu'elle procède de lui¹, et le privilège d'être en soi (τὴ ἐξ' αὐτοῦ), parce qu'elle est tournée vers lui; or il est meilleur pour l'intelligence d'être en elle-même, puisqu'elle est ainsi tournée vers le Bien¹.

V. La liberté (τὴ αὐτελεύθεριαν) et l'indépendance (τὴ ἐξ' αὐτοῦ) ne se trouvent-elles que dans l'intelligence pure et en tant qu'elle pense, ou se trouvent-elles aussi dans l'âme qui applique son activité contemplative à l'intelligence et son activité pratique à la vertu?—Si nous accordons la liberté à l'activité pratique de l'âme, nous ne l'étendrons pas à

¹ Kirchhoff lit ici ἢ αὐτὸς ἐργάζεσθαι, qui procède du Bien, au lieu de ἢ αὐτὸς ἐργάζεσθαι, leçon suivie par Fein, qui traduit *ex ipso prospectum*; nous avons suivi la leçon de Kirchhoff. — Kirchhoff retranche la fin de cette phrase, parce qu'il y voit une répétition de ce qui précède.

l'exécution : car nous n'en sommes pas toujours maîtres. Mais si l'on attribue la liberté à l'âme qui fait le bien et qui agit en tout par elle-même, on a raison. — Comment cela dépend-il de nous? — Comme il dépend de nous d'être courageux quand il y a une guerre. Toutefois, en admettant qu'il dépende alors de nous d'être courageux, je remarque que, s'il n'y avait pas de guerre, nous ne pourrions faire d'action de cette nature. De même, dans toutes les autres actions vertueuses, la vertu dépend toujours de circonstances accidentelles qui forcent de faire telle ou telle chose¹. Or, qu'on donne à la vertu la faculté de décider si elle souhaite des guerres pour faire preuve de courage, des injustices pour défluir et faire respecter les droits, des pauvres pour montrer sa libéralité, ou si elle aime mieux rester en repos parce que tout est dans l'ordre, ne préférera-t-elle pas pouvoir se reposer parce que personne n'aura besoin de ses services? C'est ainsi qu'un bon médecin, Hippocrate par exemple, souhaiterait que ses soins ne fussent nécessaires à personne. Si donc la vertu appliquée aux actions est forcée de s'occuper de telles choses, comment pour-

¹ « La vie qu'on peut placer au second rang, après cette vie supérieure, c'est la vie conforme à toute vertu autre que la sagesse et la science : car les actes qui se rapportent à nos facultés supérieures (aux facultés inférieures à l'entendement) sont des actes purement humains... Il en est de même de quelques actes qui paraissent ne tenir qu'à des qualités du corps ; et dans beaucoup de cas, la vertu morale du cœur se lie étroitement aux passions, etc. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 8 ; trad. fr., t. II, p. 438) — ² « Toutes les vertus pratiques agissent et s'exercent soit dans la politique, soit dans la guerre. Mais les actes qu'elles exigent paraissent ne pas laisser à l'homme un instant de relâche, spécialement ceux de la guerre, d'où le repos est absolument banni. Aussi, personne ne veut-il jamais la guerre, ou ne prépare-t-il même la guerre pour la guerre toute seule. Il faudrait être un véritable assassin pour se faire des ennemis de ses amis et provoquer à plaisir des combats et des massacres. Quant à la vie de

rait-elle posséder l'indépendance dans toute sa pureté? Ne devons-nous donc pas dire que les actions sont soumises à la nécessité, tandis que la volonté et la raison qui les précèdent sont indépendantes? S'il en est ainsi, puisque nous plaçons le libre arbitre dans ce qui précède l'exécution, nous placerons aussi la liberté et l'indépendance de la vertu en dehors de l'action.

Que dirons-nous maintenant de la vertu considérée en tant qu'habitude et disposition? Ne s'occupe-t-elle pas de régler et de modérer les passions et les désirs quand l'âme n'est pas saine? En quel sens disons-nous alors qu'il dépend de nous d'être bons, et que la vertu n'a pas de maître? — En ce sens que c'est nous qui voulons et qui choisissons : en ce sens encore que la vertu par son assistance nous donne la liberté et l'indépendance, nous affranchit de la servitude. Si donc la vertu est une autre espèce d'intelligence, une habitude qui intellectualise l'âme (ἡγεῖται τὴν νοῦν ἐκ τῆς φρονέουσας), sous ce rapport encore notre liberté ne doit pas être cherchée dans l'activité pratique, mais dans l'intelligence qui est affranchie de l'action.

« Homme politique, elle est aussi peu tranquille que celle de l'homme de guerre... Ainsi donc, parmi les actes conformes à la vertu, ceux de la politique et de la guerre peuvent bien se porter sur les autres en état et en importance ; mais ces actes sont pleins d'agitation, et ils visent toujours à un but étranger ; ils ne sont pas recherchés pour eux-mêmes. Tant au contraire, l'acte de la pensée et de l'entendement, contemplatif comme il l'est, suppose une application beaucoup plus sérieuse ; il n'a pas d'autre but que lui seul, et il porte avec lui son plaisir qui lui est exclusivement propre et qui augmente encore l'intensité de l'action. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 7 ; trad. fr., t. II, p. 455.)

¹ « La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore, et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix. Dieu est innocent. » (Platon, *République*, liv. X ; trad. de M. Cousin, t. X, p. 287.)

VI. Comment donc avons-nous rapporté précédemment la liberté à la volonté, en disant que *ce qui dépend de nous est ce qui a lieu selon que nous le voulons*? — Nous avons ajouté : *ou n'a pas lieu*. Si donc nous sommes ici dans le vrai, et si nous sommes d'accord avec ce que nous avons avancé plus haut, nous devons reconnaître que la vertu et l'intelligence sont maîtresses d'elles-mêmes et que c'est à elles qu'il faut rapporter notre libre arbitre et notre indépendance. Puisqu'elles n'ont pas de maître, nous admettons que l'intelligence demeure en elle-même, que la vertu veut également rester calme en elle-même en réglant l'âme pour qu'elle soit bonne, et que dans cette mesure elle est libre elle-même et elle rend l'âme libre. S'il survient des passions ou des actions nécessaires, elle les dirige sans avoir voulu qu'elles eussent lieu; cependant elle conserve encore son indépendance en ramenant tout à elle-même. Elle ne s'occupe pas en effet des choses extérieures pour sauver le corps en danger, par exemple; tout au contraire, elle l'abandonne, si bon lui semble; elle ordonne à l'homme de renoncer à la vie, à ses richesses, à ses enfants, à sa patrie même : car elle a pour but de faire ce qui est honnête pour elle, et non de sauver l'existence de ce qui lui est inférieur. Ceci montre évidemment que notre liberté d'action et notre indépendance ne se rapportent point à l'activité pratique, ni aux occupations du dehors, mais à l'activité intérieure, à la pensée, à la contemplation de la vertu même. Il faut regarder cette vertu comme une espèce d'intelligence et ne pas la confondre avec les passions que domine et gouverne la raison : car celles-ci, comme le dit Platon, semblent tenir quelque chose du corps, corrigées qu'elles sont par l'habitude et par l'exercice¹.

¹ Plotin ne cite pas Platon littéralement. Il semble faire allusion au passage suivant : « Si l'âme emprunte au corps ses croyances, et partage ses plaisirs, elle est, je pense, forcée de prendre aussi

C'est donc évidemment au principe immatériel qu'appartient la liberté et qu'il faut rapporter notre libre arbitre. Ce principe, c'est la volonté qui est maîtresse d'elle-même et qui demeure en elle-même : car si elle prend quelque résolution relative aux choses extérieures, elle ne le fait que par nécessité. Tout ce qui procède d'elle et existe par elle dépend de nous et est libre; ce qu'elle veut et qu'elle fait sans obstacle, soit en elle, soit hors d'elle, voilà ce qui dépend de nous au premier degré. L'intelligence contemplative et première possède donc l'indépendance (ἐξ'ἑαυτῆς), parce que dans l'accomplissement de sa fonction elle ne dépend nullement d'un autre être, parce qu'en la remplissant elle reste tout entière tournée vers elle-même, qu'elle ne s'occupe que d'elle, qu'elle se repose dans le bien, et que satisfaite, sans besoin, elle vit selon sa volonté. La volonté d'ailleurs n'est que la pensée; mais elle a été nommée *volonté* parce qu'elle est conforme à l'intelligence¹ : car la volonté imite ce qui est conforme à l'intelligence. D'un côté, la volonté désire le bien; de l'autre, pour l'intelligence, penser véritablement, c'est être dans le bien. L'intelligence possède donc ce que désire la volonté, et dès que celle-ci l'a atteint, elle devient par là même pensée. Ainsi, puisque nous attribuons la liberté à la volonté du bien, comment ne l'accorderions-nous pas à l'intelligence qui est édifiée dans ce que désire la volonté? Si l'on refuse à l'intelligence la liberté, ce ne peut être que pour lui reconnaître quelque chose de plus élevé encore.

VII. C'est donc par la vertu de l'intelligence que l'âme est libre, quand elle s'élève au bien sans rencontrer d'obstacle; tout ce qu'elle fait pour y arriver dépend d'elle. Quant à l'intelligence, elle est libre par elle-même.

¹ les mêmes mœurs et les mêmes habitudes, tellement qu'il lui est impossible d'arriver jamais pure à l'autre monde. » (Phédon, trad. de M. Cousin, t. I, p. 245.)

² ἢ δι' ἑαυτῆς ἢ νικῶντι βούλησιν δι' ἐλέγχε, ἕτι κατὰ νόμον.

[Maintenant, considérons la liberté dans le Bien*.]

La nature du Bien est le *désirable même* (sans être éternel), c'est par lui que l'âme et l'intelligence possèdent la liberté quand elles peuvent, l'une, atteindre le Bien sans obstacle, l'autre, le posséder. Or, puisque le Bien est le maître de toutes les choses précieuses qui sont placées au-dessous de lui, qu'il occupe le premier rang, qu'il est le principe auquel tous les êtres veulent s'élever, auquel tous sont suspendus, dont tous tiennent leur puissance et leur liberté, comment lui attribuer une liberté semblable à la sienne et à la tienne, quand on peut à peine attribuer une telle liberté à l'intelligence sans lui faire violence?

Ici quelque téméraire viendra peut-être nous dire, tirant ses arguments d'une autre doctrine : Si le Bien est ce qu'il est, c'est par hasard; il n'est point maître de ce qu'il est parce qu'il n'est point par lui-même ce qu'il est; par conséquent, il n'a ni liberté ni indépendance, parce qu'il agit ou n'agit pas selon que la nécessité le force d'agir ou de ne pas agir¹. Assertion dénuée de preuves et même contradictoire, qui détruit toute conception de volonté, de liberté, d'indépendance, qui les réduit à n'être plus que de vains mots, de trompeuses chimères! Celui qui avance une pareille opinion est forcé de soutenir non-seulement qu'il n'est au pouvoir de personne de faire ou de ne pas faire une chose, mais encore que le mot de liberté n'éveille dans son esprit aucune conception, n'a pour lui aucune espèce de sens. Si au contraire il attache un sens à ce mot, il sera bientôt obligé d'avouer que la conception de liberté a véritablement avec la réalité une conformité qu'il niait d'abord. La conception d'une chose en effet n'en change et n'en augmente en rien l'essence: elle ne peut rien faire par elle-

¹ Ici commence la seconde partie de ce livre: *De la Volonté et de la Liberté de l'Âme*. — C'est la doctrine de Siron le Péripatéticien, des Epicuriens et des autres philosophes qui rapportaient tout au hasard.

même ni rien amener à l'existence; elle se borne à nous montrer quel être obéit à d'autres, quel être possède le libre arbitre, quel être ne dépend d'aucun, mais est maître de son action, privilège propre aux êtres éternels en tant qu'ils sont éternels, et aux êtres qui atteignent le bien sans obstacle [comme l'âme] ou le possèdent [comme l'intelligence]. Il est donc absurde de dire que le Bien, qui est au-dessus d'eux, cherche quelque autre bien au delà de lui-même.

Il n'est pas plus exact de prétendre que le Bien existe par hasard. Ce n'est que dans les choses inférieures et multiples qu'on trouve le hasard. Nous soutiendrons au contraire que le Premier n'existe pas par hasard, qu'on ne peut dire qu'il n'est pas le maître de sa naissance, puisqu'il n'est pas né¹. Il n'est pas moins absurde d'avancer qu'il n'est pas libre parce qu'il agit selon sa nature: car cette assertion semble impliquer qu'être libre, ce soit faire des actes contraires à sa nature. Enfin, son *unicité* (τὴ μοναχία) ne lui ôte pas sa liberté, parce que cette unicité ne résulte pas de ce qu'il serait empêché par un autre [d'avoir autre chose], mais de ce qu'il est ce qu'il est, de ce qu'il se plaît à lui-même, de ce qu'il ne saurait être meilleur; sinon, il faudrait soutenir qu'en atteignant le bien on perdrait sa liberté. Si une pareille assertion est absurde, n'est-ce pas le comble de l'absurdité de refuser la liberté au Bien parce qu'il est le Bien, qu'il demeure en lui-même, et que, tous les êtres aspirant à lui, il n'aspire lui-même à rien d'autre que lui et n'a besoin absolument de rien. Comme son existence est en même temps son acte [car en lui ces deux choses ne font qu'un, puisqu'elles ne font qu'un aussi dans l'intelligence], son être

¹ Ces paroles de Platon expliquent, comme le fait remarquer Creuzer, ce passage de Platon: « Cet ouvrier fait tout ce que nourrit dans son sein la nature, les plantes, les animaux, toutes les autres choses; et lui-même enfin, » *République*, liv. X; trad. de M. Cousin, t. X, p. 237.)

n'est pas plus selon son acte que son acte n'est selon son être¹. On ne peut donc pas dire de lui qu'il agit selon sa nature, ni que son acte et que sa vie se ramènent à son essence (si je puis ainsi parler²). Mais, son essence et son acte étant intimement unis et coexistant de toute éternité, il en résulte que ces deux choses constituent un seul principe, qui dépend de lui-même et ne dépend de nulle autre chose.

VIII. Nous concevons qu'en Lui la liberté n'est pas un accident; mais, de la liberté propre aux autres êtres, nous nous élevons, par l'abstraction des contraires (*ἀφαιρείται τὸν ἐναντίον*), à Celui qui est la Liberté, l'Indépendance même (*αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ³, πρὸς αὐτὸ*), transportant ainsi à ce principe les attributs inférieurs que nous empruntons aux êtres inférieurs (savoir à l'âme et à l'intelligence), dans l'impuissance où nous sommes de parler de lui convenablement. Tels sont en effet les termes que nous pourrions employer en parlant de lui, quoiqu'il nous soit absolument impossible de trouver l'expression propre, non-seulement pour affirmer de lui quelque chose, mais même pour dire sur lui quoi que ce soit. C'est que toutes les choses qui sont belles et vénérables ne viennent qu'après lui, parce qu'il est leur principe. Toutefois, sous un autre point de vue, il n'est point leur principe, puisque nous séparons tout de lui, que nous écartons de lui, comme choses inférieures, la *liberté* et le *libre arbitre* (*τὸ ἐπι αὐτοῦ, τὸ αὐτεξούσιον*): car ces termes

¹ ὄντα ἢ εἶναι ὑπόστασις αὐτοῦ ἢ εἶναι ἐνέργεια ἢ... οὐ μάλιστά κατὰ τὸ εἶναι ἢ ἐνέργειαν ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὸ εἶναι. On voit que dans ce passage Plotin emploie τὸ εἶναι comme synonyme de ὑπόστασις, ce qui détermine nettement le sens qu'il donne à ce dernier mot. — ² Plotin ajoute aux termes d'ὑπόστασις, d'ἐνέργεια, de ζωὴ et d'οὐσία le mot αἴσα, pour montrer que, lorsqu'on les applique au Premier principe, il faut les prendre dans leur sens le plus élevé, comme notre auteur l'explique ci-après § 13, p. 519. — ³ Il faut ἐξ ἑαυτοῦ, et non ἐξ ἑωυτοῦ, comme le porte le texte de Creuzer. Cette expression est également expliquée ci-après, § 13, p. 518.

semblent indiquer une tendance vers autrui, l'absence d'un obstacle, la coexistence d'autres êtres qui tendent aussi aux mêmes choses sans entrave. Or il ne faut attribuer aucune tendance au Bien: car il est ce qu'il est avant toutes les autres choses, puisque nous ne disons pas même de lui: *Il est*, afin de n'établir aucun rapport entre lui et les êtres. Il ne faut pas dire non plus de lui: *selon sa nature* (*ὡς πύραξι*): cette expression indique une chose postérieure. Si on l'applique aussi aux intelligibles, ce n'est qu'en tant qu'ils procèdent d'un autre principe; c'est ainsi qu'elle s'applique à l'Essence, parce qu'elle est née du Bien (*ἐξ ἑαυτοῦ ἔργου*). Mais si *nature* (*φύσις*) se dit des choses qui sont dans le temps, elle ne saurait s'affirmer de l'Essence: car dire que l'Essence n'existe point par elle-même, ce serait lui enlever l'existence; or, dire qu'elle tient d'une autre chose son existence, c'est dire qu'elle n'existe point par elle-même. Il ne faut pas dire non plus du Bien: *Il est ainsi par accident* (*οὕτως περιεῖναι*), ni parler de *contingence* à son égard: car il n'est contingent ni pour lui-même, ni pour les autres êtres; la contingence ne se trouve que dans les êtres multiples qui, étant déjà une chose, en sont devenus une autre par accident. Comment donc le Premier pourrait-il être par accident? car il n'est pas arrivé fortuitement [à être ce qu'il est] de telle sorte qu'on puisse demander: Comment est-il arrivé là? Aucun hasard ne l'a amené [à être ce qu'il est] et ne lui a donné l'existence: car le hasard et la fortune n'existaient pas avant lui, puisque le hasard et la fortune proviennent eux-mêmes d'une cause et ne se trouvent que dans les choses qui deviennent⁴.

IX. Si quelqu'un cependant appliquait à Dieu le terme de *contingence*, il ne faudrait pas s'arrêter au mot, mais

⁴ Voy. ci-dessus liv. VII, § 38, p. 482. — ⁵ Voy. Jamblique, *Lettre à Macédonius sur le Destin*, § 5; dans notre tome II, p. 671.

s'attacher à bien comprendre quel sens y attache celui qui l'emploie. Que conçoit-il donc? Veut-il dire que le Premier est un principe qui a une telle nature et une telle puissance; que s'il avait en une autre nature, il aurait encore été un principe conforme à la nature qu'il aurait eue; enfin que, s'il avait été moins parfait, il aurait agi conformément à son essence? — A une pareille assertion nous répondrons qu'il était impossible que le Principe de toutes choses fût contingent, et non-seulement qu'il fût moins parfait par accident, mais encore qu'il fût bon par accident, ou bon d'une autre manière, comme une chose moins complète. Le Principe de toutes choses doit être meilleur qu'elles, par conséquent, être déterminé: jadis déterminé, en ce sens qu'il est d'une manière unique (*μοναδική*), mais ce n'est pas par l'effet de la nécessité; car la nécessité n'existait pas avant lui. Elle ne se trouve que dans les êtres qui suivent le Premier principe, et encore celui-ci ne leur impose-t-il nulle contrainte. C'est par lui-même que le Premier est d'une manière unique. Il ne saurait être autre qu'il est: il est ce qu'il fallait qu'il fût; il ne l'est point par accident; il l'est parce qu'il devait l'être; or Celui qui est ce qu'il devait être est le principe des choses qui devaient exister, il n'est donc pas ce qu'il est par accident, ni d'une manière contingente; il est ce qu'il fallait qu'il fût; encore même le terme il fallait est-il impropre. Mais les autres êtres doivent attendre [pour s'en former une conception], que leur Roi leur apparaisse, et n'affirmer de lui que ce qu'il est, savoir: qu'il n'apparaît pas comme une chose faite, mais comme le vrai Roi, le vrai Principe, le vrai Bien. Il ne faut même pas dire de lui qu'il agit conformément au bien [car alors il semblerait subordonné à un autre principe], mais qu'il est uniquement ce qu'il est. Il n'est donc pas conforme au bien, il est le Bien même.

D'ailleurs, il n'y a rien de contingent, même [dans ce qui est au-dessous du Premier] dans l'Être en soi: car s'il

y avait en lui quelque chose de contingent, il serait lui-même contingent; or l'Être ne saurait être contingent; ce n'est point fortuitement qu'il est ce qu'il est, il ne tient pas non plus d'autrui d'être ce qu'il est, parce que la nature de l'Être est d'être l'Être. S'il en est ainsi, comment Celui qui est au-dessus de l'Être serait-il conçu comme étant d'une manière fortuite ce qu'il est? Car il a engendré l'Être, et l'Être n'est point d'une manière fortuite ce qu'il est, puisqu'il existe de la même manière que l'Essence, laquelle est ce qu'est l'Essence et ce qu'est l'Intelligence [sans cela on pourrait dire aussi que l'Intelligence est contingente, comme si elle aurait pu être autre chose que ce qu'est sa nature]. Ainsi, ce qui ne sort pas de soi, ce qui n'incline pas vers quoi que ce soit, est par excellence ce qu'il est.

Que dira donc celui qui s'éleva au-dessus de l'Être et de l'Intelligence et qui contempera leur principe? Pensera-t-il, en le voyant, que ce qu'il le voit être est contingent? Non certes. Ce qu'est le Premier n'est point contingent; il n'est contingent absolument d'aucune manière. Il est seulement ainsi [qu'il est]; il n'est pas autrement, mais il est ainsi [*οὕτως*]. Encore le terme même ainsi est-il impropre: car, en l'appliquant au Premier, on le déterminerait et l'on ferait de lui telle chose [*τοῦτο τι*]. Quand vous avez eu l'intuition du Premier, ne dites pas qu'il est ou qu'il n'est pas cela; sinon, vous le ferez descendre au nombre des choses dont on dit qu'elles sont ceci ou cela; or le Premier est au-dessus de toutes ces choses. Quand vous aurez vu Celui qui est infini [*ἄπειρον*], vous pourrez nommer les choses qui sont après lui; mais ne le mettez pas au nombre de ces choses. Regardez-le comme la Puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même [*ἡγεμονία παντός ἑσθῆς κυρία*], qui est ce qu'elle veut, ou plutôt, qui a projeté sur les êtres ce qu'elle veut [*ἡ θέλησις ἀπορροῦσθαι αὐτὰ ἐξ ἑαυτῆς*], mais qui est plus grande que toute volonté et qui place le vouloir au-dessous

d'elle; elle n'a donc pas même voulu [à proprement parler] être ce qu'elle est [elle ne s'est pas dit : Je serai cela], et aucun autre principe ne l'a fait être ce qu'elle est.

X. Demandons à celui qui dit que le Bien est par hasard ce qu'il est comment il voudrait qu'on lui démontrât que l'hypothèse du hasard est fautive, supposé qu'elle le soit, et comment on pourrait faire disparaître de l'univers le hasard. S'il y a une nature qui le fasse disparaître [telle que la nature de l'Un], elle ne saurait être elle-même soumise au hasard¹. Si l'on soumet au hasard la nature qui fait que les autres êtres ne sont point par hasard ce qu'ils sont, il n'y aura plus rien qui ne provienne du hasard. Mais le Principe de tous les êtres bannit de l'univers le hasard en donnant à chacun une espèce, une détermination et une forme [αἴδος καὶ πέρας καὶ μορφήν διδόναι], et il est impossible d'attribuer au hasard la production des êtres ainsi engendrés, d'une manière conforme à la raison. Il y a donc là une cause. Le hasard ne règne que dans les choses qui ne résultent pas d'un plan, qui ne se suivent pas, qui sont accidentelles. Comment rapporter au hasard l'existence du Principe de toute raison, de tout ordre, de toute détermination? Le hasard est sans doute maître de bien des choses²; mais il ne saurait être maître d'engendrer l'intelligence, la raison et l'ordre. Le hasard est en effet le contraire de la raison : comment donc la produirait-il? Si le hasard n'engendre pas l'intelligence, à plus forte raison il ne saurait engendrer le principe supérieur à l'intelligence et meilleur qu'elle : car il n'avait pas de quoi engendrer ce principe, il n'existait point lui-même, et il

¹ Creuzer suppose qu'il s'agit ici de Straton. Rien ne prouve que cette argumentation soit dirigée particulièrement contre lui. — ² Si on lit *πέρας*, au lieu de *πέρας*, comme le fait Kirchhoff, le sens est : « notre adversaire conviendra qu'elle ne saurait être elle-même soumise au hasard. » — ³ Voy. Jamblique, *Lettre à Macédonius sur le Destin*, § 5, dans notre tome II, p. 671.

ne saurait en aucune manière faire partie des choses éternelles. Ainsi, puisqu'il n'y a rien avant Dieu, et qu'il est le premier, il faut nous arrêter à ce principe et ne plus en rien dire, mais plutôt examiner comment ont été engendrés les êtres qui sont après lui. Quant à lui, il n'y a pas lieu de se demander comment il a été engendré, puisqu'il n'a réellement pas été engendré.

Puisqu'il n'a pas été engendré, supposons qu'étant tel qu'il est il ne soit pas maître de son essence. S'il n'est pas maître de son essence, si, étant ce qu'il est, il ne s'est pas donné l'existence à lui-même, mais se borne à user de ce qu'il a, il en résulte qu'il est nécessairement ce qu'il est, et qu'il n'aurait pu être autre qu'il est. — Dieu est ce qu'il est, non parce qu'il n'aurait pu être autrement, mais parce qu'étant ce qu'il est, il est excellent. En effet, si l'on n'est pas toujours maître de devenir meilleur, on n'est jamais empêché par un autre de devenir pire. Donc, si Dieu n'est pas sorti de lui-même, il le doit à lui seul et non à un empêchement extérieur; c'est qu'il est essentiellement ce qui n'est pas sorti de soi-même. L'impossibilité de devenir pire n'est pas une marque d'impuissance, parce que, si Dieu ne devient pas pire, c'est de lui et par lui qu'il ne le devient pas. S'il n'aspire à rien d'autre que lui-même, il a par cela même le plus haut degré de la puissance, puisqu'il n'est pas soumis à la Nécessité, mais qu'il est lui-même pour les autres êtres la Nécessité et la Loi. — La Nécessité s'est-elle donc donnée à elle-même l'existence? — Non, elle n'est même pas arrivée à l'existence. Toutes les choses qui sont après le Premier existent par lui. Comment donc Celui qui est avant l'existence aurait-il reçu l'existence, soit d'un autre principe, soit de lui-même?

XI. Qu'est donc ce principe dont on ne peut pas même dire qu'il subsiste [τὸ πᾶσι ὄντων] ? — Il faut abandonner ce

¹ On peut rapprocher de ce passage le morceau suivant de saint Augustin : « Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere : de

point sans en parler, et ne pas pousser plus loin nos recherches. Que chercher en effet quand on ne peut aller au-delà, puisque toute recherche doit conduire à un principe et s'y arrêter. En outre, toutes les questions se rapportent à l'essence (τὸ τί ἐστίν), à la qualité (τὸ τίος), à la cause (τίος τί) ou à l'existence (τὸ εἶναι). Que le Premier existe, dans le sens où nous disons qu'il existe, nous le voyons par les êtres qui sont après lui; mais demander la cause de son existence, c'est chercher un autre principe, et le Principe de toutes choses ne peut avoir lui-même de principe; demander en outre quelle qualité il a, c'est chercher quel accident se trouve dans Celui en qui rien n'est accidentel; enfin, en demandant quelle est l'essence du Premier, on voit plus clairement encore qu'il n'y a nulle recherche à faire sur lui, qu'il faut seulement le saisir comme on peut, en apprenant à ne rien lui attribuer¹.

» his enim rebus recte intelligitur, in quibus subjectis sunt ea que in aliquo subjecto esse dicuntur, sicut color aut forma in corpore. Corpus enim existit, et ideo substantia est; illa vero in subsistente atque subjecto corpore, que non substantia sunt, sed in substantia; et ideo, si esse desinat velille color vel illa forma, non a finem corpori esse corpus, quia non hoc est esse quod illam vel illam formam colorave retinere. Res ergo inanimatae neque simpliciter proprie dicuntur substantia. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quicquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnum, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur. Neque est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatur intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse volumus Deum dici oportere essentiam. » (De Trinitate, VII, 5.) Ce passage de notre auteur est cité et commenté par le P. Thomassin (Dogmata theologica, t. I, p. 214.)

¹ Kirchhoff III: ἡ ἕξις αὐτοῦ, καὶ ὄντως ἐν ᾧ πᾶσις αὐτοῦ ὁρᾶται

Ce qui nous conduit à poser ces questions sur la nature de Dieu, c'est que nous nous représentons d'abord l'espace et le lieu comme un chaos, et que nous introduisons ensuite le Premier principe dans cet espace et dans ce lieu que nous représente notre imagination ou qui existe réellement. Or, en l'y introduisant, nous nous demandons d'où il y est venu et comment il y est venu. Le traitant alors comme un étranger, nous cherchons pourquoi il y est présent et quel il est; nous nous imaginons qu'il est sorti d'un abîme ou qu'il est tombé d'en haut. Pour écarter ces questions, il faut donc retrancher de la conception que nous avons de Dieu toute notion de lieu, ne le placer en rien, ne le concevoir ni comme se reposant éternellement et comme édifié en lui-même, ni comme venu de quelque part, mais nous contenter de penser qu'il existe dans le sens où le raisonnement nous force à admettre qu'il existe, et bien nous persuader que le lieu est, comme le reste, postérieur à Dieu, qu'il est postérieur même à toutes choses. Ainsi concevant Dieu en dehors de tout lieu, autant que nous pouvons le concevoir, nous ne le circonscrivons pas en quelque sorte dans un cercle, nous n'entreprenons pas de mesurer sa grandeur, nous ne lui attribuons ni quantité, ni qualité; car il n'a pas de forme, même intelligible, il n'est relatif à rien, puisqu'il subsiste en lui-même et qu'il a existé avant toutes choses.

Si Dieu est tel, comment dire encore qu'il est ce qu'il est par hasard? Comment affirmer de lui une pareille chose, quand nous ne saurions parler de lui que par négations? Nous dirons donc, non qu'il est par hasard ce qu'il est, mais que, étant ce qu'il est, il ne l'est point par hasard, puisqu'il n'y a en lui absolument rien de contingent.

εἶς ἀπὸ πάντων καὶ ὄντως, αὐτὸν οὐδὲν αἰετὸς καὶ ὄντως ἐν ᾧ πᾶσις αὐτοῦ κ. τ. λ. Le sens est au fond le même dans les deux cas.

¹ Voy. Enn. III, liv. IX, § 3; t. II, p. 240-250.

XII. Ne dirons-nous même pas que Dieu est ce qu'il est, et qu'il est maître de ce qu'il est, ou de ce qui est supérieur encore? L'âme soulève encore cette question, parce que ce que nous avons dit ne l'a pas encore pleinement convaincue. Voici les réflexions qu'il faut faire à ce sujet.

Par son corps, chacun de nous est éloigné de l'Essence; mais par son âme, qui le constitue principalement, il participe à l'Essence, il est une certaine essence, c'est-à-dire il est quelque chose de composé de différence et d'essence. Nous ne sommes donc pas fondamentalement une essence, nous ne sommes pas l'Essence même; par suite, nous ne sommes pas maîtres de notre essence; l'Essence même est plutôt maîtresse de nous, puisqu'elle nous donne la différence [qui, jointe à l'essence, constitue notre être]. Cependant, comme nous sommes dans une certaine mesure l'Essence qui est maîtresse de nous, nous pouvons sous ce rapport, même ici-bas, être appelés maîtres de nous. Pour le principe qui est absolument ce qu'il est, qui est l'Essence même, de telle sorte que lui et son essence ne fassent qu'un, il est maître de lui, ne dépend de rien, soit dans son existence, soit dans son essence. Il n'a même pas besoin d'être maître de lui, puis[qu'il est] l'Essence[et que] c'est à l'Essence qu'est rapporté ce qui occupe le premier rang dans le monde intelligible.

Quant à Celui qui a fait libre l'Essence, Celui dont la nature est de faire les êtres libres et qu'on pourrait appeler l'auteur de la liberté (ὁ ἀποδομότης), à qui pourrait-il être asservi (s'il est permis de se servir ici de ce terme)? Il est libre par son essence, ou plutôt, c'est de lui que l'Essence tient d'être libre : car elle est après lui, et lui-même n'a

¹ Dans certains manuscrits il y a ici une phrase de plus : « car autre chose est l'Essence même, autre chose est notre être. Nous ne sommes donc pas maîtres de notre essence; etc. » Cette phrase reproduite par Kirchhoff, et traduite par Ficli, a été retranchée par Crouzer. Elle nous paraît ne constituer qu'une répétition inutile. — ² Kirchhoff retranche à tort « l'Essence même ».

pas d'essence. S'il y a donc en lui quelque acte, si nous le faisons consister dans l'acte, il ne renfermera cependant en lui-même aucune différence, il sera maître de lui-même qui produit l'acte, parce que lui-même et l'acte ne font qu'un. Mais si nous ne reconnaissons absolument point d'acte en Dieu, si nous n'attribuons d'acte qu'aux choses qui tendent vers lui et en tiennent leur existence, nous devons encore bien moins reconnaître en lui quelque chose qui soit maître et qui maîtrise. Nous ne dirons même pas qu'il est maître de soi, non qu'il ait un maître, mais parce que nous avons déjà attribué à l'Essence ce qu'on nomme être maître de soi; nous plaçons donc Dieu dans un rang encore plus élevé. — Mais comment y a-t-il un principe plus élevé que celui qui est maître de soi? — C'est que, dans le principe qui est maître de soi, l'essence et l'acte étant deux choses, l'acte donne la notion de ce qu'on appelle être maître de soi; or l'acte était identique à l'essence; il a donc fallu qu'il se rendit distinct de l'essence pour être appelé maître de soi. Mais Celui qui n'est pas ainsi deux choses ramenées à l'unité, qui est absolument un (car il n'est qu'acte, ou plutôt il n'est pas du tout acte), ne saurait être appelé maître de soi.

XIII. Quoique les expressions que nous venons d'employer ne soient pas convenables quand il s'agit de Dieu, nous sommes cependant obligés de nous en servir pour le sujet que nous traitons. Répétons donc qu'il a été dit avec raison qu'il ne faut pas admettre en Dieu de dualité, même purement logique. Cependant, pour nous faire mieux comprendre, nous allons ici mettre un moment de côté la sévérité de langage qu'exige la raison.

Supposons donc qu'il y ait des actes en Dieu, que ces actes dépendent de sa volonté (car il ne saurait agir involontairement), et qu'en même temps ils constituent son essence : en ce cas, sa volonté et son essence ne font qu'un. Tel il a voulu être, tel il est. On ne dira donc pas qu'il veut

et qu'il agit conformément à sa nature plutôt qu'on ne dira qu'il a une essence conforme à sa volonté et à son acte. Il est donc maître absolu de lui-même, puisque son être même dépend de lui (*ἑἰς ἑαυτοῦ ἔχει καὶ τὸ εἶναι*).

Ici se présente une autre considération. Chaque être, aspirant au bien, veut être le bien plus encore que d'être ce qu'il est, et croit être d'autant plus qu'il participe davantage du bien; ce qu'il préfère, c'est d'être dans un pareil état, c'est de participer du bien le plus possible, sans doute parce que la nature du bien est préférable pour elle-même. Plus la portion qu'un être a du bien est grande, plus son essence est libre et conforme à sa volonté; elle ne fait donc alors qu'une seule et même chose avec sa volonté, elle subsiste par sa volonté¹. Tant qu'un être ne possède pas le bien, il veut être autre qu'il n'est; dès qu'il le possède, il veut être ce qu'il est. Cette présence du bien en lui n'est pas fortuite; son essence n'est pas en dehors de sa volonté; par là elle se détermine, par là elle s'appartient. Si c'est par là que chaque être se fait et se détermine, évidemment Dieu est au premier degré par lui-même le principe de tous les autres êtres tiennent d'être pour eux-mêmes; son essence est intimement unie à la volonté qu'il a d'être tel [si je puis m'exprimer ainsi], et on ne saurait le concevoir sans la volonté d'être ce qu'il est. Comme tout concourt en lui, il veut être, et il est ce qu'il veut; sa volonté et lui ne font qu'un. Il n'en est pas moins un: car il se trouve être précisément ce qu'il a pu vouloir être. Qu'aurait-il pu vouloir être en effet sinon ce qu'il est?

Supposons qu'il fût donné à Dieu de choisir ce qu'il veut

¹ Il y a dans la traduction de Ficin la négation *neque*; elle se correspond à rien dans le texte grec et ne peut être qu'une faute d'impression. — ² Le P. Thomassin cite tout ce morceau de notre auteur au sujet de l'immutabilité divine: «Plotinus hoc argumentum [immutabilitatis et incorruptibilitatis] acutissime pertractat, etc.» (*Dogmata theologica*, t. I, p. 267.)

drait être, et qu'il eût la faculté de changer sa nature: il ne désirerait pas devenir autre qu'il est, il ne trouverait rien en lui qui lui déplût, comme s'il avait été contraint d'être ce qu'il est: car, ce qu'il est, il l'a voulu de tout temps, il le veut encore. L'essence du Bien est véritablement sa volonté: il n'a point cédé à un attrait ni suivi sa propre nature, mais il s'est préféré lui-même, parce qu'il n'y avait aucune autre chose qu'il eût souhaité d'être¹. Joignez à cela que les autres êtres ne trouvent pas impliquée dans leur propre essence la raison de se plaire à eux-mêmes, qu'il y en a même qui sont mécontents d'eux. Dans l'existence du Bien (*ἡ ἐν τῷ ἀγαθῷ ὑπάρτασις*), au contraire, est nécessairement contenu l'acte de se choisir et de se vouloir soi-même: sinon, il n'y aura rien dans l'univers qui puisse se plaire à soi-même, puisqu'on ne se plaît à soi-même qu'autant qu'on participe du bien, qu'on en possède une image en soi. Il faut avoir ici de l'indulgence pour notre langage: en parlant de Dieu, on est obligé, pour se faire comprendre, de se servir de mots qu'une rigoureuse exactitude ne permettrait pas d'employer. Avec chacun d'eux il faut sous-entendre: *en quelque sorte* [*ἴσως*].

Si donc le Bien subsiste, avec lui subsistent le choix et la volonté, parce qu'il ne saurait exister sans ces deux choses. Mais en Dieu le choix, l'essence, la volonté, ne forment pas une multiplicité; nous devons considérer ces trois choses comme n'en faisant qu'une. Puisqu'il est l'auteur de la

¹ Il y a dans le texte: *ἑἰς τὸ γὰρ ἑαυτοῦ ἢ ἀγαθῷ πρὸς ἑαυτὸν ἀγαθῶ, ἢ ἑδωκέναι, οὐδὲ τὸ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν εἶναι*. Ficin traduit inexactement *ἑδωκέναι* par les mots: « non ut porcio quadam » *fecit illi assignata*, « Creuzer en rétablit le vrai sens en ces termes: « Vult igitur significare Plotinus Bonum ibid. summumque » *Nam non neque blémodum quasi et corruptione, neque quadam » voluit et natura sua compulsionem, sed sua ipsam libera electione » id esse quod sit. — ? Plotin se sert très-souvent de ce terme. Voy. ci-dessus p. 508, note 2.*

volonté, nécessairement il est aussi l'auteur de ce qu'on appelle être pour soi (τὸ εἶναι αὐτοῦ); or cela conduit à dire qu'il s'est fait lui-même : car, puisqu'il est l'auteur de la volonté, que celle-ci est en quelque sorte son œuvre, et qu'elle est identique à son être, il s'est donné l'être à lui-même (ἑαυτοῦ αὐτοῦ). Ce n'est donc point par hasard qu'il est ce qu'il est; il est ce qu'il est parce qu'il a voulu l'être.

XIV. Voici encore un point de vue sous lequel on peut considérer le sujet qui nous occupe. Chacune des choses qu'on dit être (εἶναι) ou est identique à son être (à son essence, τὸ εἶναι αὐτοῦ), ou bien en diffère : ainsi, tel homme est autre que l'essence de l'homme; il en participe seulement. L'âme au contraire est identique à l'essence de l'âme, quand elle est simple, quand elle n'est affirmée de rien autre. De même, l'homme en soi est identique à l'essence de l'homme. L'homme qui est autre que l'essence de l'homme est contingent; mais l'essence de l'homme ne l'est point : l'homme en soi existe par soi. Si donc l'essence de l'homme existe par soi, si elle n'est ni fortuite ni contingente, comment pourrait être contingent Celui qui est supérieur à l'homme en soi et qui l'a engendré, de qui dérivent tous les êtres, puisqu'il est une nature plus simple que l'essence de l'homme et même que l'essence de l'être en général? Si, en s'élevant vers le simple, on ne peut y porter la contingence, à plus forte raison est-il impossible que la contingence s'étende jusqu'à la nature qui est la plus simple de toutes [au Bien].

Rappelons-nous encore que chacun des êtres qui existent véritablement, comme nous l'avons dit, et qui ont reçu de la nature du Bien leur existence, lui doivent également d'être tels (ainsi que les êtres sensibles qui sont dans le même cas) : par être tels, j'entends avoir dans son essence même sa raison d'être (οὐκ αὐτοῦ τῆ οὐσίας ἔχον καὶ τὴν ὑπερτάτου τῶν αἰτίων). Il en résulte que celui qui contemple

ensuite les choses peut rendre raison de chacun de leurs détails, dire pourquoi (διὰ τί) l'œil et les pieds sont tels, montrer que la cause de la génération de chaque partie se trouve dans ses rapports avec les autres parties, qu'elles ont toutes été faites les unes pour les autres. Pourquoi les pieds ont-ils une certaine longueur? C'est qu'un autre organe est tel : le visage, par exemple, étant tel, les pieds eux-mêmes doivent être tels. En un mot, l'harmonie universelle est la cause en vertu de laquelle toutes choses sont faites les unes pour les autres. Pourquoi cet individu est-il telle chose (τιδὲ)? Parce que telle est l'essence de l'homme. L'essence et la raison d'être ne font donc qu'une seule et même chose. Elles sont sorties d'une seule source, du Principe qui, sans avoir besoin de raisonner, a produit ensemble l'essence et la raison d'être. Ainsi, la source de l'essence et de la raison d'être les donne toutes deux à la fois. Telles sont les choses engendrées, tel est leur Principe, mais d'une manière bien supérieure et bien plus vraie : car, sous le rapport de l'excellence, il a sur elles une immense supériorité. Or, puisque ce n'est point fortuitement, ni par hasard, ni par contingence, que les choses qui ont en elles-mêmes leur cause sont ce qu'elles sont : puisque, d'un autre côté, Dieu possède toutes les choses dont il est le principe, évidemment, étant le père de la Raison, de la Cause, et de l'Essence causale (αἰτία αἰτιώδης), toutes choses complètement affranchies de toute contingence, il est le principe et le type de toutes les choses qui ne sont pas contingentes, le Principe qui est véritablement et au plus haut degré indépendant du hasard, de la fortune et de la contingence; il est cause de lui-même, il est par lui-même, il est Lui en vertu de lui-même (αὐτὸν ἑαυτοῦ, καὶ παρ' αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ αὐτοῦ) : car il est Lui d'une manière suprême et transcendante (ὑπερτάτου αὐτοῦ καὶ ὑπερβίου αὐτοῦ).

¹ Foy. ci-dessus liv. vii, § 2, p. 411-414.

XV. Il est à la fois et ce qui est aimable et l'amour; il est l'amour de lui-même: car il n'est beau que par lui-même et en lui-même. S'il *coexiste à lui-même* (ἡ κοινότης αὐτοῦ), c'est à condition qu'en lui la chose qui coexiste et celle avec laquelle elle existe soient identiques. Or, comme en lui la chose qui coexiste et celle avec laquelle elle existe ne font qu'un en effet, comme en lui encore ce qui désire ne fait qu'un avec ce qui est désirable, et que ce qui est désirable remplit le rôle d'*hypostase* et de *sujet*, ici encore nous apparaît l'identité du *désir* et de *l'essence*. S'il en est ainsi, c'est évidemment encore Lui qui est l'auteur de lui-même et le maître de lui-même; par conséquent, il n'a pas été fait tel que l'aurait voulu quelque autre être, mais il est tel qu'il le veut lui-même.

Quand nous affirmons que Dieu ne reçoit rien en lui et n'est reçu par aucun autre être, nous établissons encore par là qu'il n'est point fortuitement ce qu'il est, non-seulement parce qu'il s'isole et se pose comme pur de toutes choses (ἡ ἰσοπέδω ἐκείνῳ καὶ τῷ κατὰ ἑαυτὸν ὄντι ἀπορροῦ), mais encore parce que nous voyons parfois que notre nature a quelque chose de semblable, quand elle se trouve dégagée de tout ce qui nous est attaché et nous soumet à l'empire de la fortune et de la fatalité (car toutes les choses que nous appelons *nôtres* sont dépendantes, subissent la loi de la fortune et nous arrivent fortuitement). C'est de cette manière seule qu'on est maître de soi et qu'on possède le libre arbitre, en vertu d'un acte de la lumière qui a la forme du bien, d'un acte du Bien qui est supérieur à l'intelligence, d'un acte, dis-je, qui n'est pas adventice, qui est au-dessus de toute pensée. Lorsque nous nous serons élevés là, que nous serons devenus cela seul, en laissant tout le reste, ne dirons-nous pas que nous sommes alors au-dessus même de la liberté et du libre arbitre? Qui pourrait nous soumettre alors au hasard, à la fortune, à la contingence, puisque nous serons devenus la vie véritable, ou plutôt que nous

serons en Celui qui n'a rien d'autrui, qui est uniquement Lui? Quand les autres êtres sont isolés, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes; mais Lui, il est ce qu'il est, même étant isolé.

La *première hypostase* (ἐπιτομία πρώτη) ne consiste pas dans une chose inanimée ni dans une vie irrationnelle: car une vie irrationnelle est impuissante à exister, parce qu'elle est une dispersion de la raison et une chose indéterminée. Au contraire, plus la vie approche de la raison, et plus elle est éloignée de la contingence, parce que ce qui est selon la raison ne saurait être par hasard. Or, quand nous nous élevons à Dieu, il nous apparaît comme étant, non la raison, mais ce qui est plus beau encore que la raison: tant il est loin d'être arrivé à l'existence par hasard! Il est en effet la racine même de la raison: c'est à lui que finissent toutes choses, Il est le principe et la base d'un arbre immense qui vit par la raison: il demeure en lui-même, et donne l'être à l'arbre par la raison qu'il lui communique*.

XVI. Comme nous admettons et qu'il semble évident que Dieu est partout et nulle part, il est nécessaire de bien saisir et de bien comprendre le sens de cette conception, en l'appliquant au sujet de nos recherches. Puisque Dieu n'est nulle part, nulle part il n'est fortuitement; puisqu'il est partout, partout il est tout ce qu'il est. Il est donc lui-même ce qu'on nomme *partout* (ἡ πανταχῶς) et de *toutes parts* (ἡ πανταχῶς); il n'est pas contenu dans ce qu'on nomme *partout*, il est cela même, et il donne l'existence à tous les autres êtres parce que tous se trouvent contenus dans Celui qui est partout*. Possédant le rang suprême, ou plutôt étant

* Sur cette comparaison, Voy. notre tome II, p. 231, note 1.

— 2 Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes: « Unum est Plotino non tam dicendum esse quod Deus ubique sit » quoniam quod sit ubique. Non enim in rebus ipse est, sed res in ipso; non continetur, sed continet; fulcit, non fulcitur; ipsi ut » preexistenti accedunt omnia, ipsi incumbunt in eoque coalescunt.

Amour
et l'espérance

Raison
volontaire

De l'essence
de la liberté
O

l'hyper
telle

car il
l'auteur
qui est
une loi
logique

lui-même *suprême* (ἐπιτετατός), il a toutes choses sous son obéissance. Il n'est pas contingent pour elles; ce sont elles qui sont contingentes pour lui, ou plutôt qui se rapportent à lui: car Lui, il ne les regarde pas: ce sont elles qui le regardent. Quant à Lui, il se porte en quelque sorte vers les profonds les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, c'est-à-dire se donnant l'existence à lui-même (ἐπιτετατός ταυτῶν), parce qu'il est un *acte immanent* (ἐπιτετατός πρὸς αὐτόν), et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte d'intelligence (εἶναι νόον). Cette intelligence étant une œuvre (ἐπιτετατός), il est lui-même une œuvre; mais comme il n'est pas l'œuvre d'un autre principe, il est l'œuvre de lui-même; il est donc, non comme le fait le hasard, mais comme il agit. Si l'on peut dire qu'il existe surtout parce qu'il est à lui-même son propre fondement, qu'il se regarde lui-même, que son existence consiste à se regarder lui-même (si je puis m'exprimer ainsi), il est l'auteur de lui-même. Il est donc, non ce qu'il s'est trouvé être fortuitement, mais ce qu'il veut être lui-même, et comme sa volonté n'a elle-même rien de fortuit, il est encore sous ce rapport indépendant de la contingence: car, puisque sa volonté est la volonté de ce qu'il y a de meilleur dans l'univers, elle ne saurait être fortuite. Que son *inclination vers lui-même* (ἐπιτετατός πρὸς αὐτόν), inclination qui est son acte, et que son *immanence en lui-même* (ἐπιτετατός ἐν αὐτῷ) le fassent être ce qu'il est, c'est ce qu'on reconnaîtra aisément si l'on suppose un moment le contraire. En effet, que Dieu incline vers ce qui est hors de lui, il cessera d'être ce qu'il est. Être ce qu'il est, voilà son acte par rapport à lui-même; lui et cet acte ne font qu'un. Il se donne ainsi l'existence

» eunt. Estigit Deus ipsum ubique, in quo sunt omnia, non locali » expansione, sed essentiali adhesionem. » (*Doctrinae theologicae*, t. I, p. 217.)

parce que l'acte qu'il produit est inséparable de lui. Si donc l'acte de Dieu n'a pas commencé d'être, s'il est au contraire de toute éternité¹, s'il consiste dans une action vigilante (επιτετατός), identique à celui qui est vigilant, si de plus cette action vigilante est une *supra-intellection éternelle* (ἐπιτετατός αἰεί εἰς), Dieu est ce qu'il se fait par son action vigilante. Celle-ci est supérieure à l'essence, à

¹ Nous lisons avec Kirchhoff: [εἰ δὲν πρὸ γένεσι, ἀλλ' ἄν αἰεί ἐπιτετατός αὐτός] καὶ αἰεί ἐπιτετατός, κ. τ. λ. Les mots que nous mettons entre crochets sont placés en note par Creuzer, parce qu'ils manquent dans un manuscrit; mais ils ont été traduits par Ficin, et ils se rattachent fort bien à la suite des idées. — Cette expression est empruntée à Aristote: « L'acte est, pour un objet, l'état opposé » à la puissance... Ce sera donc l'être éveillé relativement à celui » qui dort. » (*Métaphysique*, liv. IX, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 87.) « Si l'intelligence ne pensait rien, si elle était comme un homme » endormi, où serait sa dignité? » (*Métaphysique*, liv. XII, ch. 9; trad. fr., t. II, p. 253.) « Il ne faut pas se figurer les dieux dormant » comme Eudymion. » (*Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 8; Ficin lui-même dit encore dans le livre V de l'*Ennéade* II § 3; t. II, p. 231.) « Faut-il admettre que dans le monde intelligible tout est » en acte et qu'ainsi tout est acte? Il faut l'admettre, parce qu'on » a dit avec raison que la nature intelligible est toujours éveillée » (καὶ αἰεί εἰς αὐτὴν ἡ φύσις ἀγρυπνοῦσα; αἰεί), qu'elle est une vie, » une vie excellente, etc. » Dans ce dernier passage, Platon fait allusion à une phrase de *Timée* de Platon (p. 52): ταῦτα δὲ νόημα καὶ ταῦτα εἶναι ἀεὶ καὶ πρὸ τῶν ἰσθμῶν καὶ ἀεὶ εἰς τὸν αἰῶνα ἀγρυπνοῦσα ὑπὸ ταῖς πρὸς αὐτὴν αἰετῶν γυμνασίων ἐπιτετατός ἀναγυρῶντος τῶν ἀεὶ εἰς αὐτὴν, κ. τ. λ. M. H. Martin traduit (t. I, p. 142): « Toutes ces pensées et d'autres semblables se confondent pour » nous avec les pensées sur la nature que nous ne voyons point » en rêve, mais qui existe véritablement; et ces songes nous empêchent de les distinguer les uns des autres, comme pourrions » le faire des hommes bien éveillés, et de dire la vérité, etc. » Nous ferons observer à ce sujet que, dans les lignes de l'*Ennéade* IV que nous venons de citer, Platon donne un tout autre sens à l'expression de Platon γένεσι αὐτῶν, qu'il remplace d'ailleurs par celle de γένεσι ἀγρυπνοῦσα, et ce sens nous paraît plus naturel que celui qu'a adopté M. H. Martin avec d'autres traducteurs de Platon.

acte en
manant

l'œuvre
de lui
même
c'est-à-dire
l'immanence

l'existence

continuel

immuables mille. All his work is work
selfed. — Konten plation facies, selfed

l'Intelligence, à la vie sage; elle est Lui. Il est donc un acte supérieur à la vie, à l'Intelligence, à la sagesse: celles-ci précèdent de lui, de lui seul. C'est donc de lui-même et par lui-même qu'il a l'être; par conséquent, il est non ce qu'il s'est trouvé être fortuitement, mais ce qu'il a voulu être.

XVII. En voici encore une preuve. Nous disons que le monde et les êtres qu'il contient sont ce qu'ils seraient si leur raisonnement eût été l'effet d'une détermination volontaire de leur auteur, ce qu'ils seraient encore si Dieu, faisant usage d'une prévision et d'une prescience basée sur le raisonnement, eût réalisé son œuvre selon la Providence¹. Or, comme de toute éternité ces êtres sont ou deviennent ce qu'ils sont, il doit y avoir également de toute éternité dans les êtres coexistants² des raisons qui subsistent dans un plan plus parfait [que celui de notre univers]³. par conséquent, les intelligibles sont au-dessus de la Providence, du choix, et toutes les choses qui sont dans l'Être y subsistent éternellement d'une existence tout intellectuelle. Si l'on donne le nom de Providence au plan de l'univers, que du moins l'on conçoive bien que l'Intelligence immanente est antérieure à l'univers, que celui-ci procède d'elle et lui est conforme⁴.

Puisque l'Intelligence est ainsi antérieure à toutes choses, puisque celles-ci ont pour principe une telle Intelligence, ce n'est pas non plus par hasard que l'Intelligence est ce qu'elle est: car, si d'un côté elle est multiple, d'un autre

¹ Voy. ci-dessus liv. VII, § 1, p. 429. — ² Kirchhoff remplace ici *coexistants* par *successifs*, dans les êtres qui produisent. Ce changement, que n'autorisent pas les manuscrits, ne nous paraît pas nécessaire au sens. — ³ Dans le § 18, p. 529, Plotin explique le terme de *raisons* en disant: « L'Un contient à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui. » — ⁴ Pour le développement de cette idée, Voy. *Enn.* III, liv. II, § 1; t. II, p. 21. C'est là que Plotin explique l'écymologie qu'il donne du mot *πρόνοια*, Providence, étymologie à laquelle il fait ici allusion.

côté elle est dans un accord parfait avec elle-même, en sorte qu'elle forme une unité par la coordination des éléments qu'elle renferme. Un tel principe qui est à la fois multiple et multitude coordonnée, qui renferme toutes les raisons en les embrassant dans sa propre universalité, ne saurait être ce qu'il est par l'effet de la fortune et du hasard: ce principe doit avoir une nature tout opposée, qui diffère de la contingence autant que la raison diffère du hasard, lequel consiste dans le défaut de raison. Si au-dessus de l'Intelligence est le Principe [par excellence], l'Intelligence, telle que nous l'avons décrite, est voisine de ce Principe, elle lui est conforme, elle participe de lui, elle est telle qu'il le veut, telle que le veut sa puissance. Dieu, étant indivisible, est donc raison une qui embrasse tout *(ὁ ἓν πάντα ἐκτελεῖ)*, nombre un, (Dieu) un plus grand et plus puissant que tout ce qu'il a engendré; il n'y a enfin rien de plus grand, de plus puissant que lui. Il ne tient donc d'autrui ni l'être ni le privilège d'être tel qu'il est. Il est donc par lui-même ce qu'il est pour lui-même et en lui-même, sans aucune relation avec le dehors ni avec aucun autre être, mais tourné tout entier vers lui-même.

XVIII. En cherchant ce principe, ne cherchez rien hors de lui; cherchez en lui tout ce qui est après lui, mais n'essayez pas de le pénétrer lui-même: car Lui, il est le dehors *(τὸ ἔξω)*, parce qu'il comprend toutes choses *(περιέχει πάντα)* et en est la mesure¹; il est aussi le dedans, parce qu'il est la profondeur la plus intime de toutes choses *(ἡ εἶς ἐν βάθει)*. Ce qui est hors de lui, ce qui le touche en quelque sorte circulairement et lui reste suspendu, c'est la Raison, l'Intelligence; celle-ci même n'est Intelligence que parce qu'elle le touche, qu'autant qu'elle le touche, qu'elle lui est suspendue²: car c'est de lui

¹ Cette dernière expression est empruntée à Platon, *Lois*, liv. IV.

² Cette expression rappelle celle d'Aristote: « Tel est le principe

qu'elle tient d'être Intelligence. Elle ressemble à un cercle qui, touchant son centre par toute sa circonférence, devrait manifestement toute sa puissance à ce centre, et serait en quelque sorte centricforme (κεντροειδής). S'unissant ainsi dans un centre unique, les rayons d'un pareil cercle ont l'extrémité par laquelle ils touchent au centre semblable à ce à quoi ils aboutissent et dont ils sortent; mais ce centre est supérieur [en simplicité] aux rayons et aux extrémités qui en sont les points. Ces extrémités, bien qu'elles soient telles que le centre, n'en sont cependant que de faibles vestiges: car celui-ci contient dans sa puissance les extrémités des rayons et les rayons mêmes: il est présent partout dans ces rayons, il y manifeste sa nature, il y est développé sans cependant être développé. C'est de cette manière que l'Intelligence, avec l'Être, est née de Lui, comme une sorte d'effusion et de développement; et, en demeurant suspendue à la nature intellectuelle de l'Un, elle atteste par là qu'il y a en lui une sorte d'intelligence, laquelle n'est pas proprement intelligence, puisqu'il est l'Un absolu. Comme le centre, sans être ni les rayons ni le cercle, est cependant le père du cercle et des rayons (car il donne des vestiges de sa nature, et, en vertu d'une puissance immanente, il engendre par une force propre le cercle et les rayons qui ne se séparent point de lui¹); de même, l'Un est l'archétype de la puissance intellectuelle qui se meut autour de lui et qui est son image: car il y a dans l'Un une espèce d'intelligence qui, se mouvant pour ainsi dire dans tous les sens et de toutes les manières, devient par là l'Intelligence; tandis que l'Un, demeurant au-dessus de l'Intelligence, l'engendre par sa puissance². Comment la fortune,

¹ auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. » (Métaphysique, liv. XII, ch. 7.) Voy. notre tome II, p. 450-451.

² Sur cette comparaison, Voy. notre tome II, p. 225, note 1. — ³ Le texte de cette phrase est fort corrompu dans l'édition de Creuzer, qui ne s'est pas donné la peine de corriger les fautes des

la contingence, le hasard, pourraient-ils approcher de cette puissance qui a créé l'Intelligence (δυναμις νοητική), puissance vraiment et essentiellement créatrice? En effet, tel est ce qui est dans l'Intelligence, tel est ce qui est dans l'Un, quoique ce qui est en lui soit bien supérieur.

Qu'on se représente la clarté répandue au loin par une source lumineuse qui demeure en elle-même: la clarté répandue est l'image, et la source d'où elle sort est la Lumière véritable¹. Cependant, la clarté répandue, c'est-à-dire l'Intelligence, n'est pas une image qui ait une forme étrangère [à son principe]: car elle n'existe pas par hasard; elle est raison et cause dans chacune de ses parties. L'Un est donc la cause de la cause: il est cause d'une manière suprême (αἰτιότατος) et dans le sens le plus vrai, contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui; il a engendré ce qui est né de lui, non par l'effet du hasard, mais comme il l'a voulu lui-même. Or, sa volonté n'a pas été irrationnelle, ni fortuite, ni accidentelle; elle a été ce qu'il convenait qu'elle fût, parce qu'en lui rien n'est fortuit. Aussi Platon l'a-t-il appelé le concevable² et l'opportun, pour exprimer autant que possible que

copistes. Modifiant la ponctuation de M. Kirchhoff, et conservant le mot *voû* qu'il retranche à tort, nous lisons: *ὅτι τοῦ αἰτίου τῆς νοητικῆς περιπέτειας ἀνάγκη τὴν αἰὲν ἐπιδημιῶντος αἰτίου ἀρχέτυπον, ἐν αὐτῷ πᾶσι καὶ τῆς πᾶσι αἰωνοεικόμενον καὶ νοῦ διὰ ταύτης γρηγορίνου, κεῖνον πρὸς τὸ μινύσκειν, [ἐν] τῆς ἀνάγκης αἰτίου νοῦ γρηγορίνου.*

¹ Voy. Enn. III, liv. VIII, § 9; t. II, p. 250. — ² Par les mots *concevable* et *opportun* (δῖον καὶ καιρῶν). Plotin paraît faire allusion au passage suivant de Platon: « Le mot *δῖον*, *concevable*, s'accorde avec les autres expressions de l'idée du bien, si l'on substitue l' à l'ε, » comme dans l'ancien langage. *Αἰὲν*, *parcourant*, et non pas *δῖον*, « enchaînant, exprime ce que l'auteur des noms semble toujours louer comme le bien. Le *concevable*, *δῖον*, l'*utile*, *ἀφ' ὧν*, le *prophète*, *νεφελῶν*, l'*avantageux*, *νοητικός*, le *bon*, *ἀγαθόν*, le *commode*, *ὑψηλόν*, le *facile*, *εὐεργον*, tout cela exprime la même chose par des noms différents, à savoir ce qui pénètre et ordonne tout, et qui est partout célébré. » (Cratyle, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 100.)

Dieu est étranger à tout hasard, que ce qu'il est est le convenable même. Or, s'il est le convenable, il ne l'est pas irratiocinablement. S'il est l'*opportun* (κατάστημα), et s'il est à ce titre maître absolu (τὸ πᾶσιτα κεραικόν) des êtres qui sont au-dessus de lui¹, à plus forte raison est-il opportun pour lui-même : il n'est donc point par hasard ce qu'il est, il est ce qu'il a voulu être : car il veut les choses convenables, et en lui le convenable et l'acte du convenable ne font qu'un. Il est le *convenable*, non comme étant sujet, mais comme étant *acte premier*, lequel s'est manifesté tel qu'il était *convenable qu'il fût*. C'est là ce que nous pouvons dire de Lui, dans l'impuissance où nous sommes de nous exprimer à son égard comme nous le voudrions².

XIX. Vous élevant à Lui à l'aide des considérations que nous venons d'exposer, saisissez-le donc : vous le contemplez alors, et vous ne trouverez pas de termes pour exprimer sa grandeur. Quand vous le verrez, renonçant à faire usage de la parole, vous affirmerez qu'il existe par lui-même, de telle sorte que, s'il avait une essence, cette essence dépendrait de lui et serait par lui. Quiconque l'aura vu n'aura point l'audace de soutenir qu'il est par hasard ce qu'il est ; il ne proferera même pas un tel blasphème : car il resterait lui-même confondu de sa témérité. Lorsqu'il se sera élevé jusqu'à Lui, il ne pourra même dire de Lui où il est³ : car il apparaît partout aux yeux de l'âme ; de quelque côté que celle-ci tourne ses regards, elle le voit, à moins que, considérant un autre objet, elle n'abandonne Dieu en cessant de penser à lui.

Les anciens ont dit, mais en termes énigmatiques, que

¹ Plotin dérive ici *ξίπος* de *εξοπία*. Il y a là un jeu de mots qu'il est impossible de rendre en français. — ² Voy. *Enn.* III, liv. IX, § 6; t. II, p. 249-250. — ³ Il y a dans le texte : οὐδὲν ἔστιν ἔστιν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν. Ficin traduit : « Non poterit ubi illud assignare, » et Creuzer : « Usquam quidquam de eo dicere. » Nous préférons le sens de Ficin parce qu'il se lie mieux à la phrase suivante.

Dieu est au-dessus de l'essence¹. Voici dans quel sens il faut interpréter cette assertion. Dieu est au-dessus de l'essence, non-seulement parce qu'il engendre l'Essence, mais encore parce qu'il n'est point dans la dépendance de l'Essence ni de lui-même². Il n'a même point pour principe sa propre essence : il est au contraire lui-même le principe de l'Essence. Or il ne l'a point faite pour lui-même, mais, l'ayant faite, il l'a laissée hors de lui, par la raison qu'il n'a pas besoin de l'existence (τὸ εἶναι), puisqu'il est celui qui l'a faite. Ainsi, même en tant qu'il est, il ne produit point ce qu'on exprime par le verbe *il est* (τὸ εἶναι).

XX. Mais, nous objectera-t-on, il résulte de ce que vous dites que Dieu a existé avant d'avoir existé : car, s'il s'est fait lui-même, d'un côté en tant que c'est lui-même qu'il a fait, il n'existait pas encore, et d'un autre côté, en tant que c'est lui qui a fait, il existait déjà avant lui-même, puisque ce qui a été fait, c'est lui-même.

Nous répondrons à cette objection qu'il faut considérer Dieu, non en tant qu'étant fait (παράγωγα), mais en tant que faisant (ποιῶν), et concevoir que l'acte par lequel il s'est créé est absolu (ἀπὸ τοῦ οὐκ ὄντος) : car l'acte de Dieu (αὐτογενεὶς αὐτοῦ) n'aboutit pas à la production d'un autre être ; il ne produit rien que lui-même, il est lui tout entier ; il n'y a pas là deux choses, mais une seule. Il ne faut pas craindre d'admettre que l'acte premier (ἀρχαῖος) n'a point d'essence, mais il faut considérer l'acte de Dieu comme étant son existence même (παύσις). Si l'on séparait en lui l'existence d'avec l'acte, le Principe paraîtrait par excellence serait

¹ Voy. ci-dessus, p. 482, note 1. Platon dit encore : « Quel est donc l'auteur et le père de cet univers? C'est une grande affaire que de le découvrir, et, après l'avoir découvert, il est impossible de le faire connaître à tous. » (*Timée*, trad. de M. H. Martin p. 85) — ² « Tout ce qui est le divin même est, à cause de son unité supra-essentielle, ineffable et inconnu aux êtres du second rang. » (Proclus, *Théologie élémentaire*, CXIII.)

incomplet et imparfait. Lui ajouter l'acte, ce serait détruire son unité. Ainsi, puisque l'acte est plus parfait que l'essence, et que ce qui est premier est ce qu'il y a de plus parfait, ce qui est premier est nécessairement acte. Dès que Dieu agit, il est ce qu'il est. On ne peut dire de lui qu'il était avant de s'être fait : il n'était pas avant de s'être fait, mais il était déjà tout entier (dès qu'il agissait). Il est donc un acte qui n'est point dans la dépendance de l'essence, un acte absolument libre; ainsi il est Lui par lui-même. S'il était conservé dans son existence par un autre principe, il ne serait pas lui-même le Premier procédant de lui-même (*ἑρῆτος αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ*). Si l'on a raison de dire qu'il se contient lui-même, c'est que c'est lui qui se produit lui-même (*ἑαυτοῦ ἐαυτοῦ*), puisque, ce qu'il contient naturellement, il l'a fait exister dès l'origine. S'il y avait un temps où il eût commencé d'être, on pourrait dire dans le sens propre qu'il s'est fait lui-même. Mais, puisqu'avant tous les temps il était ce qu'il est, il faut, lorsqu'on dit qu'il s'est fait lui-même, entendre par là qu'*avoir fait et lui-même* sont inséparables : car son être est identique à son acte créateur (*τῷ ποιῆσαι*), et, si je puis m'exprimer ainsi, à sa *génération éternelle* (*ἡγενῆσαι αἰδιῶς*)¹.

De même, quand on dit que Dieu se commande à lui-même (*ἑαυτοῦ ἐαυτοῦ*), s'il y a en lui deux choses [l'une qui commande, et l'autre qui obéit], il faut prendre cette expression au propre; mais s'il n'y a en lui qu'une seule

¹ Cette expression a de l'analogie avec ce que Platon dit de Démurge : « Et celui qui venait d'établir tout cet ordre restait dans son état accoutumé. » (*Timée*, trad. de M. H. Martin, p. 117.) Strimbart fait la remarque suivante sur l'expression de notre auteur : « Quo terminò felicissime sane invento dogmatis christianis de Trinitate interpretes usos fuisse maxime quis nesciat? Totum illum » *librum De Unitis libertate et voluntate legat, qui cognoscere » cepit quo acumine Plotinus in intimos doctrinæ de Deo recessus » penetraverit. » (Meletemata plotiniana, p. 15, note.)*

chose, il n'est que ce qui commande, parce qu'il n'a rien en lui qui obéisse. — Comment donc commande-t-il s'il n'a en lui aucune chose à laquelle il commande? — Si l'on dit qu'il se commande, c'est en ce sens qu'il n'a rien au-dessus de lui; or, s'il n'a rien au-dessus de lui, il est Premier, non par l'ordre, mais par son autorité et sa puissance parfaitement libre. S'il est parfaitement libre, on ne saurait concevoir en lui rien qui ne soit libre; il est donc tout entier librement en lui-même. Quelle chose lui appartient qui ne soit lui-même? Qu'y a-t-il en lui qu'il ne fasse? Qu'y a-t-il en lui qui ne soit son œuvre? S'il y avait en lui quelque chose qui ne fût pas son œuvre, il ne serait point parfaitement libre et tout-puissant : [il ne serait pas libre,] puisqu'il ne serait pas maître de cette chose; il ne serait pas tout-puissant, puisque la chose qu'il ne serait point maître de faire échapperait par là même à sa puissance.

XXI. Dieu pouvait-il donc se faire autre qu'il ne s'est fait? [S'il ne le pouvait pas, il n'est pas tout-puissant.] — Vous lui enlevez le pouvoir de faire le bien, parce qu'il ne saurait faire le mal. En Dieu, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires; c'est une puissance constante et immuable, dont la perfection consiste précisément à ne point s'écarter de ce qui est un : car pouvoir les contraires est le caractère propre de l'être incapable de se tenir toujours au meilleur. Il faut que ce que nous appelons l'acte par lequel Dieu s'est créé (*ποιῆσαι αὐτοῦ*) existe une fois pour toutes : car cet acte est parfait. Qui pourrait changer un acte qui a été produit par la volonté de Dieu, un acte qui est sa volonté même? — Mais [dira-t-on], comment cet acte a-t-il été produit par la volonté de Dieu qui n'existait pas encore? — Qu'est-ce donc que la volonté de Dieu, si l'on ne reconnaît pas qu'il veut par cela seul qu'il subsiste?

¹ Voy. ci-dessus § 4, p. 500. — ² Voy. le développement de cette objection ci-dessus au commencement du § 20, p. 531.

D'où lui est donc alors venue sa volonté? Serait-ce de son essence, qui [d'après l'objection qu'on nous fait¹] n'agissait pas encore? Mais sa volonté était déjà dans son essence. Il n'y a donc en Dieu rien qui diffère de l'essence; sinon, il y aurait eu en lui quelque chose qui n'eût pas été sa volonté. Ainsi, tout en lui était volonté; il n'y avait en lui rien qui ne voulût, rien qui fût par conséquent antérieur à sa volonté. Donc, dès le principe, la volonté était Dieu même; par suite, Dieu est comme il a voulu être et tel qu'il l'a voulu. Quand on parle de ce qui a été la conséquence de la volonté de Dieu, de ce que sa volonté a engendré, [il faut bien concevoir que] sa volonté n'a rien engendré qu'il ne fût déjà. Quand on dit que Dieu se contient lui-même, il faut entendre cette assertion en ce sens que tous les autres êtres qui procèdent de Dieu sont soutenus par lui. Car ils existent par une espèce de participation de Dieu, et ils se ramènent tous à lui. Quant à Dieu, il n'a pas besoin d'être contenu ni de participer: il est toutes choses pour lui-même; ou plutôt, il n'est rien pour lui-même, parce qu'il n'a pas besoin de toutes les autres choses par rapport à lui-même.

Ainsi, quand vous voulez parler de Dieu ou le concevoir, écarterez tout le reste. Quand vous aurez fait abstraction de tout le reste, et que vous aurez de cette manière isolé Dieu, ne cherchez pas à lui ajouter quoi que ce soit²; examinez plutôt si, dans votre pensée, vous n'avez pas omis d'écarter de lui quelque chose. Vous pouvez ainsi vous élever à un principe dont vous ne sauriez ensuite ni affirmer ni concevoir rien d'autre³. Ne placez donc au rang

¹ Voy. cette objection ci-dessus au commencement du § 29, p. 531. — ² Cette pensée de Plotin a été reproduite par Proclus, *Théologie élémentaire*, VIII. — ³ Le P. Thomassin cite ce passage en le faisant précéder des réflexions suivantes: « Non abs re erit autem advertere philosophos istos religiosos adeo fuisse in quatuordecim mutationis vel mutationis nubecula a Deo propulsanda, ut nec vitam

suprême que Celui qui est véritablement libre, parce qu'il n'est point même dans la dépendance de lui-même, qu'il est seulement Lui, essentiellement Lui, tandis que chacun des autres êtres est soi et autre chose en outre.

» nec intelligentiam, nec entis, nec mentis, ideoque nec pulchri
 » nomina ei adscribi æquo animo passi sint. Hæc enim omnia vix ac
 » nec vix purgari apud ipsos potuerit ab omni suspitione motionis et
 » multitudinis in mutabilitatem brevi et facile descendentis. Vivere
 » enim et intelligere quidam motus sunt, et quidem ad aliud quiddam
 » venandum pertinentes; ens et mens copiam quandam innume-
 » rabiliam entium et idearum præ se ferunt. Conductivitas ergo
 » tutissaque ipsis visum est immutabilitatis tutelam et vindictam
 » committere ipsi Uni vel bono, cui nulla ejusmodi vel multitudinis
 » vel motionis suspicio aspergi potest. Semel ergo fides habita
 » est Plotino, omniaque alia ab Uno positus abstergenda sunt, sic ut
 » deinceps satagas non quid addi illi possit, sed quid adhuc detrahi
 » possit. Quum enim liceat mente attingere aliquid ita unum, ut de
 » eo præterea nihil dici vel cogitari possit, hoc plane Unum in hæc
 » sua ab omnibus aliis segregatione et sua secum sanctitate reti-
 » nendum est. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 267.)

LIVRE NEUVIÈME.

DU BIEN ET DE L'UN.

Unité

I. Tous les êtres, tant les êtres premiers que ceux qui reçoivent le nom d'êtres à un titre quelconque, ne sont des êtres que par leur unité. Que seraient-ils, en effet, sans elle? Privés de leur unité, ils cesseraient d'être ce qu'on dit qu'ils sont. Une armée n'existe point, en effet, si elle n'est une; il en est de même d'un chœur, d'un troupeau. Une maison, un vaisseau non plus ne sont point, s'ils ne possèdent l'unité; en la perdant, ils cesseraient d'être ce qu'ils sont¹. Il en est de même des quantités continues: elles n'existeraient pas si elles n'avaient pas d'unité: quand on les divise, en perdant leur unité, elles perdent en même temps leur nature. Considérez encore les corps des plantes et des animaux, dont chacun est un: s'ils viennent à perdre leur unité en se fractionnant en plusieurs parties, ils perdent aussitôt leur essence; ils ne sont plus ce qu'ils étaient, ils sont devenus des êtres nouveaux, qui n'existent eux-mêmes qu'autant qu'ils sont uns. Ce qui fait en nous la santé, c'est que les parties de notre corps sont coordonnées dans l'unité; la beauté, c'est que l'unité contient tous nos membres; la vertu, c'est que notre âme tend à l'unité et devient une par l'harmonie de ses facultés.

L'âme

Puisque l'Âme amène à l'unité toutes choses en les produisant, en les façonnant, en leur donnant la forme, devons-

¹ Pour les Remarques générales sur ce livre, Voy. les *Éclaircissements* à la fin du volume. — ² Voy. ci-dessous liv. vi, § 13, p. 387.

nous, après nous être élevés jusqu'à l'âme, dire qu'elle ne donne pas seulement l'unité, mais qu'elle est elle-même l'Un en soi? — Non. Comme les autres choses que l'âme donne aux corps, telles que la forme, la figure, ne sont nullement identiques à l'âme qui les donne; de même, elle donne l'unité sans être l'Un: ce n'est qu'en contemplant l'Un qu'elle rend une chacune de ses productions, comme ce n'est qu'en contemplant l'homme en soi qu'elle fait l'homme (à condition cependant qu'elle prenne avec l'idée de l'homme en soi l'unité qui s'y trouve impliquée). Toutes les choses que l'on appelle unes ont chacune une unité proportionnée à leur essence, en sorte qu'elles participent plus ou moins de l'unité selon qu'elles participent plus ou moins de l'être. Ainsi, l'âme est autre chose que l'Un; cependant, comme elle est à un plus haut degré [que le corps], elle participe davantage de l'unité, sans être l'Un même: car elle est une, mais l'unité en elle est contingente. L'âme et l'Un sont deux choses différentes, comme le corps et l'Un. Une quantité discrète comme un chœur est très-loin de l'Un; une quantité continue en approche davantage; l'âme en approche et en participe encore plus. Si, de ce que l'âme ne saurait exister sans être une, on conclut que l'âme et l'Un sont identiques, nous ferons à cela deux réponses. D'abord, les autres choses ont aussi une existence individuelle parce qu'elles possèdent l'unité, et cependant elles ne sont pas l'Un même (car le corps n'est pas identique à l'Un, et il participe cependant de l'Un). Ensuite, l'âme est multiple aussi bien qu'elle est une, quoiqu'elle ne se compose point de parties: car elle possède plusieurs facultés, la raison discursive, le désir, la perception, etc., facultés que l'unité, comme un lien, joint toutes ensemble. L'âme donne sans doute l'unité à une autre chose [au corps], parce qu'elle possède elle-même l'unité; mais cette unité, elle la reçoit d'un autre principe [savoir de l'Un même].

Unité et l'Un

II. Mais [dira-t-on], dans chacun des êtres particuliers qui

sont uns, l'essence n'est-elle pas identique à l'unité¹? Dans toute essence et tout être l'essence et l'être ne sont-ils pas identiques à l'unité, de telle sorte qu'en trouvant l'être on trouve aussi l'unité? L'essence en soi n'est-elle pas l'unité en soi, de telle sorte que, si l'essence est intelligence, l'unité soit aussi intelligence, intelligence qui, étant l'être au premier degré, soit aussi l'unité au premier degré, et qui, donnant l'être aux autres choses, leur donne également l'unité? Que peut être l'unité, en effet, en dehors de l'être et de l'essence? L'être est identique à l'unité (car *homme* et un *homme* signifient la même chose²), ou bien l'unité est le nombre de chaque chose prise à part, et, de même qu'on dit *deux* d'un objet qui est joint à un autre, on dit *un* d'un objet qui est seul.

Si le nombre fait partie des êtres, évidemment l'unité aussi en fait partie, et il faut chercher quelle espèce d'être elle est. Si l'unité n'est qu'une notion imaginée par l'âme pour nombrer, l'unité n'a pas d'existence réelle³. Nous avons dit cependant plus haut que chaque chose, en perdant l'unité, perd aussi l'existence. Il faut donc voir si l'être et l'unité sont identiques, soit considérés dans chaque chose, soit pris absolument.

Si l'être de chaque chose est pluralité, l'unité ne pouvant être pluralité, l'unité et l'être sont deux choses différentes. Or l'homme, étant *animal* et *raisonnable*, renferme une pluralité d'éléments dont l'unité est le lien. L'homme et l'unité sont donc deux choses différentes : l'homme est divisible, l'unité est indivisible. En outre, l'être universel, renfermant en lui tous les êtres, est encore plus multiple ; il diffère

¹ Cette objection est empruntée à la doctrine d'Aristote. Voy. le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité ci-dessus, p. 220, note 1. — ² Voy. ci-dessus, p. 220, note 1. — ³ La question de la nature de l'unité et de l'Un est traitée avec de grands développements ci-dessus dans le livre II, § 9-12, p. 220-228; et dans le livre VI, § 12-14, p. 385-392.

donc de l'unité; néanmoins il possède l'unité par participation. L'Être possède la vie et l'intelligence (car on ne peut le regarder comme privé de la vie); il est donc multiple. Enfin, si l'Être est intelligence, il est également multiple sous ce rapport, et il l'est bien plus encore s'il contient les formes (*ιδέα*) : car l'*idée* (*ιδέα*) n'est pas véritablement une; c'est plutôt un nombre¹, aussi bien l'idée individuelle que l'idée générale; elle n'est une que comme le monde est un.

En outre, l'Un en soi est ce qui est premier; mais l'Intelligence, les formes et l'Être ne sont pas choses premières. Chaque forme est multiple et composée, par conséquent, c'est une chose postérieure : car les parties sont antérieures au composé qu'elles constituent. Que l'Intelligence ne soit pas ce qui est premier, on le voit par les faits suivants : exister pour l'Intelligence, c'est nécessairement penser, et l'Intelligence la meilleure, celle qui ne contemple pas les objets extérieurs, doit penser ce qui est au-dessus d'elle : car, en se tournant vers elle-même, elle se tourne vers son principe. D'un côté, si l'Intelligence est à la fois la chose pensante et la chose pensée, elle implique dualité, elle n'est pas simple, elle n'est pas l'Un. D'un autre côté, si l'Intelligence contemple un objet autre qu'elle, ce ne peut être qu'un objet meilleur qu'elle et placé au-dessus d'elle. Enfin, si tout à la fois l'Intelligence se contemple elle-même et contemple ce qui est meilleur qu'elle, de cette manière elle est encore au second rang. Il faut donc admettre que l'Intelligence qui a une telle nature jouit de la présence du Bien, du Premier, et qu'elle le contemple; mais qu'elle est en même temps présente à elle-même, et qu'elle se pense comme étant toutes choses. Or, renfermant une telle diversité, elle est bien éloignée d'être l'Un.

Ainsi, l'Un n'est point toutes choses : car de cette manière

¹ Voy. ci-dessus liv. IV, § 9, p. 379.

*l'Un
l'intelligence
de l'être*

il ne serait plus l'Un; il n'est point non plus l'Intelligence; car alors il serait encore toutes choses, puisque l'Intelligence est toutes choses. Il n'est point non plus l'Être, puisque l'Être aussi est toutes choses.

III. Qu'est donc l'Un? Quelle est sa nature? Il n'est point étonnant qu'il soit si difficile de le dire, lorsqu'il est difficile de dire même ce que c'est que l'Être, ce que c'est que la forme. Les formes sont cependant le fondement de notre connaissance. Toutes les fois que l'âme s'avance vers ce qui est sans forme (*anédicos*), ne pouvant le comprendre parce qu'il n'est point déterminé et n'a point reçu pour ainsi dire l'empreinte d'un type distinctif, elle s'en écarte parce qu'elle craint de n'avoir devant elle que le néant. Aussi se trouble-t-elle en présence des choses de cette sorte, et redescend-elle souvent avec plaisir; alors, s'éloignant d'elles, elle se laisse en quelque sorte tomber jusqu'à ce qu'elle rencontre quelque objet sensible, sur lequel elle s'arrête et s'affermi; semblable à l'œil, qui, fatigué par la contemplation de petits objets, se reporte volontiers sur les grands. Lorsque l'âme veut voir par elle-même, voyant alors seulement parce qu'elle est avec l'objet qu'elle voit, et de plus étant une parce qu'elle ne fait qu'un avec cet objet, elle s'imagine que ce qu'elle cherchait lui a échappé, parce qu'elle n'est pas distincte de l'objet qu'elle pense.

*hardy
de platon*

Toutefois, celui qui voudra faire une étude philosophique de l'Un devra adopter la marche suivante: puisque c'est l'Un que nous cherchons, puisque c'est le Principe de toutes choses, le Bien, le Premier, que nous considérons, quoique veut l'atteindre ne s'éloignera pas de ce qui tient le premier rang pour tomber à ce qui occupe le dernier, mais il ramènera son âme des choses sensibles, qui occupent le dernier degré parmi les êtres, aux choses qui tiennent le premier rang; il se délivrera de tout mal puisqu'il souhaite s'élever au Bien; il remontera au principe qu'il possède en lui-même; enfin, il deviendra un

de multiple qu'il était; ce n'est qu'à ces conditions qu'il contempera le Principe suprême, l'Un'. Devenu ainsi intelligence, ayant confié son âme à l'intelligence et l'ayant édifiée en elle, afin qu'elle perçoive avec une attention vigilante tout ce que voit l'intelligence, il contempera l'Un avec celle-ci, sans se servir d'aucun des sens, sans mêler aucune de leurs perceptions aux données de l'intelligence; il contempera, dis-je, le principe le plus pur avec l'intelligence pure, avec ce qui en constitue le degré le plus élevé. Lors donc qu'un homme qui s'applique à la contemplation d'un tel principe se le représente comme une grandeur ou une figure ou enfin une forme, ce n'est pas son intelligence qui le guide dans cette contemplation (car l'intelligence n'est pas destinée à voir de telles choses); c'est la sensation, ou l'opinion, compagne de la sensation, qui agit en lui. L'intelligence est seule capable de nous faire connaître les choses qui sont de son ressort.

L'Intelligence peut voir et les choses qui sont au-dessus d'elle, et celles qui lui appartiennent, et celles qui précèdent d'elle. Les choses qui appartiennent à l'Intelligence sont pures; mais elles sont encore moins pures et moins simples que les choses qui sont au-dessus de l'Intelligence ou plutôt que la chose qui est au-dessus d'elle: cette chose n'est point l'Intelligence, elle est supérieure à l'Intelligence. L'Intelligence est en effet être, tandis que le Principe qui est au-dessus d'elle n'est point être, mais est supérieur à

' Ce passage est cité par le P. Thomassin qui le commente en ces termes: « Est in anima aliquid mente sublimius puriusque, » quasi flos et apex summus mentis; in quem sui apicem unumque » intimum collecta tota mens, quasi jam ipsi cognatissima, illi » adnatur, et quasi centrum centro inserens, cum eo confundi- » tur; ut non jam operatione aliqua sua illi adgestiat et adulescit, » sed complexu quodam operationes omnes longe vincente, et » supermentali et substantiali, illi agglutinetur et quodammodo » identificetur. » (*Doctrinae theologicae*, t. I, p. 338.)

tous les êtres. Il n'est point non plus l'Être : car l'Être a une forme spéciale, celle de l'Être¹, et l'Un est sans forme (*ἀσχητος*), même intelligible. Étant la nature qui engendre toutes choses, l'Un ne peut être aucune d'elles. Il n'est donc ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni intelligence, ni âme, ni ce qui se meut, ni ce qui est stable; il n'est ni dans le lieu ni dans le temps; mais il est l'*uniforme en soi* (*τὸ κατ' αὐτὸ ὁμοειδές*), ou plutôt il est *sans forme* (*ἀσχητον*), il est au-dessus de toute forme, au-dessus du mouvement et de la stabilité : car tout cela appartient à l'Être et le rend multiple². — Mais pourquoi n'est-il point stable, s'il ne se meut point? — C'est qu'une de ces deux choses ou toutes les deux ensemble ne peuvent convenir qu'à l'Être. En outre, ce qui est stable est stable par la stabilité et n'est point identique à la stabilité même; aussi ne possède-t-il la stabilité que par accident et ne demeure-t-il plus simple.

Qu'on ne vienne pas non plus nous objecter qu'en disant que l'Un est cause première, nous lui attribuons quelque chose de contingent; c'est à nous-mêmes que nous attribuons alors la contingence, puisque c'est nous qui recevons quelque chose de l'Un, tandis que lui il demeure en lui-même.

Pour parler avec exactitude, il ne faut donc pas dire de l'Un qu'il est *ceci* ou *cela* [il ne faut lui donner un nom, ni un autre]; nous ne pouvons, pour ainsi dire, que tourner autour de lui, et essayer d'exprimer ce que nous éprouvons [par rapport à lui], car tantôt nous approchons de l'Un, tantôt nous nous éloignons de lui par l'effet de notre incertitude à son égard.

IV. La cause principale de notre incertitude, c'est que la *compréhension* (*ὑπόστασις*) que nous avons de l'Un ne nous

¹ Taylor propose à tort de lire ici *τὸ εἶναι*, au lieu de *τὸ εἶναι*.
² Voy. ci-dessus liv. II, § 7, p. 215.

vient ni par la *connaissance scientifique*, ni par la *pensée*, comme la connaissance des autres choses intelligibles, mais par une *présence* (*παρουσία*) qui est supérieure à la science¹. Lorsque l'âme acquiert la connaissance scientifique d'un objet, elle s'éloigne de l'Un et elle cesse d'être tout à fait une : car la science implique la raison discursive, et la raison discursive implique multiplicité. L'âme, dans ce cas, s'écarte de l'Un et tombe dans le nombre et la multiplicité. Il faut donc [pour atteindre l'Un] s'élever au-dessus de la science, ne jamais s'éloigner de ce qui est essentiellement un; il faut par conséquent renoncer à la science, aux objets de la science et à tout autre spectacle [que celui de l'Un], même à celui du Beau : car le Beau est postérieur à l'Un et vient de lui, comme la lumière du jour vient du soleil. C'est pourquoi Platon dit de Lui qu'il est ineffable et indescriptible². Cependant nous parlons de lui, nous écrivons sur lui, mais c'est pour exciter notre âme par nos discussions et la diriger vers ce spectacle divin,

¹ Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes :
 « Si modo non extra se ipsam per insani et sensibilis amoris instemperias effertur anima tam præsentem sibi Deum medullitus quam sibi seipsam sentit; non sensu, non intellectu, quibus absentia etiam attinguntur; sed intimiore quodam genere, videlicet præsentia et conscientia scientiam antecedente, ut plane se ipsam a se sensum sentit et ante intellectum intelligit... Sic Plotinus scientiam et intelligentiam cuiusquam hæc intelcere maculam declarat, quod multiplex sit, non simplex, obiectoque suo simplicitatem æque detrahit; idcirco Primum principium ut simplicissimum sit, non scientiam, non intelligentiam, sed simpliciore quodam modo attingi debere; ut autem Deus sit præsens animæ, opus esse tantum ut anima sibi sit præsens, seu ut ab extremis se recolligat, summeque in penetrato se totam colligat; tunc enim semper præsentem Deo semper erit præsens, præsens autem non intellectuali, sed substantiali quodam, longe superiori et admirabili modo. » (*Doctrinæ theologicæ*, t. I, p. 335.)
² Plotin ne cite pas ici Platon textuellement. Voy. ci-dessus p. 531, note 1.

comme on montre la route à celui qui désire aller voir un objet. L'enseignement en effet va bien jusqu'à nous montrer le chemin et nous guider dans la route; mais obtenir la vision [de Dieu], c'est l'œuvre propre de celui qui a désiré l'obtenir.

Si votre âme ne parvient pas à jouir de ce spectacle, si elle n'a pas l'intuition de la lumière divine, si elle reste froide et n'éprouve pas en elle-même un ravissement analogue à celui de l'amant qui contemple l'objet aimé et qui se repose en son sein, ravissement qu'éprouve celui qui a vu la lumière véritable et dont l'âme a été inondée de clarté en s'approchant de cette lumière¹, c'est que vous avez tenté de vous élever à Dieu sans vous être débarrassé des entraves qui devaient vous arrêter dans votre marche et vous empêcher de contempler; c'est que vous ne vous êtes pas élevé seul, mais que vous aviez retenu avec vous quelque chose qui vous séparait de Lui; ou plutôt, c'est que vous n'étiez pas encore *réduit à l'Unité* [sic: *to monozōn*]. Car Lui, il n'est absent d'aucun être, et cependant il est absent de tous, en sorte qu'il est présent [à tous] sans être présent [à tous]. Il est présent pour ceux-là seuls qui peuvent le recevoir et qui y sont préparés, qui sont capables de se mettre en harmonie avec lui, de l'atteindre et de le toucher en quelque sorte en vertu de la conformité qu'ils ont avec lui, en vertu également d'une puissance innée analogue à celle

¹ On peut rapprocher de ce passage les lignes suivantes de Fénelon: « Déjà heureuse l'âme qui vous cherche, qui soupire et qui » a soif de vous! Mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la » lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et » dont votre amour a déjà comblé les délices! Quand sera-ce, Seigneur? O beau jour sans nuage et sans fin, et dont vous serez » vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon âme » comme un torrent de volupté! » (*De l'Existence de Dieu*, 1^{re} partie, fin.)

qui découle de lui, quand leur âme enfin se trouve dans l'état où elle était après avoir communiqué avec lui: alors ils peuvent le voir autant qu'il est visible de sa nature. Je le répète donc: si vous ne vous êtes pas déjà élevé jusque-là, c'est que vous en êtes encore éloigné soit par les obstacles dont nous avons parlé plus haut¹, soit par le défaut d'un enseignement qui vous ait appris la route à suivre et qui vous ait donné la foi aux choses divines. Dans tous les cas, vous ne devez vous en prendre qu'à vous-même; vous n'avez pour être seul qu'à vous détacher de tout. Quant au manque de foi dans les raisonnements que l'on fait sur ce point, on y remédiera par les réflexions suivantes.

V. Quiconque s'imagine que les êtres sont gouvernés par la fortune et le hasard et dépendent de causes matérielles est très-éloigné de Dieu et de la conception de l'Un. Ce n'est pas à de tels hommes que nous nous adressons, mais à ceux qui admettent qu'il y a une autre nature que les corps, et qui s'élèvent au moins jusqu'à l'âme. Pour ceux-là, ils doivent s'appliquer à bien comprendre la nature de l'âme, apprendre, entre autres vérités, qu'elle procède de l'intelligence, et que c'est en participant à celle-ci par la raison qu'elle possède la vertu; ils doivent ensuite reconnaître qu'il existe une intelligence supérieure à l'intelligence qui raisonne, c'est-à-dire à la *raison discursive* [*voûz d'epistēmāz*], que les *raisonnements* impliquent un intervalle [entre les notions] et un mouvement [par lequel l'âme parcourt cet intervalle], que les *connaissances scientifiques* sont aussi des raisons de la même nature [des notions rationnelles], des raisons propres à l'âme, mais qui sont devenues claires, parce qu'à l'âme s'est ajoutée l'intelligence qui est la source des connaissances scientifiques. Par l'intelligence [qui lui appartient], l'âme voit l'Intellect divin,

¹ Voy. ci-dessus § 3, p. 540-541.

qui est en quelque sorte sensible pour elle en ce sens qu'il se laisse percevoir par elle, l'Intellect, dis-je, qui domine sur l'âme et qui est son Père¹, c'est-à-dire le Monde intelligible, Intellect calme qui se meut sans sortir de sa quiétude, qui renferme tout en son sein et qui est tout, qui est à la fois multitude indistincte et multitude distincte : car les idées qu'il contient ne sont pas distinctes comme les raisons [les notions rationnelles] qui sont conçues une à une²; toutefois elles ne se confondent pas : chacune d'elles apparaît comme distincte des autres, de même que dans une science toutes les notions, bien que formant un tout indivisible, ont cependant chacune leur existence à part³. Cette multitude des idées prise dans son ensemble constitue le Monde intelligible : celui-ci est ce qu'il y a de plus près du Premier; son existence est invinciblement démontrée par la raison, comme la nécessité de l'existence de l'âme elle-même; mais, quoique le Monde intelligible soit quelque chose de supérieur à l'âme, il n'est cependant pas encore le Premier, parce qu'il n'est ni un, ni simple, tandis que l'Un, le Principe de tous les êtres, est parfaitement simple.

Qu'est donc le principe supérieur à ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres, à l'Intelligence [à l'Intellect et au Monde intelligible]? Il faut en effet qu'il y ait un principe au-dessus de l'Intelligence : celle-ci aspire bien à être l'Un, mais elle n'est pas l'Un, elle a seulement la forme de l'Un : car, considérée en elle-même, elle n'est pas divisée.

¹ Cette dénomination est empruntée au *Timée* de Platon, p. 37, éd. H. Étienne. — ² Ficin traduit cette phrase inexactement : « Neque enim discernitur, sicut rationes in protatione solent, sed tanquam rationes jam secundum unum quiddam exogitatur, etc. » La pensée de Plotin est que l'âme humaine ne conçoit les idées que successivement, tandis que l'Intelligence divine les conçoit toutes simultanément. — ³ Plotin emploie souvent cette comparaison. Voy. *Enn.* IV, liv. ix, § 5; t. II, p. 501.

mais elle est véritablement présente à elle-même; elle ne se démembré point, parce qu'elle est voisine de l'Un, quoiqu'elle ait osé s'éloigner de lui¹. — Ce qui est au-dessus de l'Intelligence, c'est l'Un même, merveille incompréhensible, dont on ne peut dire même qu'il est être, pour ne point faire de lui l'attribut d'une autre chose, et auquel aucun nom ne convient véritablement. S'il faut cependant le nommer, on peut convenablement l'appeler en général l'Un, mais en comprenant bien qu'il n'est pas d'abord quelque autre chose, et ensuite un. C'est pour cela que l'Un est si difficile à connaître en lui-même; il est plutôt connu par ce qui naît de lui, c'est-à-dire par l'Essence, parce que l'Intelligence conduit à l'Essence. La nature de l'Un est en effet d'être la source des choses excellentes, la puissance qui engendre les êtres, tout en demeurant en elle-même, sans éprouver aucune diminution, sans passer dans les êtres auxquels elle donne naissance². Si nous appelons ce principe l'Un, c'est pour nous le désigner les uns aux autres en nous élevant à une conception indivisible et en amenant notre âme à l'unité. Mais, quand nous disons que ce principe est un et indivisible, ce n'est pas dans le même sens que nous le disons du point [géométrique] et de la monade [de l'unité arithmétique] : car ce qui est un de la manière dont le sont le point et la monade est principe de quantité et n'existerait point s'il n'y avait avant lui l'Essence et le Principe qui est encore avant

¹ Sur cette expression, Voy. notre tome II, p. 1, note. — ² Voy. ci-dessus liv. viii, § 11, p. 515. Ce passage est cité et commenté par le P. Thomassin : « Et ipsum Primum, ut ipsum Unum quod supramentem est, attingat et fratur mens, opus est ut consequatur tota in principium, in primum, in unum sui. Nam et sumus Deus ea imprimis ratione ipsum Unum vocatur, non quod unum proprie sit, sed quod tam maxime illum contingat mens nostra, quam, a multitudine et dispersione sese recolligens, in unum se totum conglabat. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 338.)

l'Essence. Ce n'est donc point à cette espèce d'un qu'il faut appliquer notre pensée; nous croyons cependant que le point et la monade ont de l'analogie avec l'Un¹ par leur simplicité ainsi que par l'absence de toute multiplicité et de toute division.

VI. En quel sens disons-nous donc l'Un, et comment pouvons-nous le concevoir? — Reconnaissons que l'Un est une unité beaucoup plus parfaite que le point et la monade: car dans ceux-ci, faisant abstraction de la grandeur [géométrique] et de la pluralité numérique, on s'arrête à ce qu'il y a de plus petit et on se repose dans une chose indivisible, il est vrai, mais qui existait déjà dans un être divisible, dans un sujet autre qu'elle-même; mais l'Un n'est ni dans un sujet autre que lui-même, ni dans une chose divisible. S'il est *indivisible*, ce n'est pas non plus de la même manière que ce qu'il y a de plus petit; tout au contraire, il est ce qu'il y a de plus grand, non par la grandeur [géométrique], mais par la puissance; n'ayant pas de grandeur [géométrique], il est indivisible dans sa puissance: car les êtres qui sont au-dessous de lui sont indivisibles dans leurs puissances, et non dans leur masse [puisqu'ils sont incorporels]. Il faut admettre également que l'Un est *infini*, non comme le serait une masse ou une grandeur qu'on ne pourrait parcourir, mais par l'incommensurabilité de sa puissance. Lors même que vous le concevez comme Intelligence ou comme Dieu, il est encore au-dessus. Lorsque, par la pensée, vous vous le représentez comme l'unité la plus parfaite, il est au-dessus encore; vous tâchez de vous former une idée de Dieu en vous élevant à ce qu'il y a de plus dans votre intelligence [mais il est encore plus simple]: car il demeure en lui-même et il n'y a en lui rien de contingent.

¹ Kirchoff lit ταῦτα ἑσώτερα ἐστίν, au lieu de ταῦτα ἑσώτερα ἐστίν. Cette correction ne change pas le sens.

On peut encore comprendre¹ qu'il est souverainement un par ce fait qu'il se suffit à lui-même [qu'il est absolu, τῷ αὐτοῦσαν]: car le principe le plus parfait est nécessairement celui qui seuffit le mieux à lui-même, qui a le moins besoin d'autrui. Or toute chose qui n'est pas une, mais multiple, a besoin d'autrui: n'étant pas une, mais composée d'éléments multiples, son essence a besoin de devenir une; mais l'Un ne saurait avoir besoin de lui-même, puisqu'il est déjà un. Bien plus, l'être qui est multiple a besoin d'autant de choses qu'il en contient en lui: car chacune des choses qui sont en lui n'existant que par son union avec les autres, et non en elle-même, se trouve avoir besoin des autres; de sorte qu'un tel être a besoin d'autrui, soit pour les choses qui sont en lui, soit pour son ensemble. Si donc il doit y avoir quelque chose qui se suffise pleinement à soi-même, c'est assurément l'Un, qui seul n'a besoin de rien soit relativement à lui-même, soit relativement au reste. Il n'a besoin de rien ni pour être, ni pour être heureux, ni pour être édifié. D'abord, étant la cause des autres êtres, il ne leur doit pas l'existence. Ensuite, comment tiendrait-il son bonheur du dehors? En lui, le bonheur n'est pas une chose contingente, c'est sa nature même. Enfin, n'occupant point de lieu, il n'a pas besoin d'un fondement pour être édifié dessus, comme s'il ne pouvait pas se soutenir lui-même; tout ce qui a besoin d'être édifié est inanimé: c'est une masse prête à tomber si elle n'a point de soutien. Quant à l'Un, [bien loin qu'il ait besoin d'un soutien.] c'est sur lui que sont édifiées toutes les autres choses, c'est lui qui en leur donnant l'existence leur a donné en même temps un lieu où elles fussent placées. Or ce qui demande à être placé dans un lieu ne se suffit pas par soi-même.

¹ Nous lisons avec Kirchoff ἰσοπέδιοι au lieu de ταυτέτα ἑστίν.
— ² Ce passage est cité par Nicéphore Grégoras, Histoire de Constantinople, liv. XX, 1, p. 552.

Ce qui est principe n'a pas besoin de ce qui est au-dessous de lui. Le principe de toutes les choses n'a besoin d'aucune d'elles. Tout être qui ne se suffit pas par lui-même ne se suffit pas parce qu'il aspire à son principe. Si l'Un aspirait à quelque chose, il aspirerait évidemment à n'être plus un, c'est-à-dire, à s'anéantir; mais tout ce qui aspire à quelque chose aspire évidemment au bonheur et à la conservation; ainsi, puisqu'il n'y a pas pour l'Un de bien hors de lui, il n'y a rien qu'il puisse vouloir. Il est le *Bien d'une manière transcendante* (*incomparabilis*); il est le Bien, non pour lui-même, mais pour les autres êtres, pour ceux qui peuvent participer de lui.

Il n'y a donc pas de *pensée* dans l'Un, parce qu'il ne doit pas y avoir en lui de différence; ni de mouvement, parce que l'Un est antérieur au mouvement comme à la pensée. Que penserait-il d'ailleurs? Se penserait-il lui-même? Dans ce cas, avant de penser il serait ignorant et il aurait besoin de la pensée, lui qui se suffit pleinement à lui-même. N'allez pas croire d'ailleurs que, parce qu'il ne se connaît pas et qu'il ne se pense pas, il y ait pour cela ignorance en lui. L'ignorance suppose un rapport, elle consiste en ce qu'une chose n'en connaît pas une autre. Mais l'Un, étant seul, ne peut ni rien connaître ni rien ignorer: étant avec soi, il n'a pas besoin de la connaissance de soi; il ne faut même pas lui attribuer ce qu'on appelle *être avec soi* (*seipsum*), si l'on veut qu'il reste l'Un dans toute sa pureté; il faut au contraire supprimer l'intelligence, la conscience, la connaissance de soi-même et des autres êtres. On ne doit pas le concevoir comme étant *ce qui pense* (*res cogitans*), mais plutôt comme étant *la pensée* (*veritas*). La pensée ne pense pas, mais est la cause qui fait penser un autre être; or la cause ne peut être identique à ce qui est causé. A plus forte raison, ce qui est la cause de toutes les choses exis-

¹ Par pensée Plotin entend ici évidemment la puissance intellectuelle en acte.

tantes ne peut être aucune d'elles. Il ne faut donc pas regarder cette cause comme identique au bien qu'elle dispense, mais la concevoir comme le Bien dans un sens plus élevé, le Bien qui est au-dessus de tous les autres biens¹.

VII. Si, parce que Dieu n'est aucune de ces choses (que vous connaissez), votre esprit reste dans l'incertitude, appliquez-le d'abord à ces choses, puis, de là, fixez-le sur Dieu². Or, le fixant sur Dieu, ne vous laissez distraire par rien d'extérieur: car il n'est pas dans un lieu déterminé, privant le reste de sa présence, mais il est présent partout où il se trouve quelqu'un qui puisse entrer en contact avec lui; il n'est absent que pour ceux qui ne peuvent

¹ Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes: « Ilne Plotinus tam crebro ait omnia Deo convenire per modum » principi, non per modum forme; ipsum nihil omnium esse, sed » omnium auctorem esse et largitorem; itaque non esse hominum » et veritatem, sed bonitatis et veritatis datorem et officium. Hinc » est quod negat Idem Plotinus scientiam et intelligentiam apprehendi » posse Deum, sed presentiam et conscientiam et contactum tantum. At » vita, sapientia, veritas, iustitia et iustitiae modis aliis per se subsi- » stentia et immutabilia: per intelligentiam nostram apprehendun- » tur et per scientiam: ergo non in his, sed supra hæc: quærendus » Deus. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 214.) — ² Kirchoff change ici mal à propos *vis, Deo*, en *vis, curæ*. Pour construire la phrase, il suffit de sous-entendre *creare vis*. — ³ Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes: « Fructus igitur Deus est per » presentiam maxime intimam, sicut anima seipsa fruitur, etiam » quam se non cogitat; estque Deus se oper præsens, sed abest ab » illo anima, dum per simulacra meretricia libidine peregrinatur. » Ut autem præsens fiat anima Deo et eo præsentem fruat, non » magno præsidio aut apparatu opus est; imo alia omnia amitteri » necesse est, omnibus sese nutare, nudaque qualis a parente » suo summo primum effluxit, illi se reddere et repræsentare. Ex » quo minus mirum fit si conditæ primum animarum Deo statim frue- » bantur, quam nunc, ut ad eandem fructuorem redintegrentur, » hoc unum fluctuari debeant, ut, detersis omnibus que ex infirmitate » afflicti inoleverant, nudæ solæque se sistant, quales a solo » solæ effusæ sunt. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336.)

Bien pour
autres êtres.

pas de
pensée
tant il

pas de
conscience
de soi-même
sans le
soi-même

y réussir'. De même que, pour les autres objets, on ne saurait découvrir celui que l'on cherche si l'on pense à un autre, et que l'on ne doit rien ajouter d'étranger à l'objet qu'on pense si l'on veut s'identifier avec lui; de même ici il faut être bien convaincu qu'il est impossible à celui qui a dans l'âme quelque image étrangère de concevoir Dieu tant que cette image distrait son attention; il est également impossible que l'âme, au moment où elle est attentive et attachée à d'autres choses, prenne la forme de ce qui leur est contraire. De même encore que l'on dit de la matière qu'elle doit être absolument privée de toute qualité pour être susceptible de recevoir toutes les formes; de même, et à plus forte raison encore, l'âme doit-elle être *dégagee de toute forme* (ἀφαιρούμενη), si elle veut que rien au elle ne l'empêche d'être remplie et illuminée par la *nature première* (πρώτη φύσις)². Ainsi, après s'être affranchie de toutes les choses extérieures, l'âme se tournera entièrement vers ce qu'il

¹ On peut rapprocher de ce passage les lignes suivantes de Fénelon: « Quand je pense, Seigneur, que tout être est en vous, vous » épousez et vous engloissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée; » je ne sais ce que je deviens: tout ce qui n'est pas vous disparaît, » et à peine me reste-t-il de quel me trouver encore moi-même. » Qui ne vous voit point n'a rien vu; qui ne vous voit point n'a jamais rien senti: il est comme s'il n'était pas; sa vie entière » n'est qu'un songe. » (De l'Existence de Dieu, 1^{re} partie, fin.) — ² Au lieu d'ἄφαιρούμενη, nous lisons ἄφαιρέσιμος. — Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes: « Ita praeantissimus » philosophus mentem inquit materiae primae omnibus formis nudari jubet et speciebus, insipiam quaque nescire; omnibus speciebus quas vel a seipsa, vel ab aliis rebus impressas gerit, expellari. » ut Deum hac sui nescientia et inforantitate feliciter apprehendat. » At inter has formas et species sequestrandas quis non videt esse ipsam quoque sapientiam, justitiam, etc.? Nam si has servet formas, non erit omnino informis mens et materiae nude similis. » Si has formas servet, non erit in mens nescientia, non seipsam nesciet: nam et ipsa mens quaedam vita, et sapientia, et justitia est. » (Dogmata theologica, t. I, p. 214.)

y a de plus intime en elle; elle ne se laissera détourner par aucun des objets qui l'entourent; elle ignorera toutes choses, d'abord par l'effet même de l'état dans lequel elle se trouvera, ensuite par l'absence de toute conception des formes; elle ne saura même pas qu'elle s'applique à la contemplation de l'Un, qu'elle lui est unie; puis, après être suffisamment demeurée avec lui, elle viendra révéler aux autres, si elle le peut, ce commerce céleste (ἡ βλαβερύσια). C'est sans doute pour avoir joui de ce commerce que Mimos passa pour avoir conversé avec Jupiter¹: plein du souvenir de cet entretien, il fit des lois qui en étaient l'image, parce que, lorsqu'il les rédigea, il était encore sous l'influence de son union avec Dieu. Peut-être même l'âme, dans cet état, jugera-t-elle les vertus civiles peu dignes d'elle², si elle veut demeurer là-haut; c'est ce qui arrive à celui qui a longtemps contemplé Dieu.

[En résumé³.] Dieu n'est en dehors d'aucun être; il est au contraire présent à tous les êtres, mais ceux-ci peuvent l'ignorer: c'est qu'ils sont fugitifs et errants hors de lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes: ils ne peuvent point atteindre celui qu'ils fuient, ni, s'étant perdus eux-mêmes, trouver un autre être. Un fils, s'il est furieux et hors de lui-même, ne

¹ Platon fait ici allusion à l'*Odyssée*, chant XIX, vers 178: « Mimos, » admis tous les neuf ans entretiens du tout-puissant Jupiter. » Voy. aussi Platon, *Lois*, liv. I. — ² Voy. *Én.* I, liv. II, § 2; t. I, p. 94. — ³ Il paraît y avoir une lacune entre cette phrase et celle qui précède. — ⁴ Voy. le développement de cette pensée dans Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIV, dans notre tome I, p. LXXXVI. Elle se trouve aussi dans Fénelon: « O mon Dieu! si tant » d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que » vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous » soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme » avec la main; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, en » portent toute l'application de l'esprit... Vous êtes auprès d'eux » et au dedans d'eux; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux- » mêmes. Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté,

reconnaîtra pas son père. Mais celui qui aura appris à se connaître lui-même connaîtra en même temps d'où il vient¹.

VIII. Si quelque âme s'est connue dans un autre temps, elle sait que son mouvement naturel n'est pas en ligne droite (à moins d'avoir subi quelque déviation), mais qu'il se fait en cercle autour de quelque chose d'intérieur, autour d'un centre. Or le centre, c'est ce dont procède le cercle [qui est l'âme]². L'âme se mouva donc autour de son centre, c'est-à-dire autour du principe dont elle procède, et, se portant vers lui, elle s'attachera à lui, comme devraient le faire toutes les âmes. Les âmes des dieux se portent toujours vers lui, et c'est là ce qui fait qu'ils sont dieux : car quiconque est attaché au centre (de toutes les âmes) est vraiment dieu³; quiconque s'en éloigne beaucoup est un homme qui est resté multiple [qui n'a pas été ramené à l'unité], ou est une brute⁴.

» toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine de chastes dé-
» lies, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent vérita-
» blement, s'ils vous cherchent au dedans d'eux-mêmes ! Mais
» les impies se vous perdent qu'en se perdant eux-mêmes, etc. »
(De l'Existence de Dieu, 1^{re} partie, Bn.)

¹ Voy. *Enn.* IV, liv. III, § 1; t. II, p. 261-262. Fénelon dit aussi, dans le morceau tout platonicien que nous venons de citer : « Parce que vous êtes trop au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Bien caché : car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. » — ² Voy. *Enn.* II, liv. II, § 2, t. I, p. 162 : « S'il en est ainsi, l'âme se meut autour de Dieu, l'embrasse, s'y attache de toutes ses forces : car toutes choses dépendent de ce principe ; mais comme elle ne peut s'y unir, elle se meut autour de lui, etc. » Porphyre dit aussi : « L'âme ressemble à une source qui, au lieu de s'écouler au dehors, reflue circulairement en elle-même » (Principes de la théorie des intelligibles, § XXXI, p. LXXII de notre tome I) — ³ Cette phrase rappelle un célèbre passage de Platon : « Le chef suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses, etc. » (*Phédon*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 49.) — ⁴ Voy. dans Platon le début de livre IX de la *République*.

Le centre de l'âme est-il donc le principe que nous cherchons ? ou bien faut-il concevoir un autre principe vers lequel tous les centres concourent ?

Remarquons d'abord que ce n'est que par analogie qu'on emploie les mots de *centre* et de *cercle* : en disant que l'âme est un cercle, on n'entend pas qu'elle soit une figure de géométrie, mais qu'en elle et autour d'elle subsiste la *nature primordiale*¹ ; [en disant qu'elle a un centre, on entend que] l'âme est suspendue au Premier principe [par la partie la plus élevée de son être], surtout lorsqu'elle est tout entière séparée [du corps]. Et maintenant, comme nous avons une partie de notre être enfermée dans le corps, nous ressemblons à un homme qui aurait les pieds plongés dans l'eau et le reste du corps placé au-dessus de l'eau : nous levons au-dessus du corps par toute la partie qui n'est pas immergée, nous nous rattachons par le centre de nous-mêmes au centre commun de tous les êtres, de la même façon que nous faisons coïncider les centres des grands cercles avec celui de la sphère qui les entoure. Si les cercles de l'âme étaient corporels², il faudrait que le centre commun occupât un certain lieu pour qu'ils coïncidassent avec lui et qu'ils tournassent autour de lui. Mais puisque les âmes sont de l'ordre des essences intelligibles et que l'Un est encore au-dessus de l'Intelligence, il faut admettre que l'union de l'âme et de l'Un (ἕνωσις) s'opère ici par d'autres moyens que ceux par lesquels l'Intelligence s'unit à l'intelligible³. Cette union est en effet beaucoup plus étroite que

¹ C'est la matière. Voy. *Enn.* I, liv. VIII, § 7; t. I, p. 128, note 1.

² Voy. les *Éclaircissements*, de notre tome I, p. 451. — ³ Le P. Thomassin commente ce morceau en ces termes : « Dum anima » Deum cognoscit, Deo fit præsens; quumque Deo præsens sit » omnia, fit et omnibus præsens, Deum enim cognoscit anima » non per scientiam, sed per præsenciam; non per inoblectum, » sed per contactum; uno suo, quod mente superius est, Unum » mente superius attingit, sique non intelligendo, sed tangendo,

Principes
de l'âme
circulaire



de l'âme
est un cercle
en l'âme
est un cercle

celle qui est réalisée entre l'Intelligence et l'intelligible par la ressemblance ou par l'identité : elle a lieu en vertu de l'intime parenté qui unit l'âme avec l'Un, sans que rien les sépare. Les corps ne peuvent s'unir entre eux [parce qu'ils ne se laissent pas pénétrer]; mais ils ne sauraient empêcher les essences incorporelles de s'unir entre elles : car ce qui les sépare les unes des autres, ce n'est pas une distance locale, c'est leur distinction, leur différence; lorsqu'il n'y a point de différence entre elles, elles sont présentes l'une à l'autre.

N'ayant point en lui de différence, l'Un est toujours présent; et nous, nous lui sommes présents dès que nous n'avons plus en nous de différence¹. Lui, il n'aspire pas à nous, ne se meut pas autour de nous; c'est nous, au contraire, qui aspirons à lui. Nous nous mouvons toujours

» circa intelligit. Deum ergo intelligendo, fit illi præsens; quo-
 » circa et mentibus animabusque aliis Deum similiter intelligenti-
 » bus, et intelligendo præsentiibus, fit et ipsa præsens. Omnes ergo
 » intellectuales substantiæ ad hunc modum omnes omnibus et sin-
 » gulis insunt, quia ipsi Uni et eidem Deo omnes præsentissimè
 » adsunt; sicutque velut circuli plurimi circa idem centrum defixi,
 » sibi quæ mutuo implexi. Etsi enim mentes instar corporum non
 » sese excludunt, at nunc perspicuum est quod sese mutuo inclu-
 » dunt, quom omnes uni communi centro præsentissimè sint... Ne
 » luculente Plotinus non loco, sed alteritate et dissimilitudine dis-
 » tate inter se incorporeas naturas edocet; adesse autem et inesse
 » sibi vel mutua similitudine, vel stabili ad Deum tanquam ad com-
 » mune centrum copulatione. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 298.)

¹ Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes : « Deum ergo a mentibus non abest, ut corpora a corporibus suis et alienis mole discluduntur; nec ut nature intellectuales alie ab aliis alteritate sua distant et discrepantia nature et affectuum. Deus quom nec ulla corporea mole nec ulla alteritate constet, quippe Unum ipsum simplicissimum, omnium expers, abest utique semper mentibus, suaque identitate et substantiali, ut ita dicam, immutabilitate illis illabitur, si modo eæ præsentés sint et omnem alteritatem per extraneas quævis inhaerescens extergant. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336.)

autour de lui; néanmoins, nous ne fixons pas toujours sur lui notre regard: nous ressemblons à un chœur de chanteurs qui entoureraient toujours le coryphée, mais qui ne chanteraient pas en mesure parce qu'ils détourneraient de lui leur attention en la portant sur quelque objet extérieur, tandis que, s'ils se tournaient vers le coryphée, ils chanteraient bien et ils seraient véritablement avec lui. De même, nous tournons toujours autour de l'Un, même lorsque nous nous en détachons tout à fait et que nous ne le connaissons plus. Nous n'avons pas notre regard toujours fixé sur l'Un; mais quand nous le contempons, nous atteignons le but de nos vœux, et nous jouissons du repos¹; nous ne sommes plus en désaccord et nous formons véritablement autour de lui un chœur divin.

IX. Dans ce chœur, l'âme voit la source de la Vie, la source de l'Intelligence, le principe de l'être, la cause du Bien, la racine de l'âme. Toutes ces choses découlent de l'Un sans le diminuer. Il n'est point en effet une masse corporelle; sinon, les choses qui naissent de lui seraient périssables. Or elles sont éternelles, parce que leur principe reste toujours le même, qu'il ne se partage pas pour leur donner naissance, mais qu'il demeure tout entier². Elles durent, comme la lumière dure tant que le soleil dure lui-même³. Quant à nous, nous ne sommes point séparés de l'Un, nous n'en sommes point distants, quoique la nature corporelle, en s'approchant de nous, nous ait attirés à elle⁴. Mais c'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons⁵: car il ne nous a pas donné une fois

¹ Plotin emploie ici une expression d'Héraclite, *ἀνίκανος* (*Foy. Enn. IV, liv. viii, § 5; t. II, p. 487, note 5*), mais il lui donne un autre sens. — ² C'est une idée empruntée à Numénius. *Foy. notre tome I, p. cxi-cxii.* — ³ *Foy. Enn. II, liv. iii, fin; t. I, p. 193.* — ⁴ *Foy. Enn. I, liv. viii, § 14; t. I, p. 137.* — ⁵ *ἰσχυρίζεσθαι καὶ ἐκζητεῖσθαι.* Ces expressions rappellent les paroles de saint Paul : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous

pour s'éloigner ensuite de nous; mais il nous donne toujours, tant qu'il demeure ce qu'il est, ou plutôt tant que nous nous tournons vers lui; c'est là que nous trouvons le bonheur; nous éloigner de lui, c'est déchoir. C'est en lui que notre âme se repose: c'est en s'élevant à ce lieu pur de tout mal qu'elle est délivrée des maux; c'est là qu'elle pense, là qu'elle est impassible, là qu'elle vit véritablement. La vie actuelle, où l'on n'est pas avec Dieu, n'est qu'un vestige, une ombre de la vie véritable. La vie véritable (où l'on est avec Dieu) est l'actualité de l'Intelligence. C'est cette actualité de l'Intelligence qui engendre les dieux en touchant l'Un par une sorte de tact silencieux (ἐν ἄλογῳ τῷ πρὸς θεῖον ἐπαγγ); c'est elle qui engendre la beauté, et la justice, et la vertu. Voilà ce que porte dans son sein l'âme remplie de Dieu; c'est en lui qu'est son principe et sa fin: son principe, parce que c'est de là qu'elle procède; sa fin, parce que c'est là qu'est le bien où elle tend, et qu'en retournant là, elle redevient ce qu'elle était. La vie d'ici-bas, au milieu des choses sensibles, c'est pour l'âme une chute, un exil, la perte de ses ailes¹.

Ce qui démontre encore que notre bien est là-haut, c'est l'amour qui est inné dans notre âme, comme l'enseignement les descriptions et les mythes qui font de l'Amour l'époux de l'âme². En effet, puisque l'âme, qui est autre que Dieu, procède de lui, il faut nécessairement qu'elle l'aime; mais, quand elle est là-haut³, elle a un amour céleste; ici-bas, elle n'a plus qu'un amour vulgaire: car c'est là-haut

¹ vivons, que nous sommes mus et que nous sommes;... puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. — (Actes. XVII, 25, 27, 28.)

² Ce sont toutes expressions empruntées au *Phédon* de Platon. *Foy. Enn.* IV, liv. III, § 7; t. II, p. 277. — ³ Plotin fait ici allusion à la fable célèbre de l'Amour et de Psyché, telle qu'elle a été développée par Apulée. — ⁴ Pour plus de détails, *Foy. Enn.* III, liv. V, § 2; t. II, p. 106.

qu'habite Vénus Uranie; ici-bas, il n'y a que la Vénus populaire et adultère¹. Or toute âme est une Vénus, comme l'indique le mythe de la naissance de Venus et de l'Amour, qu'on fait naître en même temps qu'elle². Tant qu'elle reste fidèle à sa nature, l'âme aime donc Dieu et veut s'unir à lui, comme une vierge qui est issue d'un noble père et qui est éprise pour un bel Amour³. Mais quand, étant descendue dans la génération, l'âme, trompée par les fausses promesses d'un amant adultère, a échangé son amour divin contre un amour mortel, alors, éloignée de son père, elle se livre à toute sorte d'exécès; mais enfin, elle a honte de ces désordres; elle se purifie, elle retourne à son père, et elle trouve auprès de lui le vrai bonheur. Quelle félicité est alors la sienne, c'est ce dont ceux qui ne l'ont pas goûtée peuvent juger jusqu'à un certain point par les amours terrestres, en voyant la joie qu'éprouve celui qui aime et qui obtient ce qu'il aime. Mais ces amours mortelles et trompeuses ne s'adressent qu'à des fantômes; elles ne tardent pas à disparaître parce que ce ne sont pas ces apparences sensibles que nous aimons véritablement, qui sont notre bien et que nous cherchons. Là-haut seulement est l'objet véritable de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et nous identifier, que nous puissions posséder intimement, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par l'enveloppe de la chair. Quiconque le connaît connaît ce que je dis⁴: il sait que l'âme vit alors d'une autre vie, qu'elle s'avance vers Dieu, qu'elle l'atteint, le possède, et, dans cet état, reconnaît la présence du dispensateur de la véritable vie⁵.

¹ *Foy. Enn.* III, liv. V, § 4; t. II, p. 110. — *Foy. ibid.*, § 7-9; t. II, p. 114-122. — Nous lisons avec M. Kirchhoff *αἰσθητὸν καὶ οὐκ αἰσθητὸν* [αἰσθητὸν]. Plotin revient ici à la fable de l'Amour et de Psyché. Cette allusion n'est pas bien indiquée dans la traduction de Ficin qui manque tout à fait de netteté dans ce passage. — ² *Foy.* le passage de Jean Philopon cité dans notre tome II, p. 245 note 2. — ³ Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes: « Immunitatis, quanta

Alors elle n'a besoin de rien de plus : au contraire, elle doit renoncer à toute autre chose pour se fixer en Dieu seul, s'identifier avec lui, retrancher tout ce qui l'entoure. Il faut donc nous hâter de sortir d'ici-bas, nous détacher autant que nous le pouvons du corps auquel nous avons le chagrin d'être encore enchaînés, faire nos efforts pour embrasser Dieu par tout notre être, sans laisser en nous aucune partie qui ne soit en contact avec lui. Alors, l'âme peut voir Dieu et se voir elle-même, autant que le comporte sa nature ; elle se voit brillante de clarté, remplie de la lumière intelligible, ou plutôt elle se voit comme une lumière pure, subtile, légère ; elle devient Dieu, ou plutôt elle est Dieu. Dans cet état, l'âme est donc comme un feu resplendissant. Si elle retombe ensuite dans le monde sensible, elle est plongée dans l'obscurité.

X. Mais pourquoi l'âme qui s'est élevée là-haut n'y de-

» maxima indulgeri potest natura create, ubertas et possessio
 » summa in visione beata Dei percipiuntur. Mens enim beata ipsum
 » Unum et omnia simul et semper intelligit, amat, amplectitur,
 » indivulset et inamissibiliter atque immutabiliter. Sine defatiga-
 » tione, sine satietate, videt et amat. Videt enim et amat Unum,
 » ideo sine defatigatione ; videt et amat omnia, ideo sine satietate.
 » Si autem infatigabiliter et insatiabiliter, ergo immutabiliter. Non
 » querendo, sed possidendo, non laborando, sed fruendo, videt
 » et amat Unum omnia ; ergo immutabiliter : nam mutatio querit
 » et laborat ; quies et status possidet et fruitor. Non temporis fluxu,
 » sed æternitatis statu videt et amat stantem veritatis æternitatem.
 » Imo non tam videt et amat (nam hæc motiones sunt, ad queren-
 » dum magis quam ad fruendum idonee), quam Unus ipsi unitor,
 » et cum Uno unum, cum immutabili immutabilis fit. Nec tam unum
 » et immutabile evadit ex adhesionem ad Unum quam unum cum
 » ipso Uno fit, nec aliud jam est quam ipsum Unum ; ideoque non
 » tam immutabile quid fit, quam ipsum incommutabile... Sic Phi-
 » lippus beatam mentem unum cum Deo feritradit, ut nec intelli-
 » gendo jam moveatur, in coque ita stet ut status ipse et ipsum
 » incommutabile quodammodo factus sit. » (*Doctrina theologice*,
 t. I, p. 272.)

meure-t-elle pas ? C'est qu'elle n'est pas encore tout à fait détachée des choses d'ici-bas. Mais un temps viendra où elle jouira sans interruption de la vue de Dieu : c'est quand elle ne sera plus troublée par les passions du corps¹. La partie de l'âme qui voit Dieu n'est pas celle qui est troublée [l'âme irraisonnable], mais l'autre partie [l'âme raisonnable] ; or elle perd la vue de Dieu quand elle ne perd pas cette science qui consiste dans les démonstrations, dans les conjectures et les raisonnements. Dans la vision de Dieu, en effet, ce qui voit n'est pas la raison, mais quelque chose d'antérieur, de supérieur à la raison ; si ce qui voit est encore uni à la raison, c'est alors comme l'est ce qui est vu. Celui qui se voit, lorsqu'il voit, se verra tel, c'est-à-dire simple, sera uni à lui-même comme étant tel, enfin se sentira devenu tel. Et même il ne faut pas dire qu'il verra, mais qu'il sera ce qui est vu, si toutefois on peut encore distinguer ici ce qui voit et ce qui est vu, et affirmer que ces deux choses n'en font pas une seule ; mais cette assertion serait téméraire ; car dans cet état, celui qui voit ne voit pas à proprement parler, ne distingue pas, ne s'imagine pas deux choses ; il devient tout autre, il cesse d'être lui, il ne conserve rien de lui-même. Absorbé en Dieu, il ne fait plus qu'un avec lui, comme un centre qui coïncide avec un autre centre : ceux-ci en effet ne font qu'un en tant qu'ils coïncident, et ils font deux en tant qu'ils sont distincts. C'est dans ce sens que nous disons ici que l'âme est autre que Dieu. Aussi ce mode de

¹ « O que le temps est incommode ! Que de besoins accablants le temps nous apporte ! Qui pourrait souffrir les distractions, les interruptions, les tristes nécessités du sommeil, de la nourriture, des autres besoins ? Mais celle des tentations, des mauvais desirs, qui n'en serait moins honteux autant qu'affligé ? Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? O Dieu ! que le temps est long, qu'il est pesant, qu'il est assomant ! O Dieu éternel, tirez-moi du temps, fixez-moi dans votre éternité ! » (Bossuet, *Élévations à Dieu*)

vision est-il fort difficile à décrire. Comment en effet dépeindre comme différent de nous Celui qui, lorsque nous le contemplons, ne nous apparaissait pas comme autre que nous-mêmes, mais comme ne faisant qu'un avec nous ?

XI. C'est là sans doute ce que signifie la défense qu'on fait dans les mystères d'en révéler le secret aux hommes qui n'ont pas été initiés : comme ce qui est divin est ineffable, on prescrit de n'en point parler à celui qui n'a pas eu le bonheur de e voir.

Puis donc que [dans cette vision de Dieu] il n'y avait pas deux choses, que celui qui voyait était identique à Celui qu'il voyait, de telle sorte qu'il ne le voyait pas, mais qu'il lui était uni, si quelqu'un pouvait conserver le souvenir de ce qu'il était quand il se trouvait ainsi absorbé en Dieu, il aurait en lui-même une image fidèle de Dieu¹. Alors en effet il était lui-même un, il ne renfermait en lui aucune différence, ni par rapport à lui-même, ni par rapport aux autres êtres. Pendant qu'il était ainsi transporté dans la région céleste, rien n'agissait en lui, ni la colère, ni la concupiscent, ni la raison, ni même la pensée ; bien plus, il n'était plus lui-même, s'il faut le dire, mais, plongé dans le ra-

¹ « Alors nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité; mais dans cette simplicité nous porterons la parfaite image de la Trinité, puisque Dieu, uni au fond de notre être et se manifestant lui-même, produira en nous la vision bienheureuse qui sera en nous sans Dieu même, lui seul en étant l'objet comme la cause; et par cette vision bienheureuse, il produira un éternel et insatiable amour, qui ne sera encore autre chose en un certain sens que Dieu même vu et possédé; et Dieu sera tout en tous, et il sera tout en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fond, se produisant en nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un éternel et parfait amour. Alors s'accroîtra notre parfaite unité en nous-mêmes et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous; et ce qui nous fera tous parfaitement un, c'est que nous serons, et nous verrons, et nous aimerons; et tout cela sera en nous tous une seule et même vie. » (Bossuet, *Élévations à Dieu*.)

sement ou l'enthousiasme (ἀπαθείς ἢ ἐκθουσιασμός), tranquille et solitaire avec Dieu, il jouissait d'un calme imperturbable; renfermé dans sa propre essence, il n'inclinait d'aucun côté, il ne se tournait même pas vers lui-même, il était enfin dans une stabilité parfaite, il était en quelque sorte devenu la stabilité même.

Dans cet état, en effet, l'âme ne s'occupe plus même des belles choses : elle s'élève au-dessus du Beau, elle dépasse le chœur des vertus¹. C'est ainsi que celui qui pénètre dans l'intérieur d'un sanctuaire laisse derrière lui les statues qui sont placées dans le temple ; ce sont les objets qui se présenteront ensuite les premiers à ses yeux à sa sortie du sanctuaire, après qu'il aura joui du spectacle intérieur, qu'il sera entré en communication intime (συνουσία), non avec une image ou une statue (car ce n'est qu'en sortant qu'il considérera les images et les statues), mais avec la Divinité. Le mot même de spectacle (θεαμα) ne paraît pas convenir ici [pour exprimer cette contemplation de l'âme]; c'est plutôt une extase, une simplification, un abandon de soi, un désir de contact, une parfaite quiétude, enfin un souhait de se confondre avec ce que l'on contemple dans le sanctuaire². Quiconque cherche à voir Dieu

¹ L'expression de *chœur des vertus* a été souvent employée par les Stoïciens pour montrer la liaison que les vertus ont entre elles.

² ἑστάναι, καὶ ἀνωγει, καὶ ἐκθουσιασθεὶς, καὶ ἕρως ἡβῆς ἡβῆς, καὶ σθένος, καὶ ἀπερίσταντος πρὸς ἑαυτὸν, ἀπὸ τοῦ εἰς τοῦ ἀδύτου θεοῦ, κ.τ.λ.

« Si tu crois que tout est perçu par les sens, tu seras privé de Dieu. Tu ressembleras à ces hommes qui, dans les fêtes sacrées, se gorgent d'aliments dont on doit s'abstenir quand on s'approche des dieux, et qui, regardant cette jouissance comme plus certaine que la contemplation de la divinité dont on célèbre la fête, s'en vont sans avoir participé aux mystères. » (Enn. V, liv. v, § 11; t. III, p. 88.)

d'une autre manière ne saurait jouir de sa présence. Par l'emploi de ces figures mystérieuses, les sages prophètes veulent indiquer comment on voit Dieu. Mais le sage hiérophante, pénétrant le mystère, peut, une fois qu'il est arrivé là, jouir de la vue véritable de ce qui est dans le sanctuaire. S'il n'est pas encore arrivé là, il conçoit du moins que ce qui est dans le sanctuaire est une chose invisible [pour les yeux du corps], que c'est la source et le principe de tout, et il le connaît ainsi comme le principe par excellence; [mais quand il a pénétré dans le sanctuaire], il voit le principe, il entre en communication avec lui, il unit le semblable au semblable, ne laissant de côté rien de ce que l'âme est capable de posséder des choses divines¹.

« Dans les mystères, ceux qui sont admis à pénétrer au fond du sanctuaire, après s'être dépouillés, s'avancent complètement nus... La divinité reste cachée au fond du sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes. » (Enn. I, liv. vi, § 7 et 8; t. I, p. 108 et 110.)

« Invoquons d'abord Dieu même, non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière; or la seule manière de le prier, c'est de nous avancer solitairement vers l'Un qui est solitaire. Pour contempler l'Un, il faut se recueillir dans son for intérieur, comme dans un temple, et y demeurer tranquille, en extase; puis considérer les statues qui sont pour ainsi dire placées dehors [l'Âme et l'Intelligence], et avant tout la statue qui brille au premier rang [l'Un], en le contemplant de la manière que sa nature l'exige. » (Enn. V, liv. I, § 6; t. III, p. 13.)

« Toutes les essences sont dans le monde intelligible comme autant de statues qui sont visibles par elles-mêmes, dont le spectacle donne aux spectateurs une ineffable félicité. » (Enn. V, liv. viii, § 4; t. III, p. 115.)

Enfin, Plotin dit ci-dessus (p. 562, au commencement du § 11) : « Comme ce qui est divin est ineffable, on prescrit de n'en point parler à celui qui n'a pas eu le bonheur de le voir. »

¹ Ce magnifique morceau de Plotin est assurément ce que l'antiquité nous a laissé de plus beau sur les vérités religieuses enseignées dans les mystères d'Éléusis. Il semble inspiré par les conceptions les

Avant d'obtenir la vision de Dieu, l'âme désire ce qui lui reste à voir : or, pour qui est monté au-dessus de toutes choses, ce qui reste à voir, c'est Celui-là même qui est au-dessus de toutes choses. En effet, la nature de l'âme n'ira jamais au non-être absolu; en s'abaissant, elle tombera dans le mal, par conséquent, dans le non-être, mais non dans le non-être absolu. Si elle suit la route contraire, elle arrivera non à une chose différente, mais à elle-même. De ce qu'elle n'est alors dans aucune chose différente d'elle, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit dans aucune chose : elle est en elle-même. Or, celui qui est en lui-même, sans être dans l'être, est nécessairement en Dieu. Il cesse alors lui-même d'être une essence, il devient supérieur à l'Essence en tant qu'il entre en communication avec Dieu. Or, celui qui se voit ainsi devenu Dieu a en lui-même une image de Dieu; et s'il s'élève au-dessus de lui-même, s'il devient comme une image qui viendrait se confondre avec son modèle, il atteindra le terme de son ascension. Ensuite, quand il aura perdu la vue de Dieu, il pourra encore, réveillant la vertu qu'il a conservée en lui, et considérant les perfections qui orientent son âme, remonter à la région céleste, s'élever par la vertu à l'intelligence, et par la sagesse à Dieu même.

plus sublimes de Platon et d'Aristote, parmi les philosophes, de Pindare, parmi les poètes : « Heureux, disait Pindare, qui a vu les mystères d'Éléusis, avant d'être mis sous terre ! Il connaît les flas de la vie et le commencement donné de Dieu. » (Ed. Boissonnade, Fragments, p. 293. Voy. M. Villemain, *Essais sur le génie de Pindare*, p. 26.) L'idée exprimée dans ces vers de Pindare est développée par Plotin dans un beau passage qui se termine par ces lignes : « Avant de sortir de la vie, l'homme sage connaît quel séjour l'attend nécessairement, et l'espérance d'habiter un jour avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur. » (Enn. IV, liv. iv, § 45; t. II, p. 405.) Plotin dit encore ailleurs : « C'est donc avec sagesse qu'on enseigne dans les mystères que l'homme qui n'aura pas été purifié séjournera, dans les enfers, au fond d'un borborygme. » (Enn. I, liv. vi, § 6; t. I, p. 107.)

Telle est la vie des dieux; telle est aussi celle des hommes divins et bienheureux : détachement de toutes les choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite de l'âme vers Dieu qu'elle voit seule à seul¹.

¹ « La félicité des justes n'est pas fugitive, disait Pindare... Au-dessous de la voûte céleste, à l'entour de la terre, volent les âmes des impies dans de cruelles douleurs, sous l'étreinte de maux qu'on ne peut fuir. Mais, habitantes du ciel, les âmes des justes chantent harmonieusement dans des hymnes le grand bienheureux. » (Fragments traduits par M. Villemain, *Essai sur le génie de Pindare*, p. 25-26.) La même idée est développée dans l'Invocation de Porphyre dont on trouvera ci-après la traduction, p. 626.

NOTES

ET

ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES
ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

CINQUIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOTASES PRINCIPALES.

Ce livre est le dixième dans l'ordre chronologique (Voy. Porphyre, *Vie de Plotin*, § 4; t. I, p. 6).

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor: *Select Works of Plotinus*, p. 252.

Les paragraphes 1, 4, 6, ont été traduits en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire: *De l'École d'Alexandrie*, p. 251.

Les sources auxquelles Plotin a puisé sont, comme nous l'avons indiqué dans les notes, divers dialogues de Platon, savoir le *Phédon* (Voy. ci-dessus p. 23), le *Timée* (p. 18, 23), l'*Alcibiade* (p. 36), le *Cratyle* (p. 9, 16), les *Lois* (p. 16), la *Lettre 2* du même philosophe (p. 18); et la *Métaphysique* d'Aristote (p. 10, 21).

Ce livre est assurément le plus parfait et le plus important de Plotin sous le rapport du fond comme sous celui de la forme.

Le style, par la majesté des expressions, le caractère oriental et biblique des images, l'inspiration religieuse qui s'y fait sentir

partout, et qui a frappé les Pères de l'Église (comme on en peut juger par les citations et les imitations qu'ils en ont faites), reproduit la manière de Platon, en même temps que la pensée, par sa vigueur et sa concision, rappelle et dépasse, ce semble, la profondeur d'Aristote dans le livre XII de sa *Métaphysique*. Il y a en outre nouveauté sous le rapport de la forme : ce livre n'est en effet ni un dialogue paré des charmes de l'éloquence comme les traités d'Aristote : c'est, comme les *Méditations chrétiennes* de Malebranche et les *Méditations sur l'Évangile* de Bossuet, la méditation d'une âme solitaire et recueillie, ravie dans la contemplation de Dieu.

L'enchaînement dans lequel Plotin présente ici ses idées offre la réunion des deux procédés qui constituent sa méthode. Il aborde, convertissant et ramenant l'Âme à Dieu par une marche ascendante et rétrograde (qu'il nomme *analyse*, t. I, p. 66), il l'élève successivement de la Nature à l'Âme universelle, de l'Âme universelle à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'Un. Puis, arrivé au sommet du monde intelligible, suivant alors une marche inverse, qui reproduit le mouvement progressif de la création (mouvement qu'il nomme *proression*, t. III, p. 59), il redescend de l'Un à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'Âme universelle ; c'est la synthèse.

Enfin, sous le rapport du fond, ce livre est le point central de la théologie de Plotin, parce qu'il y expose la nature, la génération et les rapports des trois Hypostases ; il est le seul où notre auteur ait essayé de présenter un résumé systématique de ses idées. Chaque formule est l'indication d'une théorie développée ailleurs. Tous les autres livres de l'*Ennéade* V et de l'*Ennéade* VI ne sont que des mémoires sur quelques-unes des questions dont ce livre énonce la solution sans en donner la démonstration. C'est pourquoi nous allons offrir au lecteur un résumé général de la théorie des trois hypostases pour lui indiquer où il doit chercher les développements qui manquent ici.

§ I. RÉSUMÉ GÉNÉRAL DE LA THÉORIE DES TROIS HYPOTASES.

I. HYPOTASE. Le titre d'*Hypotase* (*ὑπόστασις*) s'applique également à l'Âme universelle, à l'Intelligence et à l'Un (ou Dieu). Comme dans le système de Plotin, l'Âme, l'Intelligence et l'Un sont les principes (*ἀρχαί*) de toutes choses, Porphyre les nomme dans le titre de ce livre *ἀρχαίαις ἀρχαίς, hypotases principales*, c'est-à-dire qui jouent le rôle de principes.

Plotin ne définit nulle part ce qu'il entend par *hypotase* ; mais le sens qu'il attache à ce mot peut se déduire de plusieurs passages où il l'applique à l'Âme, à l'Intelligence et à l'Un.

« L'Âme est l'acte et le verbe de l'Intelligence. Elle est la vie qui s'en échappe pour former une autre *hypotase*. Elle est l'*Hypotase* qui précède de l'Intelligence, et, quand elle la contemple, elle est la raison en acte... L'Intelligence rend l'Âme plus divine parce qu'elle l'engendre et qu'elle lui accorde sa présence. Rien ne sépare l'une de l'autre que la distinction de leur essence. » (T. III, p. 8.)

« Puisque l'Un est immobile, c'est sans consentement, sans volonté, sans aucune espèce de mouvement, qu'il produit l'*hypotase* qui tient le second rang. C'est le rayonnement d'une lumière qui s'en échappe sans troubler sa quiétude, semblable à la splendeur qui émane perpétuellement du soleil sans qu'il sorte de son repos, et qui l'environne sans le quitter. Ainsi toutes choses, tant qu'elles persévèrent dans l'être, tirent nécessairement de leur propre essence et produisent au dehors une certaine nature qui dépend de leur puissance et qui est l'image de la puissance dont elle provient... L'Intelligence est le verbe et l'acte de l'Un... Quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct. » (T. III, p. 13-15.)

« Le Bien demeure en lui-même... Comme son existence (*ἰσχύς*) est en même temps son acte (*ἐπιπέση*), son être (*ὄν*) n'est pas plus selon son acte que son acte n'est selon son être. On ne peut donc pas dire de lui qu'il agit selon sa nature, ni que son acte et que sa vie (*ζωή*) se ramènent à son essence (*οὐσία*). Mais son essence et son acte étant intimement unis et coexistant de toute éternité, il en résulte que ces deux choses constituent un seul et même principe, qui dépend de lui-même et ne dépend de nulle autre chose... Comme en lui la chose qui coexiste et celle avec laquelle elle existe ne font qu'un, comme en lui encore ce qui désire ne fait qu'un avec ce qui est désirable, et que ce qui est désirable remplit le rôle d'*hypotase* et de sujet (*ὑποκείμενον*), ici encore nous apparaît l'identité du désir et de l'essence... La première hypotase (*ἀρχαία πρῶτη*) ne consiste pas dans une chose inanimée ni dans une vie irrationnelle... Dieu se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, c'est-à-dire se donnant l'existence à lui-même (*ἑαυτοῦ ἐαυτῷ*), parce qu'il est un acte immanent (*ἐπιπέση πρῶτη*), et que ce qu'il y a de plus

aimable en lui-même constitue une sorte d'intelligence... Il ne faut pas craindre d'admettre que l'acte premier n'a point d'essence, mais il faut considérer l'acte de Dieu comme étant son existence même (*ὄντως*). Si l'on séparait en lui l'existence d'avec l'acte, le Principe parfait par excellence serait incomplet et imparfait... Puisqu'avant tous les temps il était ce qu'il est, il faut, lorsqu'on dit qu'il s'est fait lui-même, entendre qu'avoir fait et lui-même sont inséparables : car son être (*εἶναι*) est identique à son acte créateur (*εἶναι*), et si je puis m'exprimer ainsi à sa génération éternelle (*γενέσθαι αἰώνῳ*). » (I. II, p. 507, 522-523, 531-532.)

De ces passages, il résulte que Plotin entend par *hypostase* l'existence substantielle. Quoique ce sens ait de l'analogie avec celui que les Pères de l'Église donnent à ce mot, il y a cependant une différence essentielle à cause de la distinction qu'ils établissent entre l'essence et l'hypostase, qu'ils nomment aussi *personne*. Nous nous bornerons à citer ici deux passages, l'un de saint Basile, l'autre de saint Augustin, pour éclaircir ce point :

Ἐπι οὖν τὸ μὴ εἶ καὶνὸν ἐν τῇ λογῇ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ θέλον ἐν λόγῳ ἐνελθεῖν, ὁ μὴ τὸς ἀσώτους λόγος ἐν τῷ σώτῳ ἀνάγκη, ἢ δὲ ὄντως ἐν τῷ θέλον ἐάσθαι ἐαυτοῦ ἑσθαι. (Saint Basile, *Lettre XXXVIII*; t. III, p. 120, éd. Garnier.)

« Puisque nous avons reconnu qu'il y a dans la sainte Trinité quel-
que chose de commun et quelque chose de particulier, ce qui est
commun constitue l'essence (ou la substance), et l'hypostase (ou
la personne) est le caractère particulier de chacun. »

« *Essentiam* dico, quæ *oīa* græce dicitur, quam *asistatim substantiam* vocamus. Dicitur quidem et *III hypostasin*; sed nescio quid volent interesse inter *asiam* et *hypostasin*; ita ut perique nostri qui hæc græce tractant eloquio dicere conseruerint *μὴ οὐσίαν*, et *εἶπε* ὄντως, quod est latine *enam essentiam*, *tres substantias*. Sed qui nostra loquendi consuetudo jam obtinuit ut hæc intelligatur quam dicimus *essentiam* quod intelligitur quam dicimus *substantiam*, non audemus dicere *enam essentiam*, *tres substantias*, sed *enam essentiam* vel *substantiam*, *tres autem personas*. » (S. Augustin, *De Trinitate*, V, 9.)

Il y a donc cette différence entre Plotin et les Pères de l'Église que ceux-ci distinguent l'hypostase de l'essence tandis que Plotin les confond. Cette différence tient à ce que les trois personnes de

¹ Voy. dans notre tome I (p. 322) un passage important de saint Augustin sur la différence qui existe entre la Trinité chrétienne et la Trinité néoplatonicienne. Voy. encore ci-après l'opinion de S. Cyrille, p. 628.

la Trinité chrétienne sont égales et consubstantielles, tandis que les trois hypostases admises par les Néoplatoniciens sont évidemment inégales, quoique dans quelques passages Plotin s'exprime en parlant du Verbe presque dans les mêmes termes que les Pères de l'Église¹.

II. TROISIÈME HYPOTASE. L'ÂME UNIVERSELLE. L'essence de l'Âme universelle (*ὁ ὅλος τὸς νοῦς*) est intermédiaire entre l'essence divisible des corps et l'essence indivisible de l'intelligence : elle est divisible, parce qu'elle anime toutes les parties de l'univers ; elle est indivisible, parce qu'elle est tout entière dans tout l'univers et dans chacune de ses parties (I. II, p. 256, 259). Elle possède donc l'ubiquité, et elle est à la fois une et infinie (I. III, p. 304-340).

L'Âme constitue le monde de la vie (*ὁ τῆς ζωῆς κόσμος*), parce qu'elle fait participer tous les corps à l'existence (I. III, p. 330). À ce titre, elle renferme en son sein toutes les essences vivantes, distinctes d'elle chacune, mais non séparées (I. III, p. 332). C'est de cette manière que toutes les âmes se forment qu'une seule Âme, tout en conservant leur individualité et leur liberté (I. II, p. 283-282, 494-502, 516-517). C'est également de cette manière que s'explique la sympathie qui unit toutes les parties de l'univers (I. II, p. 379-407).

Par sa procession, l'Âme est descendue dans le corps de l'univers, c'est-à-dire lui a communiqué la vie (I. II, p. 284-288, 482-483). Considérée à ce point de vue, elle comprend deux parties analogues aux deux parties de l'Âme humaine (qui sont l'Âme raisonnable et l'Âme irraisonnable, savoir la Puissance principale de l'Âme et la Puissance naturelle et génératrice ou la Nature). — 1^o La Puissance principale de l'Âme contemple l'intelligence divine et conçoit les idées ou formes pures, dont l'ensemble constitue le monde intelligible (I. I, p. 101-103; t. II, p. 217-218). — 2^o La Puissance naturelle et génératrice reçoit de la Puissance principale de l'Âme les idées sous la forme de raisons séminales, dont l'ensemble constitue la Raison totale de l'univers (I. I, p. 183-184; t. II, p. 396). Comme la raison séminale de chaque individu comprend tous les modes de l'existence du corps qu'elle anime, et que la Raison totale de l'univers comprend les raisons séminales de tous les individus, il en résulte que l'Âme contient et administre l'univers par la Raison, c'est-à-dire fait arriver à l'existence et développe successivement dans le monde sensible toutes les raisons séminales contenues et

¹ Voy. notamment *Enn. V*, liv. I, 56; t. III, p. 15, et note I.

coordonnées dans la Raison totale de l'univers. Pour cela, elle n'a pas besoin de raisonner. Il lui suffit d'un acte d'imagination par lequel, tout en demeurant en elle-même, elle produit à la fois la *matière* et les *raisonnements séminaux* qui, en donnant la forme à la matière et en la façonnant, constituent tous les êtres vivants (t. I, p. 188-193; t. II, p. 211-218, 259, 286-287, 349-350). — L'action que l'Âme exerce comme puissance naturelle et végétative constitue le Destin qui est subordonné à l'Intelligence (t. I, p. 182, 188, 191, 472; t. II, p. 5, 16-18, 76, 80, 211-218, 279, 284-288, 344-354). Les diverses puissances par lesquelles l'Âme administre l'univers pour le bien général sont des démons (t. II, p. 113, 533).

Puisque c'est l'Âme universelle qui a donné à la matière son existence et ses qualités, c'est elle qui, en créant l'univers, a en même temps constitué l'*étendue* par sa *procréation* : car la grandeur matérielle de chacune des choses qui tombent sous les sens a pour cause la grandeur idéale qui se trouve dans sa forme intelligible (t. II, p. 163-168).

L'Âme est le principe du *temps* comme elle est celui de l'*étendue*. Elle le produit par la durée et la variété de sa propre vie, par la longueur de l'action au moyen de laquelle elle fait subsister et elle meurt l'univers. Le temps est ainsi dans l'Âme et avec l'Âme, comme l'Éternité est dans l'Intelligence et avec l'Intelligence (t. II, p. 196-200).

L'Âme agit sans cesse pour faire subsister l'univers : car il est éternellement produit; il n'a pas eu de commencement et il n'aura pas de fin (t. I, p. 294; t. II, p. 29).

Puisque, sans cesser d'être impassible, l'Âme universelle réalise dans la matière, en lui communiquant la vie et le mouvement, les formes qu'elle reçoit elle-même de l'Intelligence, elle est la *Raison totale de l'univers* (t. II, p. 24, 48-50, 61-63, 74, 89, 343-348); elle fait de lui l'Animal un et universel (t. I, p. 182; t. II, p. 27, 40, 83-87, 381, etc.), doué de toutes les perfections (t. II, p. 293).

Elle y fait régner l'ordre et la justice. — 1° L'ordre règne dans l'univers parce que toutes choses procèdent d'un principe unique et conspirent à un but unique; tout en remplissant chacune un rôle particulier, elles se prêtent un mutual concours; les actions qu'elles produisent et les passions qu'elles subissent sont toutes coordonnées dans l'harmonie générale de l'univers, où l'Âme donne à chaque être des fonctions conformes à sa nature et réalise ainsi la *carrière dans l'unité* afin que la vie soit mobile et multiple (t. I, p. 173-176; t. II, p. 41-70, 279, 293, 491, etc.). — 2° La justice règne dans l'univers parce que les âmes sont punies ou récompensées par les conséquences naturelles de leurs actions : car, lorsqu'elles exercent

leurs facultés raisonnables, elles restent libres et sont récompensées de leurs vertus par le bonheur dont elles jouissent en menant une vie conforme à celle de la divinité; lorsqu'elles s'abandonnent aux inclinations vicieuses nées de leur commerce avec les choses extérieures, elles en sont punies en devenant esclaves de l'ordre physique de l'univers et en ayant un sort moins heureux dans la génération suivante (t. I, p. 177-187; t. II, p. 15-18, 30-52, 57-60, 64-83, 90-101, 250-256, 404-407, etc.).

III. DEUXIÈME HYPOTÈSE. L'INTELLIGENCE. Ce qui constitue l'Intelligence, *νοῦς*, c'est l'unité consubstantielle de l'Être et de la Pensée : car l'Être est l'Intelligence qui demeure en elle-même, la Pensée est l'Intelligence qui contemple l'Être; l'Être et la Pensée sont donc *identiques*. Mais la Pensée n'existe, en tant que Pensée, que parce qu'elle pense l'Être; l'Être n'existe en tant qu'Être que parce qu'il fait penser la Pensée; l'Être et la Pensée sont donc *différents* en tant qu'ils forment une dualité (t. I, p. 259-261; t. II, p. 224, 239; t. III, p. 19-12). En outre, en tant que la Pensée est acte, il y a *mouvement*; en tant que l'Être existe toujours de la même manière, il y a *stabilité*. L'Être, la Différence, l'Identité, le Mouvement et la Stabilité sont donc les cinq genres dont dérivent toutes choses (t. III, p. 11, 213-219).

L'Intelligence est *indivisible*, parce que, soit comme Être, soit comme Raison, elle est partout présente tout entière (t. II, p. 254; t. III, p. 311-363). Elle est une et *soignée* : car, étant le lieu de la pensée, *τὸ νοεῖν τόπος*, elle contient dans son unité la pluralité des intelligences particulières, qui subsistent en elle avec leur individualité propre et avec lesquelles elle est dans le même rapport que le genre avec ses espèces (t. II, p. 482; t. III, p. 257-259, 274, 324-344, 347).

L'Intelligence est *immuable*, parce qu'elle a une vie permanente, qu'elle possède toujours toutes choses à la fois dans le présent, sans pouvoir rien acquérir ni rien perdre (t. II, p. 228); c'est dans cette disposition que consiste l'*Éternité* (t. II, p. 174-181); c'est aussi en elle que consiste l'*Indépendance* de l'Intelligence (t. III, p. 501).

L'Intelligence contient en elle le *monde intelligible*, qui consiste dans l'ensemble des *idées*, *ἰδέαι*, *αἰδέαι*, *νοήματα*, *λόγοι*. — 1° Par rapport à l'Intelligence, les idées sont ses *actes*, ses *pensées* ou *intellections*, *νοήσεις*, dans chacune desquelles ce qui est pensé, ce qui pense et la pensée elle-même ne font qu'un seul et même acte, savoir la *pensée substantielle*, *νοεῖν τὸ νοεῖν* (t. III, p. 49, 141, 394). En effet, par cela seul que l'Intelligence existe réellement, elle pense les *essences*, *οὐσίαι*, ou *êtres éternels*, *αἰεταί*, et, en les pensant, elle les fait exister à l'état de *natures intellectuelles* et éternes

(I. III, p. 74, 117, 137, 142). De là vient que dans la pensée, *viens*, la forme qui est l'objet de la pensée, *idées*, *πάθη*, et l'idée, *ἰδέα*, sont une seule et même chose (I. III, p. 141-142). Les idées sont conçues toutes à la fois par l'Intelligence, et cependant elles sont distinctes comme les diverses notions qui forment une seule science (I. III, p. 375, 346). — 2° Par rapport au monde sensible, les idées sont à la fois des essences et des puissances (I. III, p. 123) : comme essences, elles sont les modèles, *κατάτυπα*, les archétypes, *ἀρχέτυπα*, les formes intelligibles des choses, *ἰδέα*, *πάθη* (I. III, p. 119, 121, 137, 141-142) ; comme puissances, elles contiennent la raison d'être des choses (I. III, p. 410-426), elles sont les formes premières et créatrices, *ἀρχαὶ τῶν πρῶτων* (I. III, p. 49), les raisons, *λόγοι*, que l'Intelligence transmet à l'Âme universelle (I. I, p. 191, 259 ; I. III, p. 135-136), et auxquelles la matière participe parce qu'elles sont partout présentes tout entières (I. II, p. 149-170 ; I. III, p. 350-352, 363). — Il y a des idées non-seulement des universaux, *τὰ καθ' ἑαυτά*, tels que l'Homme en soi (I. III, p. 146), mais encore des idées des individus, *τὰ καθ' ἑαυτά*, tels que Socrate (I. III, p. 102-106). La forme individuelle, *ἰδέα ἀτομικῆ*, est contenue dans la multiplicité de l'Intelligence une et infinie comme l'espèce l'est dans le genre (I. III, p. 439). Il y a des idées de tous les êtres qui existent dans la nature, non-seulement des êtres intelligents et raisonnables, mais encore des êtres privés d'intelligence et de raison : ces idées sont toutes également des natures intellectuelles et vivantes ; elles diffèrent entre elles seulement en ce qu'elles manifestent à des degrés divers l'Intelligence et la vie (I. III, p. 143-145, 427-439). — Il n'y a pas d'idées des accidents ni des choses viles (I. III, p. 148).

Les idées sont les nombres premiers et écrivables contenus dans le Nombre universel et essentiel (I. III, p. 379-396). L'Intelligence est la dyade formée par la dualité de l'Être et de la Pensée, et déterminée par l'Un absolu. Le Nombre qui dérive de la Dyade et de l'Un constitue toutes les idées et tous les nombres ; il est donc la source et la base de l'existence pour tous les êtres ; à ce titre, il est infini (I. III, p. 11-12, 66, 404). — C'est en contemplant les essences qu'elle contient et leurs propriétés que l'Intelligence produit le Nombre, la Quantité, la Qualité et la Figure (I. III, p. 239-241).

Puisque l'Intelligence contient en elle toutes les idées et tous les nombres, essences et causes de toutes les choses qui existent (I. III, p. 379), elle est l'Animal premier qui réunit en lui la Vie parfaite et la Sagesse suprême (I. III, p. 240, 376-377, 393, 404-406). Elle est donc la cause, l'archétype et le paradigme de l'univers, qu'elle fait subsister toujours de la même manière ; c'est en cela que consiste la

Providence universelle (I. II, p. 21 ; I. III, p. 406, 414). Comme l'univers est une image aussi parfaite que possible de l'Intelligence divine, il est bon, et le mal qui s'y trouve n'est que le moindre degré du bien (I. II, p. 26-36. Voy. pour la théorie complète du mal, t. II, p. 598-609).

À un autre point de vue, l'Intelligence est encore, en sa qualité de modèle du monde sensible, le type de la Beauté. Les idées ou formes substantielles renferment au degré le plus éminent toutes les perfections dont nous admirons l'image dans les objets sensibles (I. III, p. 117-131), et elles brillent de la grâce qu'elles reçoivent du Bien (I. III, p. 441-454) ; car le Bien est la source de toute beauté parce qu'il est la Beauté transcendante (I. III, p. 89-90, 471).

IV. PREMIÈRE HYPOTHÈSE, L'UN ET LE BIEN. La première hypothèse, *ὑπόθεσις ἁπλοῦς*, est réellement ineffable, et l'on ne peut indiquer ce qu'elle est qu'en disant ce qu'elle n'est pas (I. I, p. 256 ; I. III, p. 80, 543). Pour nous désigner à nous-mêmes ce principe autant que la chose est possible, nous l'appelons l'Un, *τὸ ἓν*, et le Bien, *τὸ ἀγαθόν*, ou encore le Premier, *τὸ πρῶτον*, et l'Absolu, *τὸ ἀσχεπτόν* (I. I, p. 257 ; t. II, p. 248-249).

1° L'Un est souverainement simple et indivisible (I. I, p. 257 ; t. III, p. 26, 57, 547-548). À ce titre, il est supérieur à l'Intelligence et à l'Être (I. II, p. 529 ; t. III, p. 53-61, 66-68, 76-80, 89-93, 95-99). Il est au-dessus de toutes les choses et leur donne leur forme en les faisant participer à l'unité (I. III, p. 77-78, 523). Il est partout et nulle part, ou plutôt il est ce qu'on nomme partout et de toutes parts (I. II, p. 243-244 ; I. III, p. 85, 523). Il est infini, parce qu'il est affranchi de toute détermination et qu'il possède une puissance incommensurable (I. III, p. 80, 88, 511, 548). Il est unique, parce qu'il est meilleur que toutes choses (I. III, p. 507, 510). Il possède ainsi le rang suprême, ou plutôt il est suprême (*ὑπερῖον*), parce qu'il a toutes choses sous sa dépendance (I. III, p. 523-524). Il est la raison une qui embrasse tout, le nombre un ; ou bien encore, il est le dehors, parce qu'il comprend tout, et le dedans, parce qu'il est la profondeur la plus intime de tout (I. III, p. 527) ; en un mot, il est le principe dont toutes choses procèdent par le rayonnement, par la surabondance et l'effusion de sa puissance (I. II, p. 239-234 ; t. III, p. 17, 26-27, 57, 547) ; il est la suprême réalité (I. III, p. 88) ; c'est sur lui que sont édifiées toutes choses (I. III, p. 549).

Pour s'élever à lui, il faut ramener l'âme à l'unité (I. III, p. 544), et le saisir par une sorte de contact intellectuel ; on sait qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme (I. III, p. 62, 75, 83, 477, 561-563). Cette vision plonge l'âme dans le ravissement

et lui procure une félicité ineffable (t. III, p. 473-476, 563-663).

2° Le Bien est le *désirable même* (t. III, p. 458, 506). A ce titre, il n'est point par hasard ce qu'il est (t. III, p. 507). Comme son existence, son essence et son acte ne font qu'un, dans son existence est nécessairement contenu l'acte de se choisir et de se vouloir soi-même, parce qu'il n'y avait aucune autre chose que le Bien eût souhaité d'être (t. III, p. 519). Il est l'indépendance même et l'auteur de toute liberté (t. III, p. 528, 516, 518) ; car il est cause de lui-même, il est Lui en vertu de lui-même : il est Lui d'une manière suprême et transcendante (t. III, p. 521). Il est Lui d'identité *de désir* et de *essence*, parce qu'il s'aime lui-même et qu'il se donne ainsi l'existence à lui-même. Il est donc un acte *immanent*, et ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une *sorte d'intelligence* ; par son inclination vers lui-même et son immanence, il est une action vigilante, c'est-à-dire une *supra-intellection éternelle* (t. III, p. 523-524), parce qu'il a une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même (t. III, p. 67, 483). Il est l'acte premier en ce sens qu'il est le Premier procédant de lui-même, que son être est identique à son acte créateur et à sa génération éternelle (t. III, p. 532). Il est le Premier non par l'ordre, mais par sa puissance parfaitement libre, puisqu'il se commande à lui-même (t. III, p. 533). Il est l'*AbsoLu*, parce qu'il est dans une souveraine indépendance de toutes choses (t. III, p. 61, 64.)

Supérieur à l'intelligence, le Bien est la cause de la cause ; il est cause d'une manière suprême, contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui (t. III, p. 521, 529). Il est le concevable, et pour lui-même, puisqu'il est ce qu'il a voulu être, et pour les autres êtres, puisqu'il a projeté sur eux ce qu'il a voulu, qu'il a donné à chacun d'eux sa forme (t. III, p. 511-512). Il est donc la Puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même, l'acte premier qui s'est manifesté tel qu'il était concevable qu'il fût (t. II, p. 299 ; t. III, p. 511, 533). C'est à ce titre qu'il reçoit le nom de Providence (t. II, p. 484).

Puisque le Premier principe est le désirable même, toutes choses aspirent à lui, tandis que lui n'aspire à rien. Il est donc le Bien, non pour lui-même, mais pour les autres êtres qui participent de lui dans la mesure où ils en sont capables ; il est le Bien d'une manière transcendante (t. II, p. 227-228, 235-237 ; t. III, p. 550).

C'est à l'acte universel que tout ce qui est parfait engendre pour manifester sa bonté. La Puissance première et infinie, étant le Bien même, ne pouvait rester renfermée en elle-même par une sorte de jalousie (t. III, p. 14, 65, etc.). Elle a donc engendré l'Intel-

ligence. L'Intelligence à son tour a engendré l'Âme, et l'Âme a engendré ce qui est inférieur à l'ordre des choses divines (t. III, p. 13-18, 87). Mais ce qui est engendré, et la génération des choses offre ainsi une procession ascendante (t. I, p. 129 ; t. III, p. 50, etc.).

Une autre loi également universelle, c'est que l'être qui est engendré se tourne vers son principe générateur pour en recevoir la forme qui le détermine et qui constitue sa perfection. Par une procession ascendante qui constitue le retour à l'Un (t. II, p. 293), la matière reçoit sa forme de l'Âme ; l'Âme, de l'Intelligence ; et l'Intelligence, du Principe qui n'a aucune espèce de forme (t. III, p. 463-462, 467), c'est-à-dire du Bien qui, 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 (t. III, p. 469-470). C'est ainsi que toutes choses dépendent du Bien à des degrés divers, immédiatement ou médiatement (t. III, p. 490).

Pour les rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines, Voy. t. I, p. 44-45 ; t. II, p. 576-577 (résumé) ; t. III, p. 23-24.

§ II. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

A cause de son importance, ce livre a été longuement cité par plusieurs Pères de l'Église, surtout par Basile (Voy. t. III, p. 13, notes), et par saint Cyrille (Voy. t. III, p. 5, 6, 8, 14, 15, 19, 20, notes) ; il a été mentionné aussi par Théodoret (Voy. t. I, p. 257, note). Saint Augustin lui a fait quelques emprunts (Voy. t. III, p. 4, 6), et s'est livré à un examen sommaire de la théorie

* Pour que le lecteur puisse mieux jurer l'imitation que saint Augustin a faite d'un beau passage de Plotin, imitation dont nous avons cité seulement les premières lignes ci-dessus (p. 6), nous allons donner ici ce *in-versa in extensum* :

« Si consilium immoluit carnis, silebat phantasia terre et aquarum et aeris, si broni et poli, et ipsa sibi anima silet, et transiit se non cogitando, silebat somnia et imaginaria revocatioes, amissis lingua et omne signum, et quidvis transcendit illi, si est sibi solus omnino; quoniam si quis audiat, dicat hanc omnia : Non ipse nos incensum, sed fecit nos qui marei in aeternum; his dictis si non tacent, quoniam exierunt aures in eum qui fecit ea, et loquuntur ipse solus, non per ea, sed per arripant, ut audiantur verbum ejus, non per linguam carnis, neque per vocem angeli, nec per sonitum tubis, nec per signis similitudinis, sed ipsum quem in his amemus, ipsum sine his audire nos, sicut nunc extensioes nos et rapida cogitatione altissimus eternam » Saperimus sapere omnia mandemus; si continetur hoc, et subtrahatur » alie visiones longe ingens generis, et hinc nos rapiat, et absorbeat, et » recedat in interiora gaudia spectatorem suam, ut talis sit septembris

des trois hypostases (Voy. t. I, p. 323). Enfin saint Basile a reproduit avec quelques changements plusieurs pages de ce même livre dans un morceau sur le Saint-Esprit dont on trouvera ci-après la traduction (p. 638-644)¹.

Les philosophes néoplatoniciens qui ont cité ce livre sont, comme nous l'avons indiqué ci-dessus dans les notes, Proclus (Voy. t. III, p. 6, 9) et Damascius (p. 16). Porphyre a aussi commenté la théorie de son maître, comme on en peut juger par plusieurs fragments intéressants dont on trouvera la traduction ci-après (p. 623-627)².

* vita, quale fuit hoc momentum intelligentie, cui suspiravimus; sonne hoc est: *Intra in gaudium Doctus tui?* (Confessiones, IX, 10.) Les mots *Sicut nunc extendimus nos* et ceux qui suivent reproduisent un autre passage de Plotin, comme nous l'avons indiqué dans le tome II, p. 227, note 2.

¹ On pourrait citer en outre une foule de passages d'auteurs chrétiens où l'on trouve sur des points importants de doctrine des expressions identiques à celles qu'emploie Plotin, expressions dont l'identité peut s'expliquer par ce fait qu'elles ont été sans doute puisées à une source commune. En voici un exemple :

« La substance du Fils n'a pas été prise au dehors ni tirée du néant, mais elle est née de la substance du Père, comme la splendeur de la lumière ou la vapeur de l'eau : car la splendeur n'est pas le soleil même, la vapeur n'est pas l'eau même. Ce n'est cependant pas une chose étrangère, c'est une *évastaton* (ἐκπέπτος) de la substance du Père, sans que la substance du Père subisse sur sa nature division. De même que le soleil, demeurant ce qu'il est, n'est pas diminué par les rayons qu'il répand (Voy. ci-dessus p. 12-14); de même la substance du Père ne subit aucune altération en ayant son Fils pour image. » (Théognoste, cité par S. Athanase, *Lettre sur les Nécessités du Concile de Nicée*, § 25.) Théognoste se borne d'ailleurs dans ce passage à paraphraser les termes mêmes employés par saint Paul : l'ent de sa charité et l'empreinte de sa substance (Épître aux Hébreux, I, 3).

² Pour les travaux des modernes, outre les ouvrages de MM. J. Simon, Vacherot, Ravaisson, et ceux d'autres auteurs que nous avons indiqués dans notre tome I, p. xxiv, nous croyons devoir encore citer ici, sur la question de la Trinité néoplatonicienne, les dissertations suivantes :

Ath. Christ. Roth, *Trinitas platonica*, Leips., 1693, in-4;

T. Tengström, *De Trinitate hypostasibus Plotini*, Vibor., 1694;

J. W. Jani, *Trinitas Platonismi cere et falsæ suspecta*, Vibor., 1798.

LIVRE DEUXIÈME.

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

Ce livre est le onzième dans l'ordre chronologique. Il a été traduit en anglais par Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 397.

Porphyre l'a commenté dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § xxvi-xxx, dans notre tome I, p. LVIII-LXX.

Par le sujet qu'il traite, ce livre se rattache au précédent. Nous n'avons par conséquent qu'à renvoyer à l'exposition que nous avons faite ci-dessus de la théorie des trois hypostases.

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOTASES QUI CONNAISSAIENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR.

Ce livre est le quarante-neuvième dans l'ordre chronologique. Il a été traduit en anglais par Th. Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 492.

Les paragraphes 12 et 17 ont été traduits en français par M. Barthélémy Saint-Hilaire, *De l'École d'Alexandrie*, p. 260-265.

Porphyre a commenté ce livre dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § xxxi-xxxiv. Voyez notre tome I, p. lxx-xxxiv. Il a été cité par Proclus, comme nous l'avons mentionné ci-dessus p. 36, note 1, et p. 41, note 1.

On peut aussi rapprocher du texte de Plotin, comme nous l'avons fait, divers passages de saint Augustin (p. 48, note 1), d'Olympiodore (p. 31, note 1; p. 32, note 1; p. 35, note 1; p. 36, note 1), de Jean Philopon (p. 37, note 1), de Maimonide (p. 45, note 1) et d'Ibn-Gébirol (p. 47, note 1; p. 59, note 2).

Sur ce point que le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée elle-même sont identiques dans l'Intelligence divine (t. III, p. 39), M. Franck cite, dans son ouvrage sur la *Kabbale* (p. 193), un passage

très-remarquable des commentaires de Moïse Corduero sur le Zohar, passage qui exprime une doctrine identique à celle de notre auteur :

« Les trois premières *Séphirot* (manifestations divines), à savoir : la Couronne, la Sagesse et l'Intelligence, doivent être considérées comme une seule et même chose. L'Intelligence représente la connaissance ou la science, la Sagesse ce qui connaît, et la Couronne ce qui est connu. Pour s'expliquer cette identité, il faut savoir que la science du Créateur n'est pas comme celle des créatures : car, chez celles-ci, la science est distincte du sujet de la science et portée sur des objets qui, à leur tour, se distinguent du sujet. C'est cela qu'on désigne par ces trois termes : la pensée, ce qui pense, ce qui est pensé. Au contraire, le Créateur est lui-même tout à la fois la connaissance, ce qui connaît et ce qui est connu. En effet, sa manière de connaître ne consiste pas à appliquer sa pensée à des choses qui sont hors de lui ; c'est en se connaissant et en se sachant lui-même qu'il connaît et aperçoit tout ce qui est. Rien n'existe qui ne soit uni à lui et qu'il ne trouve dans sa propre substance. Il est le *type* de tout être, et toutes choses existent en lui sous leur forme la plus pure et la plus accomplie ; de telle sorte que la perfection des créatures est dans cette existence même, par laquelle elles se trouvent unies à la source de leur être, et à mesure qu'elles s'en éloignent, elles décroissent de cet état si parfait et si sublime. C'est ainsi que toutes les existences de ce monde ont leur forme dans les *Séphirot*, et les *Séphirot* dans la source dont elles émanent. »

LIVRE QUATRIÈME.

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

Ce livre est le septième dans l'ordre chronologique.

Le paragraphe 2 a été traduit en français par M. Barthélémy Saint-Hilaire, *De l'École d'Alexandrie*, p. 205-209.

La source des idées que Plotin développe paraît être dans le *Parménide* et le *Timée* de Platon, comme nous l'avons indiqué dans nos notes, p. 65-66.

Nous avons également montré dans les notes qu'on peut rapprocher du texte de notre auteur des passages de Damascius (p. 60) et d'Ibn-Gébirol (p. 68).

LIVRE CINQUIÈME.

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

Ce livre est le trente-deuxième dans l'ordre chronologique.

Porphyre a indiqué, dans la *Vie de Plotin* (§§ 18, t. I, p. 19), à quelle occasion ce livre fut composé.

Les paragraphes 1 et 2 ont été traduits en français par M. De Gérando (*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. III, p. 402-465), et les paragraphes 3, 6, 13, par M. Barthélémy Saint-Hilaire (*De l'École d'Alexandrie*, p. 270-276).

Plotin a puisé dans divers dialogues de Platon, tels que le *Cratyle*, la *République*, etc., ainsi que nous l'avons indiqué dans les notes, p. 78 et 82.

On peut rapprocher du texte de notre auteur plusieurs passages de Plutarque et de Maximaïde. Ils ont été déjà rapportés dans les notes, p. 80, 81, 91.

Selon Crozier, Jean Philopon cite le début du § 7 (« L'Intelligence » peut voir « un acte de deux manières, » etc., p. 81) dans le passage suivant : « On pourrait dire d'après Plotin que la lumière est l'acte » du principe lumineux qui agit sur d'autres choses. C'est pourquoi, » ajoute Plotin, tant que celui qui agit est présent, l'acte est présent aussi ; dès que ce n'est qu'un *éclat*, l'acte s'éloigne également. » (*De l'Éternité du monde, contre Proclus*, I, 8.) C'est une erreur. Cette citation de Philopon se rapporte à l'*Ennéade* IV, liv. v, § 7 (t. II, p. 422), où Plotin dit : « La lumière qui émane des » corps est l'acte des corps lumineux qui agit au dehors, etc. »

LIVRE SIXIÈME.

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

Ce livre est le vingt-quatrième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 455.

Quelques-unes des idées qui sont développées dans ce livre paraissent tirées de la *République* de Platon (liv. VI, p. 508, 509).

Saint Augustin en a cité un passage, comme nous l'avons mentionné p. 58, note 1. Par conséquent, ce livre de Plotin doit être ajouté aux quatre livres que saint Augustin cite en nommant formellement notre auteur, et que nous avons indiqués dans le tome II, p. 561¹.

LIVRE SEPTIÈME.

V A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUS ?

Ce livre est le dix-huitième dans l'ordre chronologique.

Aleinois formule en ces termes la doctrine professée au sujet des idées par un grand nombre de Platoniciens :

« La plupart des Platoniciens n'admettent pas qu'il y ait des idées des objets artificiels, tels qu'un bouclier ou une lyre, ni des choses contraires à la nature, telles que la fièvre et la choléra, ni des individus, tels que Socrate et Platon², ni des choses viles, telles que la saleté et un fœtu, ni des relatifs, tels que plus grand et supérieur : car les idées sont les pensées éternelles et absolues de Dieu. » (*Doctrine de Platon*, ch. ix, p. 474.)

Syrianus a aussi traité cette question dans son *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (liv. XII, ch. 2, § 6. M. Creuzer résume l'opinion de ce philosophe en ces termes :

« Syriani disputata huc redeunt : Qui ideas ponant, eas non omnium esse dicere, quia non maiorum, nec turpium, sed potius privatione et absentia idearum hec in natura esse; nec esse ideas eorum que alias aliter se habent; nec partium, ut manus et capitis; nec compositorum, ut hominis sapientis; nec eorum que a diversis arboribus nascuntur, nec artium que naturam imitantur et ad solius nature utilitatem pertinent; nec operum que ex animæ proposito pendunt. Esse solummodo ideas animalium, et perfectarum

¹ C'est par erreur que dans le tome I (p. 202, note 4), et dans le tome II (p. 558, note 1), nous avons dit que cette citation se rapportait à un passage analogue du livre III de l'*Ennéade* IV. — Plotin admet au contraire qu'il y a des idées des individus. Voy. ci-dessus, p. 103.

substantiarum, et eorum que conferunt ad naturalem harum substantiarum dispositionem, ut hominis, et si quid est omnino perfectivum, sapientie scilicet et virtutis. »

Ce livre de Plotin est cité par Jambligue dans son *Traité de l'Âme*. Voyez notre tome II, p. 647, fin.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE.

Ce livre est le trente-unième dans l'ordre chronologique.

Gathe en a traduit en allemand le paragraphe 1¹.

Le sujet traité dans ce livre se rattache à la fois à la théorie exposée sur le *Beau* dans le livre VI de l'*Ennéade* I, dont il est le complément, et à la théorie générale de l'Intelligence et des trois hypothèses, comme Creuzer l'indique en ces termes :

« Eum librum a Porphyrio (*De Vita Plotini*, § 25) ad eam *Ennéadem* relatum videas que versatur circa Mentem. Videlicet summum illud, quod Bonum Unumque dicitur, sive Deus, de quo extremus extremæ *Ennéadis* liber est, is, per se proprie spectatus, fugit ipsum quoque intellectum; intraque manens, velut in recondito semper domicilio, cognosci nequit, nisi per gradus. Velut autem patefieri suam essentiam per tria bona, in ejus quasi domiciliis limine locata. Sunt hæc ternæ monades intelligibiles : *veritas* (ἡ ἀλήθεια), *pulchritudo* (ἡ καλλοσύνη), et *congruentia* (ἡ εὐσχημία). Vide Platonis *Philæbum*, unde hæc doctrina maxime ducta est. »

Les passages des dialogues de Platon, autres que le *Philèbe*, auxquels Plotin a fait le plus d'emprunts, le *Phédre*, le *Timée*, ont été indiqués dans les notes, p. 112-113, 115, 120-121, 124-126.

Nous avons aussi déjà indiqué dans les notes des rapprochements avec Damascius (p. 122), et avec Leibnitz (p. 113).

Ce livre est cité par Proclus, comme nous l'avons mentionné p. 124, note 3.

¹ « Hæc libri caput primum germanice vertit Gœtheus, latine Ficius maxime sensus (in epistolâ ad Zeltzerum, Part. I, p. 198-192, et uterque in his Plotini philosophi doctrinæ de Pulchritudine summam inesse iudicat. » (Creuzer, t. III, p. 508.)

LIVRE NEUVIÈME.

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

Ce livre est le cinquième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor : *Select Works of Plotinus*, p. 284.Nous avons indiqué dans les notes les passages des dialogues de Platon auxquels Plotin a le plus emprunté, savoir le *Phédo* (p. 134), le *Phédon* (p. 132-134), le *Cratyle* (p. 139), la *République* (p. 145), le *Gorgias* (p. 145).Aleinous, que nous avons déjà cité ci-dessus (p. 581), définit en ces termes le sens attaché par les Platoniciens au mot *idée* :« Platon admet encore d'autres principes, qui sont le *paradigme* (ou *modèle*), savoir les *idées*, et *Dieu*, le père et la cause de tout. L'*idée* est : par rapport à Dieu, sa pensée ; par rapport à nous, le premier intelligible ; par rapport à la matière, la mesure ; par rapport au monde sensible, le paradigme. Considérée en elle-même, l'*idée* est essence. » (*Doctrines de Platon*, ch. X.)

Syrianus cite et apprécie ce livre dans les passages suivants :

« Quod autem de forma separabili sit forma manifeste significat Aristoteles, subjungens : Necesse est aliquem esse præter simul totum formatum et speciem. Si vero rursus hanc ponet quis, dubitatio est et in quibus ponet, et in quibus non : quod enim in omnibus non sit possibile, manifestum est. Non enim utique posterius esse aliquam domum præter quasdam domos, quod consuevit Parmenides dubitare. Hoc et ipse querit : in quibus est idea, et quibus non. Accurate igitur in *Commentariis in Parmenideis* a divo Iamblichio de his dictum est, positumque est et apud Plotinum in consideratione *De Intellectu et de Speciebus et de Ente*. » (*Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, fol. 29, B, éd. de Venise, 1580. — Voy. aussi *ibid.*, fol. 29, A.)« Incipit Aristoteles ad oppositum argumentari, et dicit maxime dubium esse ipsam ens supponentibus sermonum de substantia certum. Quod quidem profunda consideratio sit Quo pacto ex *Uno*, nullam dupliciter nec multitudinem habente in se ipso neque diversitatem, omnia subsistant, declarat Plotinus, Porphyrius, Iamblichus et omnes qui consideratis circa hoc problema versati sunt » (*ibid.*, fol. 35, A.)

« Que vero solis corporibus accidunt, in naturæ rationibus determinatas habent causas ex Iamblichii sententia. Notat namque

Plotinus non esse ponendam ideam albedinis in intellectu. Non ergo, cujus est unus in multis conceptus, hujus idea est, etc. » (*Ibid.*, fol. 65, A.)

Le début de ce livre de Plotin a été cité par Nicéphore Grégoras, comme nous l'avons dit, p. 133.

Ce livre est en outre cité par Simplicien en ces termes : « Pour les intelligibles qui sont immatériels, en même temps qu'ils existent ils sont connus en acte éternellement, soit par une puissance intellectuelle de notre âme, puissance qui demeure toujours là-haut » comme l'enseigne Plotin et Jamblich, soit par l'intellect en acte, si l'on veut donner le nom de connaissance à cette conception intellectuelle. » (*Commentaire des Catégories d'Aristote*, fol. 48, B.)

Jean Philopon cite également Plotin :

« Par intellect en acte¹, Plotin a entendu l'intellect humain, qui sous un rapport agit toujours et sous un autre rapport agit seulement quelquefois. Il a été induit en erreur par Platon : car, lui ayant entendu dire que l'âme se meut toujours, il a cru que, si Platon a dit que l'âme se meut toujours, c'est parce qu'elle pense toujours, et pour cette raison il croit qu'elle est un intellect qui pense toujours. Plotin dit donc qu'il appelle intellect en acte l'intellect humain qui pense toujours.... Plotin a été trompé parce que l'âme agit toujours ; il a supposé que l'intellect agit toujours en nous, et il a supposé que cet intellect est l'intellect en acte. » (*Commentaire sur le Traité de l'Âme d'Aristote*, fol. 7, 8.)Selon Creszer, ces deux citations de Philopon se rapporteraient au § 5 de notre livre (p. 137), où Plotin dit : « L'Intelligence n'est pas seulement en puissance.... Elle est en acte, elle est éternelle. » Mais, dans ce passage, Plotin parle évidemment de l'Intelligence divine, puisqu'il dit après (p. 138) qu'elle est la puissance créatrice de l'univers. Nous croyons donc que les citations de Philopon se rapportent plutôt aux passages suivants : « Dans l'enfance, le principe supérieur (l'Intelligence) nous illumine rarement d'en haut. Quand il est inactif par rapport à nous, il dirige son action vers le monde intelligible ; il commence à être actif relativement à nous lorsqu'il s'avance jusqu'à la partie moyenne de notre être², etc. » (*Enn.*, I, liv. I, § 11 ; I, I, p. 47.) « Ce qui est en acte, et qui ne peut être en acte pour rien d'étranger, doit être en acte pour soi-même.... L'Intelligence est donc en elle-même un acte, etc. » (*Enn.*, V, liv. II, § 7 ; I, III, p. 43.)¹ Pour plus de détails sur cette question, voy. notre tome II, p. 668-669.² Voy. encore ci-dessus, p. 24.

SIXIÈME ENNÉADE.

LIVRES I, II, III.

DES GENRES DE L'ÊTRE.

Les livres I, II et III sont le quarante-unième, le quarante-deuxième et le quarante-troisième dans l'ordre chronologique.

Le paragraphe 13 du livre I a été traduit par M. Barthélémy Saint-Hilaire : *De l'École d'Alexandrie*, p. 277.

Les écrits que Plotin a eus sous les yeux en composant ces livres sont le *Sophiste* de Platon, dont il a tiré sa doctrine des genres de l'être intelligible (Voy. p. 216-221, notes), les *Catégories* et la *Métaphysique* d'Aristote, dont il s'est inspiré dans la théorie des genres de l'être sensible, tout en combattant ce philosophe sur beaucoup de points. Les nombreux rapprochements que nous avons joints au texte de notre traduction apprennent au lecteur tout ce qu'il a besoin de savoir à cet égard (Voy. Substance, p. 150-155, 253-295; Quantité, p. 155-160, 228-231, 277-277; Qualité, p. 167-176, 233, 277-280; Relation, p. 190-197, 192, 232, 303; Quand, p. 176-177, 232; Où, p. 177-179, 253; Agir et Patir, p. 180-191, 233; Avoir, p. 191-193, 253; Être situé, p. 193, 253). Nous avons également éclairci, autant que nous l'avons pu (p. 195-204), les allusions que Plotin fait à la doctrine des Stoïciens (savoir : Substance, p. 194-201, Qualité, p. 201-203, Modes, p. 203, Relations, p. 204).

Simplex, dans son *Commentaire des Catégories d'Aristote*, a souvent cité notre auteur (Voy. p. 152-153, 156, 158, 163, 167, 169, 171-173, 176-178, 180-180, 188-190, 192-194, 203, 208, 209, 290, 289-291, 301, 302); et, dans un morceau intéressant dont on trouvera la traduction ci-après (p. 630-632), il nous a fait connaître l'histoire des travaux qui ont précédé au suivi celui de Plotin et qui s'y rattachent plus ou moins étroitement.

Notre auteur a été également cité par Jean Philopon (Voy. p. 283.

note 1), et par David l'Arménien, dans son *Commentaire des Catégories d'Aristote*, dont le texte grec n'a pas encore été publié.

Appréciation de ces livres par Steinhart.

Chez les modernes, l'écrivain qui nous paraît avoir le mieux étudié ces trois livres de Plotin est Steinhart, que nous avons déjà eu l'occasion de citer sur d'autres points. Il a fort bien signalé ce qu'il y a d'original et de vraiment philosophique dans ces discussions un peu arides. Nous allons donner ici son jugement, qui nous paraît très propre à en faire apprécier le mérite.

« Gravissima et uberrima illa est Plotini disputatio, in qua Categoriarum et Peripateticorum ab Aristotele postitas et Stoicorum per tres continuis libros sub eorum nomina, et sagacissime, quid in his veri sit, quid falsi, examinat. Aristoteles quidem ipse Categoriarum suis non omnem rerum universitatem quasi includere valuerat, sed id tantum ostendere, quomodo verba et dictiones cum notionibus convenirent, et grammatica aliquod fundamentum jecere, non summa rerum genera proponere; neque id peccavit, quod sectatores ejus, qui omnis philosophia initia in his inesse et infinitam rerum ac notionum varietatem his angustis finibus coerceri arbitrabantur. Quoniam, qui diligentius Aristotelem intelligere cupit, is inveniet jam Categoriarum illis indicari quodammodo, quo tota ejus doctrina tendat, quod præcipue in *essentia* notione definita factum esse cernimus. Plotinus igitur decem illas Categoriarum ab Aristotele propositas *ἔσεν, ἐστίν, ἐστίν, ἐστίν, ἐστίν, ἐστίν, ἐστίν, ἐστίν, ἐστίν, ἐστίν*, in quibus summam quasi universam Peripateticorum doctrinam epinabatur inesse, non ipsa rerum genera esse ostendit, sed, si eorum notiones recte intelligantur, summa rerum genera in his latere quodammodo et ex his cognosci atque explicari posse. Quam ob causam, quoniam Aristoteles nec multum eorum inter se nexum neque originem exposuisset, ipsa plenam illarum notionum vim perscrutari atque aperire stultit, cujus disputationis hic prima tantum delineamenta possumus describere.

« Et primum quidem *Essentia* (*ἔσεν*) categoriarum et per se vagam atque ambiguum esse, nec satis certis finibus a reliquis generibus discerni ostendit, quia id quod non sit ne cogitari quidem possit; omnia igitur quodammodo partem aliquam hujus notiones habent.¹ — Tum *Quantum* notionem non simplicem esse monet, sed diversis duabus compositam, numero et magnitudine, quoniam, quicquid magnitudinem aliquam habet, id jam numeri notione comprehensum

¹ Voy. ci-dessus p. 150-155.

et definitum sit; solos igitur numeros in rerum generibus fuisse ponendos, non quanti notionem admiscendam, quae non in ipsis numeros, sed in res tantum numeratas cadat. — Simili vitio etiam Qualis notionem laborare censuit, in quam, quum quatuor continere species habitum ac conditionem (ἰδέσις καὶ ἀσθένεια), potentiam (δύναμις), affectum (πάθος), formam (εἶδος), diversissima collata sint; praeterea non delivisse Aristotelem quomodo attributa, quae ad qualitatem pertineant, ab attributis istis quae ipsam rei aliquid naturam constituent discernenda sint. — Maxime vero sub Relationis categoriam congesta esse multa demonstravit, quae ad diversa rerum genera pertinent; nam relata inter se nominari quomodo aliquo modo inter se nexa sint, sed non esse expositum quis sit ille nexus, quae ejus cause; insuper, quae sint qualia, utrum simul inter se relata esse, ita ut laxior sit et laxior hujus categoriae ambitus.

— Porro, quas categorias particeps Ubi et Quando indicari voluit Aristoteles, eas nullas esse, quia in fieri certam aliquam rem in certo aliquo loco vel tempore esse; puras potius temporis et spatii notiones fuisse indicandas. — Ultimas denique quatuor categorias, Habendi, Sitae, Agendi, Patiendi, non minus esse ambiguas, quod qualia quoque et quantum attributa sua Habere dicantur, Sitae et ad formam et ad locum pertinent; Agere denique et Pati aliquid diversis maxime rationibus dici; fuisse igitur ascendendum ad universam motus notionem, et inde varias agendi patiendique species deducendas.

Sic igitur Aristotelis in definiendis categoriis consilium non certe perspexit, sed id certe vidit, quomodo his cogitationibus illis jam rectori via ipsarum rerum cognoscendarum indicata esset. Ipse vero ipsi quasi scalis usus est, quibus ad altiora ascenderet. Primum enim res omnes, quas sensu percipimus, et quaecumque de his praedicamus, ad quinque genera retulit, tum alia eorum quae mente tantum concipiuntur, alia rerum sensibilibus genera posuit. Essentialis notionem secundum Aristotelem ita definit, ut materia et forma quae composita sit; Qualis et Quantum ad unum commune genus refert, et ita ab essentia discernit, ut his non ipsam rei naturam consilium dicat, sed talia esse attributa, quae ipsi rei notioni extrinseca videantur accessisse et fortuiti magis quam necessarii speciem aliquam praeseferant; Relationem veram tum demum fieri rectissime sensit, si mutans causarum nexa inter

¹ Voy. p. 155-160. — ² Voy. p. 167-176. — ³ Voy. p. 160-167. — ⁴ Voy. p. 176-179. — ⁵ Voy. p. 181-193. — ⁶ Voy. p. 255-260. — ⁷ Voy. p. 262, 267-268.

relatas ad se invicem res intercedat¹; Motus et Mutationis notione omnia vidit contineri, quae vel agere aliquid vel pati dicantur²; denique Tempus et Spatium vacuas esse formas docuit, quibus sensibilia omnia circumscripta sint³; quae generum summorum definitio quantum ad accuratorem rei grammaticae cognitionem conferre possit, infra videbimus.

Intellecti vero id quoque, in Mente divina, cujus etiam nostri animi non sint expertes, discrimina, quibus quinque illa rerum genera disjunctantur, nulla esse: nam in Mente nihil esse fortuitum, nihil alienum vel extrinsecus adscitum, sed omnia libera aliqua necessitate ex ipsa Mentis actione prodire. Primariam igitur notionem, quam de se Mens concipiat, Essentiae esse, sed purioris lectus, quae non materia et forma composita sit, sed ipsa in se causam, quod sit, habeat⁴; quae autem et quantum Mentis non esse attributa⁵, sed quomodo una aeterna Mens infinitam aliquam notionem atque idearum varietatem contineat, neque vero unquam naturam suam vere mutare possit, tantum hoc de ea praedicari posse, eam esse eandem simul et diversam⁶; sic in quanti rei qualis locum praedicta Erydem (ἐπίστασις) et Dicere (ἵστορία), jam a Platone indicata, successerunt, quae notiones cogitatione quidem distinguuntur, vere eandem sint⁷. Tum etiam viderat, Mentem neque in tempore neque in loco esse, neque ab alienis rebus impulsam agi ac pati, sed perpetuo sua vi, sua impetu moveri et simul sua natura immotam persistere. Remotis igitur agendi, patiendi, loci, temporis categoriis, Motus (κίνησις) et Status (στάσις) notiones in res intelligibiles transtulit, ita quidem, ut haec quoque non per se sed cogitatione tantum diverse sint⁸. Denique, quum cognovisset Mentem ad se tantum posse referri, quomodo alia omnia ex ipsa evocantur et procedunt, relationi, quam ibi notam esse ostendit, mutuum istum causae atque effectus nexum substituit, quo Mens aeterna sui simul causa atque effectus sit; sed novam aliquid genus, quo hic nexus indicaretur, non induxit, quia jam in notionibus motus et status eum inesse intellexerat. (Metaleptota plotiniana, p. 55-58.)

Steinhart a en outre, sous le titre de *Plotinus grammaticus*, présenté sur les termes techniques employés par Plotin plusieurs considérations intéressantes, dont nous donnons la partie la plus

¹ Voy. p. 160-167, 252, 261, 303. — ² Voy. p. 179-191, 200-300. — ³ Voy. p. 252. — ⁴ Voy. p. 215. — ⁵ Voy. p. 228-230. — ⁶ Voy. p. 218-219. — ⁷ Voy. p. 215-218.

importante, parce qu'elle se rapporte principalement aux discussions traitées dans les trois livres des *genève de l'Étr.*

« Platonius quamvis de rebus grammaticis non ex ordine loquitur, neque ex ejus disciplina ars grammatica illo tempore aliquid proficisse videatur, multa tamen in ejus libris dispersa invenies, quae ad accuratorem et subtiliorem hujus doctrinae cognitionem utilisima sint; quae quum a nullo, quantum equidem scio, observata sint, hic compassive a fine hujus scripti propositio haud alienum erit. Omnino enim, uti corpus umbra, sic grammatica philosophiam sequitur, neque unquam verus existit philosophus, qui non aut ipse grammaticus fuerit aut doctrina sua novam illi, qui hanc artem tractant, viam ac rationem apererit: nam quo quis alius notionum summorum, quos cogitando mens invenit, naturam atque ubertatem cognovit, eo rectius de linguae origine ac legibus judicabit, quum verbis notiones quasi speculo, in quo fidissimum rerum imaginem inspicimus, reddantur atque exprimentur. Quamobrem grammatici graeci, quos multo subtilius recentioribus plerisque linguae leges ac rationes explorasse nemo negabit, et ex Aristotelica philosophia et ex Stoicorum doctrina artis suae et summa praecpta et initia ac principia haurire conseruere: nam aut ad decem Aristotelis aut ad quatuor Stoicorum categorias singulas orationis partes revocare studebant, et ex disciplina logica utriusque scholae repetere supremas verborum construendorum et copulandorum leges. Multo minus vero grammatici antiqui Platonem ejusque scholam sectati sunt, quod sane admirabile alicui videatur: nam primus omnium Plato rectiori grammaticae cognitioni fundamenta jecit in *Cratylo*, qui liber etiam nunc minime negligendus est his qui altius has res indagare volunt. Sed non sine causa aliqua factum esse videtur ut, qui de linguarum legibus disputarent, Platoniam philosophiam minus curarent: nam in Peripateticorum et Stoicorum disciplina notiones fixas, certas, stabilitas, et formulas

» Si quis, remissis lepidissimis istis verborum derivationibus, quas non serie sed per joem et ut Heraclitus quosdam denderet Plato instituit, hujus dialogi consilium cognoscere studeat, is inveniet jam indicatam in eo mediam illam et regiam viam, qua grammaticis semper incedendum est. Nam lingua nec simplicis parascae mentis notiones nec sensuum tantum perceptioes exprimi docet, sed cunctas in ea animi actiones operari: vidit quoque plurima quidem in linguis e naturae quadam imitatione exoriri esse, sed etiam, uno et arbitrario loquentium haud parva debere: denique intellexit, jam prima linguae elementa debere aliquid significare. Ad quae omnia si semper recte attentissimus qui de rebus grammaticis scripserunt, minus saepe in caetera via incidissent.

quosdam constantes inveniebant, quas in suum usum adhibere possent, in Platonia vero doctrina omnia his diffidere videbantur, quum in ea notiones non solum fixae, sed etiam motae et quasi fluentes proponerentur, et ostenderetur quomodo vel diversissime notiones inter se nexae essent et commune aliquid vinculum haberent. Sic, quod multos grammaticos a Platonia philosophia abstraxit, id potius eos excitare debebat ut diligentissime eam tractarent.... Sed jam ad Platonem nobis redeundum esse video, qui quamvis, ut solent philosophi, haud raro in verborum originibus et radicibus explicandis sit infelicissimus, multa tamen invenit quae ad altiores grammaticae cognitionem pertinerent.

» Nolumus igitur hic lasus istos persequi, quibus, Platonis exemplum secutus, in etymis indagandis interdum induget: quod enim in nominibus divinis *ἑστίασις, ἑστία, ἄδελφός*, notiones mentis ejusque aeternitatis (*ἀθάνατος*), aeternae essentiae, naturae recenditae atque oculis mortalium occultae invenit, haec in re ingeniosum illum Platonem in *Cratylo* lasum imitatur; neque primus excogitavit istud, quod Apollinis nomen, ex *ἄ* et *πόλις* compositum, pura mentis simplicitatem indicare dicit; tam quod *ἄ* ad *ἄσπερος* refert, et voces *ἄσπερος* et *ἄσπερος*, *ἄσπερος* et *ἄσπερος* etc., inter se cognatas esse putat, vel certe paronomasias aliquas in his comparandis auctoripatur, haec omnia falsum illam, quam Plato docuit, Heracliticorum aliorumque sophistarum artem spirant. — Et omnino, quum multi

ulta de litterarum elementorumque linguae interna vi et significatione somniaverint, minime hae studium, si circumspicere et caute agatur, rejiciendum erit: nam homines dicentes saepe inscili naturali quodam recti verique sensu modo certam aliquam legem sequuntur. Quum ob rem sagacissime quidem nec sine aliqua veri specie de vocabulis *ἴσ* et *ἴσ*, *ἴσ* et *ἴσ*, quae ab origine cognata esse censuit, ita disserit, ut in aeterna mentis, quae sonis sui aliqua imaginem exhibere voluerit, descendere videatur: nam, postquam mens vocabula *ἴσ*, *ἴσ*, formaverit, jam ultra dicit progredi nonluisse, sed, quum se unam esse intellexisset, sono quasi cohibito et temperato enuntiasse istud *ἴσ*, quod tenui magis atque exilliori sono a voce *ἴσ* differt.

» Multo plura de partibus orationis earumque significatione et distributione exhibet. Nam ut ipsius vocabuli tres partes discernendas esse vidit, Elementa individua (*ἄτομα*), Species (*ἴδη*), quas

¹ Voy. I. III, p. 17, 78, 330. — ² Voy. I. III, p. 81. — ³ Voy. I. III, p. 174. — ⁴ Voy. I. III, p. 530. — ⁵ Voy. I. III, p. 560. — ⁶ Voy. I. III, p. 78.

in syllabis posuit, Genus (*γῆναι*)¹, vel totum vocabulum, et litteras et species in se continens, sic etiam rectissime in.cellexit triplicem singularum verborum usum et quasi functionem esse: unumquodque enim verbum primum esse *cocum* (*ἄνθρωπος*), si sonum tantum et elementa ejus species, tam *nomen* (*ὄνομα*), quo rerum notiones significantur, denique *verbum* (*ῥῆμα*), si enuntiatum pars sit. Proximi igitur jam Plotinus rectiorum illam grammaticam distributionem a Reiskio inventam, qui inter Etymologiam et Syntaxin *semasiologiam*, quam dicebat, interposuit. — Singulas orationis partes quam vidisset secundum Aristotelis categorias minus definite discerni, neque *agendi et patiendi* notiones vero inter se essent diverse, denique quod, si Verbum quatuor diversis categoriis, *agendi, patiendi, habendi, situs* attribueretur, praeter necessitatem divideretur quae conjungenda essent, ipse quippe illa rerum genera posuit, quibus verborum genera haud imserito putabat melius posse accommodari. Nam, quum primum *essentia* genus Nominis substantivum assignandum esse intellexisset (quidquid enim substantivum canitatis materia quodammodo et forma constat), notiones illas quae, quum non ad ipsam rei notionem pertinerent, sed factum atque extrinsecus viderentur accessisse, *accidentia* vel *adjuvata* nominari possent, duobus censuit verborum generibus exprimi, quorum unum numerorum, alterum aliorum attributorum definitiones comprehenderet; recte igitur vidit Adjectiva et Nomenclativa, quavis inter se diversa, sub unum commune genus revocanda esse. Tum, quaevisque ad *notam* pertinerent, Verbo indicari existimavit; *loci vero et temporis categoriis* Particulas temporis et loci attribuit; scilicet discrimen istud, quod etiam nunc libri grammaticae servant, Praepositionum et Adverbiorum loci ac temporis, neque ipse neque Aristoteles agnovit: *relationem* denique non eodem semper verborum genere, sed substantivis Genitivo, adjectivis Comparatione indicari sensit, quibus etiam Pronomina correlative, Conjunctiones, Nominum compositiones addere potuit. — Sed ut Plotinus iudicavit, in puris, quas ex se mens gignit, nominibus, categoriis istis nullum locum esse, sed in *ipsis ab essentia tantum motum ejus et statum*, quo eadem simul et diversa esset, cogitatione discerni, si non poterat non intelligere, verborum genera secundum hanc rationem aliter et rectius distribui posse. Nam, quum

¹ Foy. I. III, p. 246-247. — ² Foy. I. III, p. 285-286. — ³ Foy. I. III, p. 191-193. — ⁴ Foy. le livre III des *Genera de l'Art*.

essentia de tota mente, summo et cogitandi et loquendi principio, predicaretur, duplex ex illa ab initio orationis pars exiit, una, quae stans, altera, quae mota atque effluens notiones enuntiantur; *status* igitur notio Substantiva, *motus* Verbo attribueda erat. Quare, quum etiam nunc grammatici in diversas partes discedere solerent, quaerentes utrum a Nominibus Verba an Verba a Nominibus derivanda sint, Plotinus recte vidisse conjecit, jam in primis linguae initis et Verba fuisse et Nomina, quum eadem notiones tum moveri viderentur, tum stare. *Idem vero* (*τοῦτοῦ*) *et diversum* (*ἕτερον*) exprimentum erat reliquis Nominum generibus: nam mera notio *unius et alterius* et ejusvis numeri Numerabilis, mera notio *ejusdem et diversi* Pronominibus, diversa denique notio nam ac rerum proprietates, quibus inter se distinguuntur, Adjectivis enuntiantur. Ultrima igitur et utilissima haec notio nam, quae mens ex se concipit, distributio ad grammaticam melius cognoscendam et disponendam fuit, in qua si quis Particulas loco suo motas aere ferat, cum velimus rectoris, et secundarias has esse orationis partes, quum aut Nominibus ac Verbis aut enuntiativis copulandis tantum inserviant, et Particulas omnes, id quod jam satis fecit rector linguae notitia, aut a Nominibus aut a Verbis aut a Pronominibus originem suam deducere¹.

Neque vero solum in universa grammatica distribuenda, sed etiam in singulis verborum generibus delineandis multa egregie et indicavit et exposuit. *Nomina* enim quum vulgo dicantur esse aut abstracta aut concreta, quae ipsa in collectiva, appellativa, propria discedant, Plotinus paulo aliter distribuenda censuit: nam quum vidisset diversos esse modos et gradus, quibus singuli rerum ordines Unius supremi, quo omnia continentur, partem habent, tria Nominum genera distincti: aliis enim nihil nisi multitudinem aliquid, non certa aliqua notione sed numero minus definito comprehensam (*collectivam*), aliis res quae in loca extrinsece continentur aliquam magnitudinem habent (*quantitativa, materialis*), aliis denique talia quae interna qualem vi atque anima continentur (*animata*), significari censuit, quod ultimum genus demum et genera ac species (*appellativa*), et res singulas (*propria*) comprehendit². Quod si quis ex Plotino quaerret, quomodo non etiam abstracta in hunc suum ordinem recepisset, responderet ille, se hic de rebus sensibilibus tantum dixisse, puras vero notiones, quae abstractae nominantur, aliud esse genus supra illas maxime

¹ Foy. le livre III des *Genera de l'Art*. — ² Foy. I. III, p. 536.