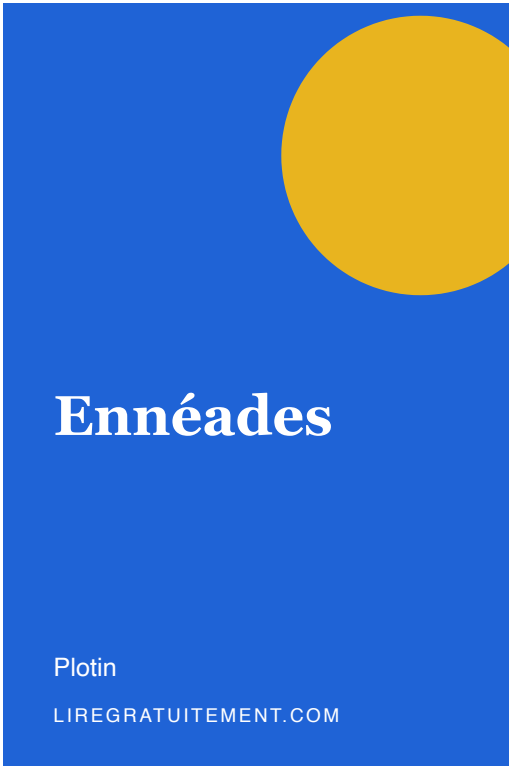


Ennéades (trad. Bouillet)

Plotin

LU AVEC LIREGRATUITEMENT.COM

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

Sommaire de la Vie de Plotin

VIE DE PLOTIN.

(§ I-III) Plotin ne voulait pas donner de détails sur sa famille et sa patrie, par dédain des choses terrestres. Il naquit [à Lycopolis] la treizième année du règne de Septime-Sévère [205 après J.-C.], et mourut de la peste en Campanie, à l'âge de soixante-six ans, ayant auprès de lui un seul de ses disciples, Eustochius, la deuxième année du règne de Claude II [270]. À l'âge de vingt-huit ans, il commença à suivre les leçons d'Ammonius Saccas à Alexandrie, et resta près de lui pendant dix ans [232-242]. Afin de connaître la philosophie des Perses et des Indiens, il accompagna l'empereur Gordien dans son expédition en Mésopotamie ; il se sauva à Antioche après la mort de ce prince ; puis il vint à Rome [244], où il passa dix années à instruire quelques disciples, mais sans rien écrire, pour observer la convention qu'il avait faite avec Hérennius et Origène de tenir secrète la doctrine d'Ammonius. C'est alors qu'Amélius vint fréquenter son école [246].

(IV-VI) Plotin commença à écrire la première année du règne de Gallien [254], et il avait déjà composé vingt et un livres quand Porphyre s'attacha à lui, dans son second voyage à Rome, à l'âge de trente ans, pour demeurer six ans auprès de lui [263-268]. Dans cet intervalle, Plotin écrivit vingt-quatre livres. Il en rédigea cinq autres pendant le séjour de Porphyre en Sicile, et les lui envoya la première année de Claude II [269]. Enfin, peu avant de mourir, il lui fit remettre les quatre derniers qu'il ait composés [270].

(VII-VIII). Les principaux disciples de Plotin furent Gentilianus d'Étrurie, surnommé Amélius, Eustochius d'Alexandrie, Zoticus, Zéthus d'Arabie, Castricius Firmus, qui reçut Plotin à sa campagne près de Minturnes, Sérapion d'Alexandrie, et plusieurs sénateurs, entre autres Rogatianus. Porphyre de Tyr fut le dernier disciple de Plotin. Celui-ci le chargea de revoir ses ouvrages, parce qu'il ne pouvait se relire, par suite de la faiblesse de sa vue, et qu'il négligeait l'orthographe à cause de l'attention exclusive qu'il accordait aux choses intellectuelles.

(IX) Plotin compta aussi quelques femmes au nombre de ses disciples. Enfin, quoiqu'il fût toujours plongé dans la méditation, il sut fort bien surveiller l'éducation et l'administration des biens de plusieurs jeunes gens dont la tutelle lui fut confiée par suite de la confiance qu'il inspirait.

(X-XII) Telle était la supériorité de son âme qu'il ne pouvait être ensorcelé par des opérations magiques ; il avait d'ailleurs pour génie un dieu. Il savait avec une grande perspicacité pénétrer les pensées et le caractère de ceux qui l'entourait. Il jouissait d'une grande considération auprès de l'empereur Gallien, mais une intrigue l'empêcha d'obtenir de lui la reconstruction d'une ville de Campanie qu'il voulait nommer Platonopolis et habiter avec ses disciples.

(XIII-XIV) Plotin ne s'exprimait pas toujours dans un langage correct, mais il parlait avec inspiration, quand il était animé par l'ardeur de la discussion. Il avait un style vigoureux et substantiel. Quant à sa pensée, elle était pleine d'originalité : quoiqu'il fît des emprunts aux Platoniciens, aux Péripatéticiens et aux Stoïciens, il avait un système qui lui était propre ; il suivait surtout les principes d'Ammonius.

(XV-XVI) Il combattit les fausses conséquences que certains rhéteurs voulaient tirer du système de Platon ; il réfuta les erreurs des astrologues ; enfin, il démontra longuement dans ses conférences les absurdités dans lesquelles les Gnostiques tombaient en altérant la doctrine de Platon par des idées orientales, à l'appui desquelles ils composaient des livres apocryphes.

(XVII) Les Grecs prétendaient à tort que Plotin s'était approprié les sentiments de Numénius. Cette erreur a été réfutée par Amélius dans un ouvrage intitulé : De la Différence entre les dogmes de Plotin et ceux de Numénius, ouvrage dont Porphyre cite l'introduction.

(XVIII-XXI) Bien éloigné de l'arrogance et de la vanité des sophistes, Plotin cherchait plutôt à faire bien comprendre sa doctrine à ses disciples qu'à les convaincre par une discussion en règle. L'originalité et la profondeur de la doctrine exposée dans ses écrits les faisaient fort estimer de Longin, quoique ce grand critique n'en trouvât pas le style correct, comme l'attestent la Lettre adressée par lui à Porphyre, et le Début de son traité De la Fin, où Plotin est déclaré supérieur à tous les philosophes de son siècle.

(XXII-XXIII) La sainteté de Plotin et la divinité de son génie ont été proclamées par un oracle d'Apollon. D'après cet oracle, que Porphyre commente [et dont il paraît être lui-même l'auteur], Plotin, après avoir joui plusieurs fois pendant sa vie de la vision du Dieu suprême, est allé rejoindre le chœur des bienheureux, parmi lesquels Pythagore, Platon, etc., jouissent d'une éternelle félicité.

(XXIV) Porphyre explique d'après quels principes il a revu et classé en six Ennéades tous les écrits de Plotin. Il annonce à la fin de la vie de notre auteur des commentaires, des arguments et des sommaires [travaux dont nous n'avons plus que des débris dans les Principes de la théorie des intelligibles, Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (Aphormai pros ta noêta)].

Sommaires de la première Ennéade

PREMIÈRE ENNÉADE.

La première Ennéade contient tous les écrits de Plotin qui traitent de la Morale. Ces écrits se rapportent tous à une pensée commune, purification de l'âme ou séparation de l'âme et du corps. Or, pour enseigner à séparer l'âme du corps, il faut résoudre les questions suivantes :

1. Quelle partie de l'âme est séparable du corps, pendant cette vie ? Quelle partie de l'âme ne l'est pas ? — Livre i.

2. Comment peut-on séparer l'âme du corps par la vertu, la philosophie, l'amour du beau ? — Livres ii, iii, iv.

3. En quoi consiste le Bonheur auquel nous conduit la Séparation de l'âme et du corps ? — Livre v et vi.

4. Qu'est le Bien absolu, auquel nous ne pouvons nous unir que par la Séparation de l'âme et du corps ? — Livre vii.

5. Qu'est-ce que le Mal absolu ? Comment la Descente de l'âme dans le corps est-elle un mal relatif ? — Livre viii.

6. Pourquoi le Suicide ne peut-il amener la Séparation complète de l'âme et du corps ? — Livre ix.

LIVRE PREMIER.

QU'EST-CE QUE L'ANIMAL ? QU'EST-CE QUE L'HOMME ?

Dans ce livre, Plotin s'est proposé de résoudre une question qui est énoncée dans le livre iii de l'Ennéade II (§ 16, p. 187) : Quelle est la partie de l'âme est séparable du corps pendant cette vie ? Quelle partie ne l'est pas ? question qu'il transforme en celle-ci : Qu'est-ce que l'animal ? Qu'est-ce que l'homme ?

Pour la traiter, il analyse toutes les facultés qui constituent la nature humaine, et, d'après les caractères qui les distinguent, il les rapporte à trois principes essentiellement différents : l'Intelligence, qui est toujours séparée du corps ; l'Âme raisonnable, qui est séparable du corps, et l'Âme irraisonnable, qui en est inséparable pendant la vie. À l'exposition de cette théorie se trouve joint nécessairement un résumé succinct de tout le système dont elle n'est qu'un corollaire.

Ce livre se divise en deux parties : dans la première (I-VI), Plotin discute les diverses hypothèses qui ont été faites sur le sujet qu'il traite, et il examine les idées exposées par Aristote dans le traité De l'Âme ; dans la deuxième (VII-XIII), il explique sa propre doctrine.

(§ I) Pour déterminer ce que c'est que l'animal, ce que c'est que l'homme, il faut déterminer à quels principes appartiennent : 1 les passions et les sensations : 2 l'opinion et le raisonnement ; 3 la pensée intuitive. On doit aussi déterminer quel est le principe qui pose ces questions et qui en donne la solution.

(II) Les passions et les sensations n'appartiennent : 1 ni à l'âme pure, parce que, possédant par elle-même une activité innée, l'âme pure est impassible ; 2 (III-V) ni au composé de l'âme raisonnable et du corps organisé, parce que, si l'âme raisonnable est avec le corps dans le même rapport que l'artisan avec son instrument ou que le pilote avec le navire, les passions ne peuvent passer du corps dans l'âme raisonnable, qui en est la forme séparable, et qui, par conséquent, tout en étant présente au corps, y demeure impassible comme l'est la lumière répandue dans l'air, en sorte qu'elle n'éprouve pas les mêmes passions que le corps, ni des passions analogues ; 3 (VI) ni au corps organisé seul, si l'on admet que les facultés qui s'y rapportent ne ressentent pas ses passions.

(VII) Le seul moyen de résoudre les difficultés précédentes, c'est de reconnaître qu'il y a dans l'âme humaine trois parties, l'âme irraisonnable, l'Âme raisonnable et l'Intelligence.

1 Âme irraisonnable. — Pour expliquer la communication de l'âme raisonnable, qui est impassible, avec le corps organisé, qui pâtit, il faut admettre que de l'âme raisonnable émane une puissance inférieure, l'âme irraisonnable : par sa présence dans le corps organisé, l'Âme irraisonnable constitue l'animal ; c'est à elle qu'appartiennent les passions ainsi que les sensations.

Il y a d'ailleurs dans la sensation deux éléments : la sensation extérieure ou passion, qui résulte de l'impression faite par l'objet extérieur sur l'organe, et qui appartient à l'âme irraisonnable ; la sensation intérieure, qui est la perception de la passion, de la représentation sensible, et qui appartient à l'âme raisonnable.

2 Âme raisonnable. — La sensation intérieure, l'imagination intellectuelle, l'opinion et la raison discursive, sont les facultés de l'Âme raisonnable et constituent essentiellement l'Homme.

3 Intelligence. — La pensée intuitive appartient à l'Intelligence, à laquelle la raison discursive emprunte ses principes.

(VIII) Considéré dans ses rapports avec les trois hypostases divines (Dieu en l'Un, l'Intelligence suprême, et l'Âme universelle), l'homme, par l'unité qui fait le fond de son être, se rattache à Dieu, à l'Un, qui plane sur le monde intelligible ; par son intelligence, il entre en rapport avec l'Intelligence suprême dont il tient ses idées ; par l'essence de son âme, qui est tout à la fois indivisible et divisible (indivisible, en tant qu'elle est âme raisonnable ; divisible, en tant qu'elle est âme irraisonnable, en rapport avec les organes), il participe à l'essence de l'Âme universelle, qui est elle-même tout à la fois indivisible et divisible (indivisible, en ce qu'elle est une dans l'univers et qu'elle reste en elle-même tout en répandant partout la vie ; divisible, en ce qu'elle est la Puissance naturelle et génératrice, de laquelle procèdent les âmes sensitives et végétatives ou raisons séminales qui animent tous les corps vivants).

(IX) Considérée en elle-même, l'âme humaine est impeccable et infaillible ; si elle pèche ou si elle se trompe, c'est qu'elle cède aux passions et aux appétits de la nature animale ou qu'elle est égarée par l'imagination sensible. Le caractère des faits qui se rapportent à la nature animale est de ne pouvoir se produire sans les organes ; le caractère des faits propres à l'âme est de n'avoir pas besoin du corps pour se produire. La faculté essentielle et constitutive de l'âme, la raison discursive, est indépendante des passions : d'un côté elle perçoit les représentations sensibles, de

l'autre elle s'exerce sur les pensées intuitives. (X) Nous désigne deux choses, ou l'âme avec la partie animale qu'elle illumine, ou la partie supérieure, l'homme, qui possède les vertus intellectuelles. (XI) Les facultés qui appartiennent à la nature animale s'exercent dans l'enfance, mais l'intelligence illumine alors rarement l'âme humaine, parce qu'il faut réfléchir à ce qu'on possède en soi pour le faire passer de la puissance à l'acte.

Quant au principe qui anime la bête, c'est, ou la partie sensitive et végétative d'une âme humaine qui a péché (partie qui est seule présente dans le corps de la bête), ou une raison séminale qui procède de l'Âme universelle.

(XII) Si l'âme humaine pèche et en est punie en passant dans de nouveaux corps, c'est qu'au lieu de rester pure, elle est descendue dans un corps, et qu'elle a incliné vers lui en y produisant une image d'elle-même, image qui est l'âme irraisonnable ou nature animale. Elle ne possède plus alors que la vertu active tandis qu'en se tournant vers le monde intelligible elle possède la vertu contemplative, condition essentielle du bonheur.

(XIII) Le principe qui examine et résout toutes les questions précédentes, c'est le principe que nous appelons Nous, c'est-à-dire l'âme, qui se considère elle-même par la réflexion.

Quant à l'intelligence, elle est nôtre en ce sens que l'âme est intelligente ; mais la vie intellectuelle est pour nous une vie supérieure.

LIVRE DEUXIÈME.

DES VERTUS.

Dans ce livre, Plotin a pour but d'expliquer comment nous devenons semblables à Dieu par la vertu, dont il distingue quatre espèces : vertus civiles, vertus purificatives, vertus de l'âme purifiée, vertus exemplaires.

(§ I-II) Nous devenons semblables à Dieu par la vertu, quoique Dieu ne possède pas lui-même la vertu. On ne saurait en effet lui attribuer la première espèce de vertus, les vertus civiles : la prudence, qui se rapporte à la partie raisonnable de notre être, le courage, qui se rapporte à la partie irascible, la tempérance, qui est l'accord de la partie concupiscible et de la raison, la justice, qui consiste dans accomplissement par toutes ces facultés de la fonction propre à chacune d'elles. Cependant ces vertus nous rendent semblables à Dieu parce que, réglant nos appétits et nous délivrant des fausses opinions, elles donnent une mesure à notre âme comme une forme à une matière, et nous font participer ainsi à l'essence intelligible.

(III) Nous nous rapprochons encore plus de Dieu par la deuxième espèce de vertus, les vertus purificatives : la prudence, par laquelle l'âme pense par elle-même au lieu d'opiner avec le corps, la tempérance, par laquelle elle cesse de partager les passions du corps, le courage, par lequel elle ne craint pas d'être séparée du corps, et la justice, par laquelle l'intelligence commande et est obéie. Ces vertus rendent l'âme semblable à Dieu, parce qu'elles lui permettent d'être impassible et de penser les choses intelligibles.

(IV-VI) Quand l'âme est purifiée, il faut la tourner vers Dieu ; par cette conversion, l'âme éclaircit les idées qu'elle a en elle-même des objets intelligibles. En même temps, elle se sépare du corps, en réprimant ses passions et en n'accordant à ses besoins

que ce qui leur est strictement nécessaire. Dans cet état, elle possède les vertus de l'âme purifiée : la prudence, qui est la contemplation des essences intelligibles, la justice, qui consiste à diriger l'action de l'âme vers l'intelligence, la tempérance, qui est la conversion intime de l'âme vers l'intelligence, le courage, qui est l'impassibilité par laquelle l'âme devient semblable à ce qu'elle contemple.

(VII) Les vertus ont dans l'âme le même enchaînement qu'ont entre eux dans l'intelligence les types supérieurs à la vertu (les vertus exemplaires) : pour l'intelligence, la pensée est la prudence, la conversion vers soi-même est la tempérance, l'accomplissement de sa fonction propre est la justice, et la persévérance à rester en soi-même est le courage.

Quiconque possède les vertus de l'ordre supérieur possède nécessairement en puissance celles de l'ordre inférieur. Mais celui qui possède les inférieures ne possède pas nécessairement les supérieures.

C'est à la prudence qu'il appartient d'examiner la nature et les rapports des vertus.

L'homme vertueux ne se contentera pas de pratiquer les vertus civiles ; il aspirera à la vie divine, en prenant pour modèle l'Intelligence suprême qui contient les types des vertus.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA DIALECTIQUE

OU DES MOYENS D'ÉLEVER L'ÂME AU MONDE INTELLIGIBLE.

L'objet de ce livre est d'exposer par quelle méthode peut s'opérer le retour de l'âme au monde intelligible.

(§ I) Celui qu'on veut élever au monde intelligible doit, lors de la première génération, être descendu ici-bas pour former un Musicien, un Amant ou un Philosophe.

Le Musicien est sensible à la beauté de la voix et des accords. Il est nécessaire de lui apprendre à distinguer, dans les rhythmes et les chants qui le charment, la matière de la forme, les simples sons de l'harmonie intelligible, dont la conception le conduira, avec l'aide du raisonnement, à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement.

(II) L'Amant a quelque réminiscence du beau. On lui enseignera à ne pas se contenter d'admirer un seul corps, à reconnaître la beauté dans tous les corps où elle se trouve, à la distinguer même dans les arts, les sciences et les vertus ; puis des vertus on l'élèvera à l'Intelligence et à l'Être.

(III) Quant au Philosophe, il suffit de lui indiquer la route à suivre pour s'élever au monde intelligible : on lui enseignera d'abord les Mathématiques, puis la Dialectique.

(IV-V) La Dialectique est la science qui étudie l'être véritable et le non-être, le bien et son contraire. Au moyen de la méthode platonicienne, elle discerne les idées, définit les objets, s'élève aux premiers genres des êtres, descend des principes aux conséquences ou remonte des conséquences aux principes. Elle est fort supérieure à la Logique qui ne traite que des propositions et des arguments. Tirant ses principes de l'intelligence, elle saisit par intuition l'être réel en même temps que l'idée, et ne s'occupe qu'accidentellement de l'erreur ainsi que du sophisme.

(VI) La Dialectique est la partie la plus éminente de la Philosophie. La Physique a besoin de son secours et la Morale lui emprunte ses principes. Sans la sagesse, que donne la Dialectique, on ne saurait s'élever des vertus inférieures aux vertus parfaites.

LIVRE QUATRIÈME.

DU BONHEUR.

(§ I) Les définitions qu'ont données du bonheur les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Cyrénaïques et les Épicuriens ne sauraient satisfaire la raison : car, si le bien-vivre consiste soit dans l'accomplissement de sa fin propre, soit dans une vie conforme à la nature, soit dans le bien-être, soit dans l'ataraxie (l'imperturbabilité), on est obligé d'admettre que les animaux, que les plantes mêmes peuvent bien vivre.

(II) Quand on distingue le bonheur de la vie en général, qu'on le regarde comme supérieur à la vie végétative et même à la vie sensitive, qu'on le place dans la vie raisonnable (comme le fait Aristote), il reste encore à dire pourquoi on accorde la prééminence à la vie raisonnable, à expliquer si on estime la raison pour elle-même ou seulement pour les objets qu'elle peut nous procurer afin de satisfaire les premiers besoins de la nature : car ce n'est pas dans la contemplation des objets sensibles que consistent l'essence et la perfection de la raison.

(III-IV) Le bonheur appartient à l'être vivant ; mais il n'appartient pas à tous les êtres vivants. Le bonheur consiste dans la vie parfaite, véritable et réelle, qui est la vie intellectuelle. Tout homme possède cette vie, soit en puissance, soit en acte. Dès qu'il la possède en acte, il est heureux : car il a son bien en lui-même ;

il n'a plus rien à désirer ; aucune affliction ne peut atteindre la partie intérieure de son être, et la possession des objets propres à satisfaire les besoins du corps n'intéresse point l'homme véritable.

(V-VI) Il n'est point nécessaire (comme le croit Aristote) d'ajouter à la vie parfaite les biens extérieurs, la santé, la richesse, etc. Le bonheur consiste dans la possession du véritable bien, abstraction faite de ses accessoires. Les objets propres à satisfaire nos besoins, la santé, la richesse, etc., sont des choses nécessaires plutôt que des biens, et ils ne doivent pas être comptés au nombre des éléments de notre fin.

(VII-X) S'il arrive à l'homme vertueux quelque accident contre sa volonté, comme la perte d'un fils, la ruine de sa patrie, etc., son bonheur n'en est pas altéré. Un pareil homme ne se laisse pas affliger par les douleurs des autres, ni effrayer par la crainte de ce qui peut arriver. Quant à ses propres souffrances, il les supporte avec une âme inébranlable et impassible, ou bien il s'y soustrait par la mort. Dans quelque état qu'il se trouve, il est heureux tant qu'il continue d'être vertueux. La perte même de la raison n'anéantit pas le bonheur, si elle n'empêche pas de posséder la sagesse en acte, d'exercer l'activité du principe intellectuel. Cette activité peut s'exercer sans être sentie : la conscience implique la réflexion ; mais la réflexion est si peu nécessaire à la pensée qu'elle semble au contraire en affaiblir l'énergie.

(XI-XII) La volonté de l'homme vertueux a pour seul but la conversion de l'âme vers elle-même, abstraction faite des objets extérieurs. Son plaisir consiste dans une douce sérénité. Ses actions peuvent varier avec les vicissitudes de la fortune, mais ne

sauraient être entravées par elle, parce que rien ne peut enlever à l'intelligence la contemplation du Bien.

(XIV-XV) Le bonheur est le privilége de l'âme raisonnable. Il est donc indépendant de toutes les choses qui n'agissent que sur le corps ou sur l'âme irraisonnable, qui ne se rapportent ni à la sagesse, ni à la vertu, ni à la contemplation du Bien. Le sage doit être impassible, sans cependant rester étranger à l'amitié.

(XVI) Le bonheur n'est donc point placé dans la vie du vulgaire. Pour devenir sage et heureux, il faut, comme le dit Platon, quitter la terre pour s'élever au Bien et tâcher de lui devenir semblable.

LIVRE CINQUIÈME.

LE BONHEUR S'ACCROÎT-IL AVEC LE TEMPS ?

Ce livre est le complément du précédent. L'auteur y pose et y résout dix questions qui sont destinées à éclaircir quelques-uns des points traités dans le livre iv.

(§ I) Le bonheur ne s'accroît pas avec le temps parce qu'il consiste dans le présent, c'est-à-dire dans la contemplation de l'intelligible, contemplation qui n'admet point la distinction du passé et du futur. (II-IV) Il ne faut donc point placer le bonheur dans la satisfaction du désir de vivre et d'agir, ni croire que c'est un avantage de contempler plus longtemps le même spectacle ou de jouir plus longtemps du plaisir que procure cette contemplation. (V-VI) La durée n'influe sur le bonheur et sur le malheur qu'autant qu'elle permet de faire un progrès dans la vertu ou qu'elle accroît la gravité du mal dont on souffre.

(VII-X) On ne pent appliquer au bonheur lea divisions du temps, parce que le bonheur consiste dans la vie intellectuelle, dont l'essence est l'éternité, c'est-à-dire un présent perpétuel. Il en résulte que le souvenir d'actes vertueux ne saurait influer sur notre condition. En effet, le bonheur ne dépend pas des belles actions, mais des dispositions de l'âme, de sa sagesse et de la concentration de son activité en elle-même.

LIVRE SIXIÈME.

DU BEAU.

Le but de ce livre est de montrer comment, par la vue du Beau, on peut, en purifiant l'âme et en la séparant du corps, s'élever du monde sensible au monde intelligible et contempler le Bien, qui est le principe du Beau.

(§ I-III) La beauté ne consiste pas dans la proportion ni dans la symétrie, comme l'enseignent les Stoïciens, mais dans l'idée, la forme ou la raison. Un corps est beau quand il participe à une idée, quand il reçoit du monde intelligible une forme et une raison, quand les parties qui le composent sont ramenées à l'unité. À l'aspect de ce corps, l'âme reconnaît l'image visible de la forme invisible qu'elle porte en elle-même, et elle éprouve un sentiment de sympathie pour la beauté qui frappe ses sens.

(IV-VI) Au-dessus des objets sensibles, qui ne sont beaux que par participation, existent les objets intelligibles, qui sont beaux par eux-mêmes : telles sont la vertu et la science, dont la contemplation inspire des sentiments d'amour et d'admiration. C'est que, par le vice et l'ignorance, l'âme s'éloigne de son essence et tombe dans la fange de la matière, tandis que, par la vertu et la

science, elle se purifie des souillures qu'elle avait contractées dans son alliance avec le corps, et elle s'élève à l'intelligence divine, de laquelle elle tient toute sa beauté.

(VII-IX) En examinant à quel principe chaque être doit la forme qui constitue sa beauté, on remonte du corps à l'âme, de l'âme à l'Intelligence divine, et de l'Intelligence divine au Bien. En effet, c'est au Bien que tout aspire, c'est du Bien que tout dépend, que tout tient la vie et la pensée ; c'est lui qui, tout en demeurant immobile en lui-même, fait participer à sa perfection les êtres qui le contemplent. Pour avoir l'intuition de cette Beauté ineffable, auprès de laquelle tous les biens de la terre ne sont rien, il faut détourner nos regards des choses sensibles, qui n'offrent que de pâles images des essences intelligibles, et retourner dans la région qu'habite notre Père. Pour atteindre ce but, nous devons rentrer en nous-mêmes, purifier notre âme par la vertu et l'orner par la science ; puis, après avoir rendu notre âme semblable à l'objet qu'elle aspire à contempler, nous élever à l'Intelligence divine, en qui résident les idées ou formes intelligibles : alors, au-dessus de l'Intelligence divine, nous rencontrerons le Bien, qui fait rayonner autour de lui la souveraine Beauté.

LIVRE SEPTIÈME.

DU PREMIER BIEN ET DES AUTRES BIENS.

(§ I) Le premier bien est la vie ; le second, la vie intellectuelle. Au-dessus de ces deux espèces de biens, il y a le Bien absolu, qui est supérieur à l'action et à la pensée. Le Bien a pour essence la permanence : tout dépend de lui, tout aspire à lui, mais lui-même reste dans le repos, ne regarde ni ne désire aucune autre chose, parce qu'il ne dépend de rien.

(II) Toutes les autres choses se rapportent au Bien par l'Âme et par l'Intelligence. Ce qui est inanimé se rapporte à l'Âme, en reçoit l'être et la forme, et participe ainsi à l'unité. L'Âme, à son tour, reçoit sa forme de l'Intelligence, en tournant vers elle ses regards. Enfin, l'Intelligence reçoit elle-même sa forme du Bien qu'elle contemple.

(III) Il en résulte que l'existence n'est un bien qu'autant qu'elle se lie à l'exercice de l'intelligence. Or l'exercice de l'intelligence suppose la séparation de l'âme et du corps, soit par la philosophie, soit par la mort.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DES MAUX.

(I) Le Mal absolu, étant la négation de l'Être et de la Forme, ne peut être connu directement par lui-même. On ne peut le concevoir qu'indirectement, en se le représentant comme le contraire du Bien : d'où suit que pour déterminer la nature du Mal, il faut d'abord déterminer celle du Bien.

(II) Le Bien est le principe duquel tout dépend et auquel tout aspire ; il est complet et n'a besoin de rien. De lui procède l'Intelligence suprême, dans laquelle le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée ne font qu'une seule et même chose. De l'Intelligence suprême procède l'Âme universelle qui la contemple. Ces trois hypostases sont complétement étrangères au Mal.

(III-V) Le Mal en soi est le non-être relatif, c'est-à-dire l'image trompeuse de l'être véritable, et l'infini en soi, c'est-à-dire le sujet de toute forme. Il est donc la même chose que la matière. Le mal relatif est la nature du corps, en tant qu'elle participe de la ma-

tière. Il en résulte que, par son union avec le corps, la partie irraisonnable de l'âme se trouve sujette à l'indétermination, c'est-à-dire aux vices, aux passions, aux fausses opinions. Les maux de l'âme ont pour cause, comme les maladies du corps, un excès ou un défaut.

(VII-VIII) L'existence du Mal est nécessaire pour plusieurs raisons : 1° il faut que le Bien ait son contraire ; 2° la Matière concourt à la constitution du monde, dont la nature est mêlée d'intelligence et de nécessité (parce que chaque objet est composé de forme et de matière) ; 3° enfin, comme le Bien engendre, et que, les êtres engendrés étant toujours inférieurs aux principes générateurs, la puissance divine s'affaiblit graduellement dans la série de ses émanations successives, il y a un dernier degré de l'être au delà duquel rien ne peut plus être engendré ; ce dernier degré de l'être est la Matière ou le Mal.

Du Mal absolu dérive le mal relatif, le vice. Il a pour cause l'influence que le corps exerce sur l'âme.

(IX) Quant à la connaissance que nous avons du mal, elle suppose une espèce d'abstraction. Nous connaissons le vice en considérant ce qui manque pour constituer la vertu. Nous concevons le Mal absolu en faisant abstraction de toute forme pour nous représenter la matière. Dans ces deux cas, l'âme devient elle-même informe et ténébreuse, parce qu'il doit y avoir analogie entre le sujet qui connaît et le sujet qui est connu.

(X-XI) La matière est mauvaise, parce qu'elle n'a pas de qualité. Cependant elle n'est pas la privation, parce qu'elle n'est pas une pure négation, mais seulement le dernier degré de l'être.

(XII-XIV) Le mal de l'âme n'est pas la privation absolue du bien, mais un simple défaut, qui consiste dans une possession incomplète du bien. La cause de ce défaut est l'union de l'âme avec le corps, union qui entrave les opérations de la raison et de laquelle naissent les vices. Placée entre l'intelligence et la matière, l'âme peut se tourner vers la première ou incliner vers la seconde. Si elle descend dans la matière pour y exercer sa puissance génératrice, elle expose ses facultés à être affaiblies et obscurcies jusqu'au moment où elle opère son retour dans le monde intelligible.

(XV) En résumé, le Mal absolu est le contraire du Bien absolu. Entre eux se trouve placée la nature mélangée de bien et de mal : c'est l'état de l'âme quand elle incline vers le corps et qu'elle en partage les passions ; elle ne s'en affranchit qu'en s'élevant au monde intelligible et en y restant solidement édifiée.

LIVRE NEUVIÈME.

DU SUICIDE.

Il ne faut pas séparer violemment l'âme du corps, mais attendre que les liens qui les unissent se rompent naturellement. Si par un acte illicite, on arrache l'âme du corps, elle conservera quelque chose du principe passif auquel elle était unie, et elle sera obligée de passer dans un nouveau corps.

D'ailleurs si le rang qu'on doit occuper là-haut dépend de l'état dans lequel on se trouve en quittant la terre, il ne faut pas sortir de la vie quand on peut encore faire des progrès.

Sommaires de la deuxième Ennéade

DEUXIÈME ENNÉADE.

Les livres qui composent la deuxième Ennéade se rapportent, dit Porphyre, à la Physique, c'est-à-dire au Monde et aux choses qu'il embrasse. Ils sont liés entre eux moins étroitement que les livres qui forment la première ; cependant on peut les diviser en deux groupes d'après les considérations suivantes :

I. Les éléments des êtres célestes sont la matière et la forme, par la nature desquelles Plotin explique la perpétuité, le mouvement circulaire et l'influence du ciel et des astres (livres i, ii, iii).

II. Les éléments des êtres contenus dans la région sublunaire sont également la matière et la forme : la matière est la puissance de devenir toutes choses, et la forme est l'acte et la qualité. Leur étude est l'objet des livres iv, v, vi, vii.

Quant au livre viii (De la Vue), on peut le regarder comme une application des idées de Plotin sur la forme.

Enfin, les théories développées dans les livres précédents sont réunies et appliquées dans le livre ix, où, pour réfuter les Gnostiques qui enseignaient que le Démiurge est mauvais ainsi que le monde même, Plotin résume sa propre doctrine sur l'Âme universelle, la matière et la création.

LIVRE PREMIER.

DU CIEL.

(§ I-II) Le monde, être corporel, a toujours existé et existera toujours. Chez les animaux, l'espèce seule est perpétuelle, tandis

que les individus meurent ; le monde, au contraire, possède à la fois la perpétuité de la forme spécifique et celle de l'individualité. C'est qu'il joint à une Âme parfaite un corps que sa constitution naturelle rend apte à l'immortalité.

(III-V) Quelles que soient les transformations que subissent les éléments contenus dans le monde, rien ne s'écoule hors de lui. Si l'on considère en particulier le feu, qui constitue l'élément principal du ciel, on voit qu'il demeure dans la région céleste, où il se trouve placé par sa nature, et qu'il se meut circulairement. En outre, il est contenu par l'Âme universelle, qui administre le monde avec une admirable puissance et qui doit le faire subsister toujours. Si les choses d'ici-bas n'ont pas la même durée que les astres, c'est qu'elles sont composées d'éléments moins parfois, et qu'elles sont gouvernées par la partie inférieure de l'Âme universelle (par la Nature ou Puissance génératrice), tandis que les choses célestes sont gouvernées par sa partie supérieure (par la Puissance principale de l'Âme universelle).

(VI-VIII) En examinant la nature des quatre éléments, on trouve que le ciel et les astres doivent être composés de feu, tandis que l'air, la terre et l'eau ne peuvent subsister que dans la région sublunaire. Il en résulte que le ciel et les astres ont des corps immortels, parce qu'ils ont pour matière un feu incorruptible, et qu'ils reçoivent leur forme de l'Ame universelle qui leur imprime un mouvement circulaire dans une région parfaitement pure.

LIVRE II.

DU MOUVEMENT DU CIEL.

(§ I-III) Le mouvement circulaire du ciel est l'image du retour sur soi-même qui constitue la réflexion. Il résulte à la fois de la nature de l'Âme et de celle du corps : le mouvement propre à l'Âme, c'est de contenir ; le mouvement propre au corps, c'est de se transporter en ligne droite ; de ces deux mouvements combinés résulte le mouvement circulaire, dans lequel il y a tout à la fois translation et permanence, et qui est en harmonie parfaite avec la nature du feu céleste.

Le mouvement circulaire du ciel est aussi une conséquence de la nature des trois hypostases. On peut se représenter le Bien comme un centre, parce qu'il est le principe duquel tout dépend et auquel tout aspire ; l'Intelligence, comme un cercle immobile, parce qu'elle possède et embrasse le Bien immédiatement ; l'Âme, comme un cercle mobile, mû par le désir, parce qu'elle aspire m Bien qui est placé au-dessus de l'Intelligence. La sphère céleste, possédant l'Âme, qui aspire ainsi au Bien, aspire elle-même, comme le peut un corps, au principe hors duquel elle est, c'est-à-dire cherche à s'étendre autour de lui pour le posséder partout, par conséquent tourne et se meut circulairement. Le mouvement circulaire, qui implique à la fois translation et permanence, est l'image du mouvement de l'Intelligence qui se replie sur elle-même.

Le pneuma (esprit éthéré), qui entoure notre âme, a un mouvement circulaire comme le ciel ; mais ce mouvement est entravé par notre corps. Quand notre âme obéit à l'influence du désir et de l'amour, elle se meut elle-même, et, par une réaction naturelle, elle produit un mouvement dans le corps auquel elle est unie.

LIVRE III.

DE L'INFLUENCE DES ASTRES.

(§ I) Il est des hommes qui prétendent que les astres ne se bornent pas à annoncer les événements, mais que leur influence produit tout. Selon eux, pour expliquer tout ce qui arrive à un individu, il suffit de considérer dans le ciel cinq choses : les maisons, les signes du zodiaque, les planètes, les aspects et les étoiles.

(§ II-VII) Si les astres sont inanimés, ils ne peuvent exercer qu'une influence physique, par exemple, produire de la chaleur ou du froid. S'ils sont animés, ils doivent, en vertu de leur nature divine, ne pas nuire aux hommes qui n'ont rien fait pour s'attirer leur colère ; ils doivent encore, toujours en vertu de leur nature divine, n'éprouver aucune modification dans leur manière d'être par l'effet des aspects et des maisons. Les raisonnements que les astrologues font à ce sujet impliquent des contradictions étranges et conduisent à attribuer aux dieux les plus indignes passions.

En considérant l'Univers dans son ensemble, on voit qu'il constitue un vaste organisme, que tous les êtres sont des parties de ce Tout, et, par la sympathie qui les unit les uns aux autres, y constituent une harmonie unique. Les astres sont, comme tout le reste, subordonnés à la Puissance de l'Âme universelle qui gouverne l'Univers. En même temps qu'ils concourent par leur mouvement à la conservation de l'Univers, ils y remplissent un autre rôle : par les figures qu'ils forment, ils annoncent les événements en vertu des lois de l'analogie. La raison en est que, l'Univers étant un animal un et multiple, tout y est coordonné, tout conspire à un but unique ; par conséquent, en vertu de cette liaison naturelle, chaque chose est signe d'une autre.

(VIII-X) L'Univers étant un animal un suppose un principe unique. Ce principe unique est l'Âme universelle qui fait régner dans l'univers l'ordre et la justice : l'ordre, parce qu'elle donne à chaque être un rôle conforme à sa nature ; la justice, parce qu'elle punit ou récompense les hommes par les conséquences naturelles de leurs actions. En effet, nous renfermons en nous deux puissances différentes, l'âme raisonnable et l'âme irraisonnable. Quand nous développons les facultés de l'âme raisonnable qui nous constitue essentiellement, alors nous nous affranchissons des passions par la vertu, nous nous élevons au monde intelligible par la contemplation, et nous sommes véritablement libres. Quand, au contraire, nous exerçons les facultés de l'âme irraisonnable plus que l'intelligence et la raison, alors nous nous égarons dans le monde sensible et nous sommes soumis à la fatalité, c'est-à-dire à l'action qu'exercent sur nous les circonstances extérieures, par conséquent, à l'influence des astres ; dans ce cas, nous partageons les passions du corps.

(XI-XII) Les maux que l'on voit ici-bas ne proviennent pas de la volonté des astres ; ils ont des causes diverses, telles que l'action des êtres les uns sur les autres, la résistance de la matière à la forme, etc. La génération de l'homme ne s'explique pas non plus par l'influence seule des astres ; il faut y tenir compte du rôle des parents, des circonstances extérieures, de l'action de l'Âme universelle.

(XIII-XVI) Si l'on veut remonter au principe général de toutes les choses qui arrivent ici-bas, il faut dire : L'Âme gouverne l'Univers par la Raison, comme chaque animal est gouverné par la raison séminale qui façonne ses organes et les met en harmonie avec le tout dont ils sont des parties. Les raisons séminales de

tous les êtres étant contenues dans la Raison totale de l'univers, il en résulte que tous les êtres sont à la fois coordonnés entre eux, parce qu'ils forment par leur concours la vie totale de l'univers, et subordonnés les uns aux autres, parce qu'ils occupent un rang plus ou moins élevé selon qu'ils sont animés ou inanimés, raisonnables ou irraisonnables. La richesse et la pauvreté, la beauté et la laideur, etc., proviennent du concours des circonstances extérieures et des causes morales. C'est sous ce rapport que l'homme est soumis à la fatalité ; il s'en affranchit, quand il exerce les facultés qui le constituent essentiellement. Pour bien comprendre ce point, il faut résoudre les questions suivantes : 1° Qu'est-ce que séparer l'âme du corps ? 2° qu'est-ce que l'Animal ? qu'est-ce que l'Homme ? Elles seront discutées ailleurs.

Le rôle que la puissance de l'Âme joue dans l'univers donne lieu à plusieurs questions. On peut les résoudre par le développement du principe suivant : L'Âme gouverne l'univers par la Raison. 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 gouverner l'univers par la Raison c'est, pour l'Âme, faire arriver à l'existence et développer successivement dans le monde sensible toutes les raisons séminales contenues 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 raisons séminales qui, en façonnant la matière, constituent tous les êtres vivants. De là vient que toutes choses forment un ensemble harmonieux, et que même ce qui est moins bon concourt à la perfection de l'univers.

(XVII-XVIII) L'Âme universelle comprend deux parties analogues aux deux parties de l'âme humaine : ce sont la Puissance principale de l'Âme et la Puissance naturelle et génératrice. La Puissance principale de l'Âme contemple l'Intelligence divine et conçoit ainsi les idées ou formes pures dont l'ensemble constitue le monde intelligible. 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 ; elle transmet ces raisons à la matière, et donne ainsi naissance à tous les êtres. Il en résulte que le monde sensible est fait à la ressemblance du monde intelligible, et que c'est une image qui se forme perpétuellement.

LIVRE IV.

DE LA MATIÈRE.

(§ I) Les philosophes s'accordent à définir la matière la substance, le sujet, le réceptacle des formes. Mais les uns [les Stoïciens] regardent la matière comme un corps sans qualité ; les autres [les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens] la croient incorporelle ; quelques-uns de ces derniers en distinguent deux espèces, la substance des corps ou matière sensible, et la substance des formes incorporelles ou matière intelligible.

De la matière intelligible. — (II-V) L'existence de la matière intelligible soulève plusieurs difficultés : il semble qu'il ne saurait y avoir dans le monde intelligible rien d'informe ni de composé. Pour répondre à ces objections, il suffit de remarquer qu'appliqués aux êtres intelligibles les termes d'informe et de composé n'ont qu'une valeur relative : par exemple, l'âme n'est informe que par rapport à l'intelligence qui la détermine. En outre, la ma-

tière intelligible est immuable et toujours unie à une forme. Pour expliquer son existence, il faut considérer que les idées ou essences ont quelque chose de commun et quelque chose de propre qui les différencie les unes des autres : ce qu'elles ont de commun, c'est leur matière ; ce qu'elles ont de propre, c'est leur forme. Ainsi, la matière des idées est le sujet unique des différences multiples. Elle est le fond des choses ; et, comme la forme, l'essence, l'idée, la raison, l'intelligence sont appelées la lumière, la matière est assimilée aux ténèbres. Mais il y a une grande différence entre le fond ténébreux des choses intelligibles et celui des choses sensibles. La forme des intelligibles possédant une véritable réalité, leur substance a le même caractère ; c'est une essence éternelle, immuable. Sa raison d'être est que chaque intelligible est informe avant d'être déterminé par son principe générateur : c'est ainsi que l'Âme reçoit sa forme de l'Intelligence, et l'Intelligence de l'Un, qui est la source de toute lumière.

De la matière sensible. — (VI-VIII) L'existence de la matière sensible, qui sert de sujet aux corps, se démontre par la transformation des éléments les uns dans les autres, par la destruction des choses visibles, etc. Elle n'est ni le mélange d'Anaxagore, ni l'infini d'Anaximandre, ni les éléments d'Empédocle, ni les atomes de Démocrite. La matière première (qu'il faut bien distinguer de la matière propre) est une, simple, sans qualité ni quantité. Elle reçoit sa quantité comme toutes ses qualités de la forme ou essence.

(IX-X) La matière n'a point de quantité parce que l'être est distinct de la quantité : par exemple, la substance incorporelle n'a point d'étendue. L'esprit peut d'ailleurs concevoir la matière sans quantité. Pour cela, il n'a qu'à faire abstraction de la quanti-

té et de toutes les qualités des corps ; étant ainsi arrivé à un état d'indétermination, il conçoit la matière en vertu de cette indétermination même et il reçoit l'impression de l'informe.

(XI-XII) Pour composer les corps, il ne suffit pas de la quantité et des qualités ; il faut encore un sujet qui les reçoive. Ce sujet, c'est la matière première, qui n'a point d'étendue. Elle n'est point, comme on l'a avancé, la quantité séparée des qualités. Elle possède l'existence, quoique son existence ne soit pas claire pour la raison ni saisissable par les sens.

(XIII-XIV) Si la matière n'est pas la quantité, elle n'est pas non plus une qualité commune à tous les éléments. On ne saurait d'ailleurs regarder comme une qualité la privation, qui est l'absence de toute propriété. La matière n'est pas l'altérité, mais seulement une disposition à devenir les autres choses. Elle n'est pas non plus le non-être, mais seulement le dernier degré de l'être.

(XV-XVI) La matière n'est pas l'infini par accident ; elle est l'infini même, dans le monde intelligible comme dans le monde sensible. Cet infini, qui constitue la matière, procède de l'infinité de l'Un ; mais entre l'infini de l'Un et l'infini de la matière il y a cette différence que le premier est l'infini idéal et le second l'infini réel. Ce caractère d'infini se concilie fort bien dans la matière avec la privation de toute quantité et de toute qualité.

Étant privée de la forme, qui est la source de toute beauté et de toute bonté, la matière est par cela même laide et mauvaise.

En résumé, dans le monde intelligible, la matière est l'être parce que ce qu'il y a au-dessus d'elle, l'Un, est supérieur à l'être ; dans le monde sensible, la matière est le non-être, parce que ce

qu'il y a au-dessus d'elle, l'Essence ou la Forme, est l'être véritable.

LIVRE V.

DE CE QUI EST EN PUISSANCE ET DE CE QUI EST EN ACTE.

Ce livre se rattache au précédent parce que Plotin y traite encore de la matière, qu'il considère comme la puissance de devenir toutes choses.

(§ I) Quand on dit qu'une chose est en puissance, c'est parce qu'elle peut devenir autre que ce qu'elle est : c'est ainsi, par exemple, que l'airain est en puissance une statue. — Être en puissance n'est pas d'ailleurs la même chose qu'être en puissance, si l'on entend la puissance productrice. La puissance est opposée à l'acte, être en puissance à être en acte. La chose qui est ainsi en puissance est le sujet des modifications passives, des formes et des caractères spécifiques, c'est-à-dire la matière.

(II) Ce qui est en puissance étant la matière, ce qui est en acte est la forme. Une substance corporelle, comme l'airain, ne peut être à la fois en puissance et en acte une autre chose, par exemple une statue. Une substance incorporelle, comme l'âme, peut être à la fois en puissance et en acte une autre chose, par exemple le grammairien.

On donne souvent le nom d'acte à la forme de tel ou tel objet. Ce nom conviendrait mieux à l'acte qui n'est pas la forme de tel ou tel objet, à l'acte correspondant à la puissance qui amène une chose à l'acte.

Quant à la puissance qui produit par elle-même ce dont elle est la puissance, elle est une habitude.

(III) Si l'on applique au monde intelligible les considérations précédentes, on voit, en examinant l'intelligence et l'âme, que tout intelligible est en acte et est acte.

(IV-V) Dans le monde sensible, au contraire, ce qui est une chose en puissance est une autre chose en acte. Quant à la matière, elle est en puissance tous les êtres et elle n'est aucun d'eux en acte ; on l'appelle l'informe par opposition à la forme, le non-être par opposition à l'être, dont elle n'est qu'une faible et obscure image. L'être de la matière est ce qui doit être, ce qui sera, la puissance de devenir toutes choses.

LIVRE VI.

DE L'ESSENCE ET DE LA QUALITÉ.

Ce livre se rattache au précédent parce que l'essence est un acte.

(§ I) Dans le monde intelligible, les qualités sont des différences essentielles dans l'être ou dans l'essence. Dans le monde sensible, il y a deux espèces de qualités : la qualité essentielle, qui est une propriété de l'essence, et la simple qualité, qui fait que l'essence est de telle façon et qui lui donne une certaine disposition extérieure. Ce qui constitue une quiddité dans le monde intelligible devient une qualité dans le monde sensible.

(II-III) L'essence est la forme et la raison. La qualité est une disposition soit originelle, soit adventice dans l'essence. La qualité intelligible diffère de la qualité sensible en ce que la première

est la propriété qui différencie une essence d'une autre essence, et que la seconde consiste dans une simple modification, un accident, une habitude, une disposition, qui ne fait point partie de l'essence d'un être.

LIVRE VII.

DE LA MIXTION OÙ IL Y A PÉNÉTRATION TOTALE.

Ce livre se rattache au précédent parce qu'il y est traité des qualités qui constituent l'essence corporelle.

(§ I) La mixtion, qu'il ne faut pas confondre avec la juxtaposition, a pour caractère de former un tout homogène. Il y a à ce sujet deux opinions : selon les Péripatéticiens, dans la mixtion de deux corps, les qualités seules se mêlent et les étendues matérielles ne sont que juxtaposées ; selon les Stoïciens, deux corps qui constituent un mixte se pénètrent totalement.

(II) On peut objecter aux Stoïciens que, si les qualités s'altèrent et se confondent dans la mixtion, il ne saurait en être de même des étendues corporelles ; aux Péripatéticiens, que des qualités incorporelles peuvent pénétrer un corps sans le diviser, et que la matière ne possède pas plus, en vertu de sa nature propre, l'impénétrabilité que toute autre qualité.

(III) Si l'on examine l'essence du corps, on voit qu'il est le composé de toutes les qualités réunies avec la matière. Cet ensemble de qualités constitue la corporéité, qui est une forme, une raison.

LIVRE VIII.

DE LA VUE.

Le seul lien qui existe entre ce livre et les précédents, c'est que Plotin y traite de la couleur en la considérant exclusivement comme une forme.

(§ I-II) D'où vient que les objets paraissent plus petits dans l'éloignement ? C'est que, lorsqu'un corps est près de nous, nous voyons quelle est son étendue colorée, et que, lorsqu'il se trouve éloigné, nous voyons seulement qu'il est coloré. L'étendue, étant liée à la couleur, diminue proportionnellement avec elle ; en même temps que la couleur devient moins vive, l'étendue devient moins grande, et la quantité décroît ainsi avec la forme.

LIVRE IX.

CONTRE LES GNOSTIQUES.

(I-II) Il y a trois hypostases divines, l'Un ou le Bien, l'Intelligence, l'Âme universelle. — L'Un ou le Bien est, en vertu de sa simplicité même, le Premier et l'Absolu. On ne saurait donc distinguer en lui l'acte et la puissance [comme les Gnostiques ont distingué dans Bythos Ennoia et Thelesis]. L'intelligence réunit en elle même, jusqu'à la plus parfaite identité, le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée même. Il en résulte qu'on ne saurait admettre avec les Gnostiques l'existence de plusieurs Intelligences, dont l'une serait en repos et l'autre en mouvement, ou dont l'une penserait et l'autre penserait que la première pense [comme le Noûs et le Logos de Valentin]. La Raison qui découle de l'Intelligence dans l'Âme universelle ne constitue pas non plus une hypostase distincte de l'Intelligence et de l'Âme et intermédiaire entre elles [comme le second Logos ou l'Éon Jésus de Valentin]. — En-

fin, l'Âme universelle, à laquelle notre âme est unie sans se confondre avec elle, contemple le monde intelligible, et, sans raisonner ni sortir d'elle même, embellit le monde sensible avec une admirable puissance en faisant rayonner sur lui la lumière qu'elle reçoit elle-même de l'Intelligence.

(III) Il est dans la nature des trois hypostases de communiquer chacune quelque chose de leurs perfections aux êtres inférieurs. Il en résulte que ces êtres sont perpétuellement engendrés par les trois hypostases. La matière elle-même existe de tout temps parce qu'elle résulte nécessairement des autres principes ; de tout temps aussi elle reçoit du monde intelligible les formes qui constituent les êtres sensibles. Elle n'est donc pas, comme l'imaginent les Gnostiques, une nature qui ait été créée à un moment déterminé et qui doive périr ; elle n'occupe pas non plus une région qui soit entièrement séparée du monde intelligible par une limite infranchissable [l'Horus de Valentin].

(IV) Les vérités précédentes ont été complètement méconnues par les Gnostiques. Ils prétendent que l'Âme [Achamoth] a créé par suite d'une chute, qu'elle s'est repentie, et qu'elle détruira le monde dès que les âmes individuelles auront accompli leur œuvre ici-bas : car, dans ce système, le monde n'est qu'une œuvre imparfaite.

(V) Les Gnostiques croient que leur âme est d'une nature supérieure aux âmes des astres et à l'âme du Démiurge, laquelle est, selon eux, composée des éléments. Ils enseignent aussi qu'il existe un principe intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, et ils lui donnent les noms de Terre nouvelle et de Raison du monde. Ils disent qu'ils ont reçu dans leurs âmes une émanation de ce principe, et qu'ils iront se réunir à lui après

leur mort. Mais on ne voit pas bien si, dans leur système, ce principe est antérieur ou postérieur à la création du monde, ni comment il est nécessaire au salut des âmes.

(VI) Les Gnostiques parlent encore d'empreintes, d'exils, de repentirs, de jugements, de métensomatoses. Tous ces mots pompeux ne servent qu'à déguiser les emprunts qu'ils ont faits à Platon. C'est à Platon qu'ils ont pris tout ce qu'ils enseignent sur le Premier [l'Un], sur l'existence du monde intelligible, sur l'immortalité de l'âme et sur la nécessité de la séparer du corps. Mais, en même temps ils défigurent la doctrine du sage auquel ils sont si redevables : ils font de l'Intelligence divine plusieurs hypostases [Noûs, Logos] ; ils admettent qu'il existe en dehors de cette Intelligence d'autres essences intelligibles [les Éons]. Pour donner du crédit à leurs idées, ils cherchent à rabaisser indignement la sagesse antique des Grecs. Cependant, ces innovations dont ils sont si fiers se bornent à supposer l'existence d'un grand nombre d'Éons, à se plaindre de la constitution de l'univers, à critiquer la puissance qui le gouverne, à identifier le Démiurge avec l'Âme universelle, et à donner à cette Âme les mêmes passions qu'aux âmes individuelles.

(VII) Il y a de grandes différences entre l'Âme universelle et notre âme. Tandis que notre âme a été liée au corps involontairement, et souffre de l'union qu'elle a contractée avec lui, l'Âme universelle, au contraire, n'a pas besoin de se détourner de la contemplation du monde intelligible pour gouverner le monde sensible et lui communiquer quelque chose de ses perfections.

(VIII) Quant au monde sensible, son existence est nécessaire parce qu'il est dans la nature des principes intelligibles de créer pour manifester leur puissance. Inférieur au monde intelligible, il

en offre une image aussi parfaite que possible, soit que l'on considère les astres mis en mouvement par des âmes divines, soit que l'on abaisse ses regards sur la terre où, malgré les obstacles qu'elle rencontre à l'exercice de ses facultés, notre âme peut cependant acquérir la sagesse et mener une vie semblable à celle des dieux. D'ailleurs, la justice règne ici-bas, si l'on tient compte des existences successives par lesquelles nous passons.

(IX-XII) Les Gnostiques ont tort de ne pas vouloir reconnaître que l'univers manifeste la puissance divine, de s'imaginer qu'ils ont une nature supérieure, non-seulement à celle des autres hommes, mais encore à celle des astres, de croire enfin qu'ils ont le privilége d'entrer seuls en communication avec le Bien [Bythos] et de jouir exclusivement de sa grâce. On ne peut voir sans étonnement avec quelle jactance ces hommes se vantent de posséder la science parfaite des choses divines : car il est facile de montrer combien leur doctrine soulève d'objections. En voici le résumé :

« L'Âme [Sophia supérieure] a incliné, c'est-à-dire a illuminé les ténèbres de la matière. De cette illumination de la matière est née la Sagesse [Achamoth] qui a incliné aussi. Les membres de la Sagesse [les natures pneumatiques] sont descendus en même temps ici-bas pour entrer dans des corps. En outre, après avoir conçu la Raison du monde ou la Terre étrangère, la Sagesse a créé et produit des images psychiques [les natures psychiques]. C'est ainsi qu'elle a donné naissance au Démiurge, qui est composé de matière et d'une image. Ce Démiurge lui-même, s'étant séparé de sa mère, a fait les êtres corporels à l'image des êtres intelligibles [des Éons]. Il a formé successivement le feu et les trois

autres éléments, les astres, le globe terrestre, enfin toutes les choses qui étaient contenues dans le type du monde.

Si l'on examine attentivement en quoi consiste cette illumination des ténèbres par laquelle les Gnostiques expliquent la création de toutes choses, on peut amener ces hommes à reconnaître les vrais principes du monde, les forcer d'avouer que tous les êtres ont reçu des premiers principes leur matière aussi bien que leur forme, et que les ténèbres sont nées du monde intelligible comme la lumière elle-même.

(XIII) On n'a donc pas le droit de se plaindre de la nature du monde puisqu'un enchaînement étroit unit les choses du premier, du second et du troisième rang, et descend jusqu'à celles du plus bas degré. Le mal n'est que ce qui, par rapport à la sagesse, est moins complet, moins bon, en suivant toujours une échelle décroissante.

(XIV) Non-seulement les Gnostiques méprisent le monde visible, mais ils prétendent par leur puissance magique commander aux êtres intelligibles aussi bien qu'aux démons. Leur but unique est d'imposer au vulgaire par leur jactance. Les gens sages ne sauraient donc trouver aucun profit à étudier un pareil système.

(XV) La morale des Gnostiques est encore pire que la doctrine qu'ils enseignent sur Dieu et sur l'univers. Ils refusent tout respect aux lois établies ici-bas et prétendent que les actions ne sont bonnes ou mauvaises que d'après l'opinion des hommes. Aux préceptes de vertu que nous ont légués les anciens, ils veulent substituer cette maxime : « Contemple Dieu. » Mais rien n'em-

pêche de s'abandonner aux passions, comme ils le font, tout en contemplant Dieu. Sans la véritable vertu, Dieu n'est qu'un mot.

(XVI-XVII) La cause principale des erreurs dans lesquelles tombent les Gnostiques, c'est qu'ils méprisent les astres et qu'ils s'imaginent que le monde visible est complètement séparé du monde intelligible. Selon eux, Dieu prive l'univers de sa présence, et sa Providence ne s'étend qu'aux pneumatiques. Pour reconnaître leur erreur, il suffit de considérer la beauté du monde visible : car il ne peut être beau que parce qu'il participe aux perfections du monde intelligible et qu'il en offre une fidèle image. On a le droit d'en dire autant de la sphère céleste. Le mépris que les Gnostiques affectent pour les merveilles qui frappent tous les regards est une preuve de leur perversité.

(XVIII) C'est en vain que ces hommes prétendent que leur doctrine est supérieure aux autres en ce qu'elle inspire de la haine pour le corps. Ce n'est pas en critiquant l'œuvre de l'Âme universelle, c'est en s'affranchissant des passions par la vertu qu'on devient semblable à Dieu et qu'on s'élève à la contemplation du monde intelligible.

N. B. Notre travail sur ce livre était terminé lorsque nous avons eu connaissance d'un curieux manuscrit gnostique annoncé dans le Catalogue d'une Collection d'antiquités égyptiennes laissée par M. Anastasi, consul général de Suède à Alexandrie, et vendue à Paris en juin 1857. Ce manuscrit, qui a été acquis par la Bibliothèque impériale, était décrit comme il suit, sous le n 1073, dans le Catalogue de la Collection, rédigé par M. François Lenormant :

« Ms. sur feuilles de papyrus pliées en livre, formant 33 feuillets écrits des deux côtés. Traité de Magie et d'Astrologie gnostique, en grec, supposé écrit par un nommé Néophtès et dédié au roi Psammétichus. Entre autres choses curieuses, il contient une série de prescriptions et de recherches pour faire les amulettes et les pierres magiques. En tête sont trois pages de Copte qui débutent par l'histoire d'un gâteau mystique, pour la composition duquel s'associent Osiris, Sabaoth, Iao, Jésus et tous les Éons. Ce gâteau n'est autre que la Gnose. Écriture du second siècle de notre ère. »

Nous aurions désiré, avant de livrer au public notre premier volume, prendre connaissance de ce manuscrit, afin de voir s'il n'ajouterait pas quelque chose a l'exposé que nous donnons de la doctrine des Gnostiques ; mais l'état de vétusté où il se trouve est tel qu'il tombe en lambeaux dès qu'on y touche, et qu'il ne peut être communiqué avant d'avoir reçu une restauration complète, qui entraînera d'assez longs retards.

Dès qu'il sera possible d'en prendre communication, nous en ferons une étude particulière, et, s'il y a lieu, nous exposerons dans la suite de cette publication le résultat de nos recherches.

FIN DES SOMMAIRES.

I · Livre 1

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII.

LIVRE PREMIER.

QU'EST-CE QUE L'ANIMAL, QU'EST-CE QUE L'HOMME ?

I. À quel principe appartiennent le plaisir et la peine, la crainte et la hardiesse, le désir et l'aversion, enfin la douleur ? Est-ce à l'âme [pure], ou à l'âme se servant du corps comme d'un instrument, ou bien à une troisième chose formée des deux premières ? Et cette troisième chose elle-même, on peut encore la concevoir de deux manières : car elle peut être ou le simple mélange de l'âme et du corps, ou quelque autre chose, d'une nature toute différente, provenant de ce mélange.

On doit se poser les mêmes questions au sujet de tout ce qui naît des passions énumérées plus haut, au sujet des actes, des opinions : ainsi, le raisonnement (διάνοια), l'opinion (δόξα), appartiennent-ils tous deux au même principe que les passions, ou l'une de ces opérations seulement appartient-elle à ce principe et l'autre à un principe différent ? Il faut aussi examiner, au sujet de la pensée (νοήσις), quelle en est la nature et à qui elle appartient. Enfin, on aura à rechercher ce qu'est ce principe même qui se livre à un tel examen, qui pose de telles questions et qui en donne la solution.

Avant tout, à qui appartient la faculté de sentir ? Car c'est par là qu'il convient de commencer, puisque les passions sont des manières de sentir ou que du moins elles ne sauraient exister sans la sensation.

II. Considérons d'abord l'âme [pure]. L'âme et l'essence de l'âme (ψυχῇ εἶναι) sont-elles deux choses différentes ?

Si ce sont deux choses différentes, l'âme est un composé, et dès lors il n'y a plus à s'étonner que l'âme et son essence éprouvent à la fois, autant du moins que la raison permet d'en

admettre la possibilité, les passions que nous venons d'énumérer et en général les dispositions et les affections de toute sorte, bonnes ou mauvaises.

Si l'âme et l'essence de l'âme sont identiques, l'âme est une forme (εἴδος), et à ce titre elle ne saurait tenir d'autrui toutes ces affections qu'au contraire elle communique à autrui, possédant par elle-même une activité naturelle (συμφυὴς ἐνέργεια) que la raison nous découvre en elle. Dans ce cas, il faut la reconnaître pour immortelle : car c'est le propre d'un principe immortel et incorruptible que d'être impassible et de donner à autrui sans en rien recevoir, ou du moins de ne rien tenir que de principes supérieurs et plus parfaits, dont il n'est point réellement séparé.

Que pourrait craindre une pareille essence, puisqu'elle ne reçoit rien du dehors ? Celui-là seul peut craindre qui peut subir quelque modification. Elle ne connaîtra pas non plus la hardiesse : car pour éprouver ce sentiment, il faut se sentir à l'abri de ce que l'on peut craindre. Quant à ces appétits grossiers que l'on satisfait en emplissant le corps ou en le vidant, ils ne conviennent qu'à une nature tout à fait différente de la sienne, qui puisse s'emplir et se vider. Désirera-t-elle se mêler à quelque chose d'étranger ? Mais il est dans la nature d'une essence de rester sans mélange. Voudra-t-elle introduire quelque chose en elle ? Mais ce serait désirer de n'être pas ce qu'elle est. Elle sera également étrangère à la douleur : comment en effet pourrait-elle s'affliger, et à quel sujet ? Un être simple par essence se suffit à lui même tant qu'il reste dans sa nature. Se réjouira-t-elle de l'approche de quelque chose ? Nullement, pas même de la venue du bien : car toute essence est immuable [ne peut rien gagner]. On ne saurait non plus attribuer à l'âme pure la sensation, ni le rai-

sonnement, ni l'opinion : car d'un côté, la sensation est la perception d'une forme (εἴδους) ou d'un corps impassible (ἀπαθοῦς σώματος), et de l'autre, le raisonnement et l'opinion se rapportent à la sensation.

Quant à la pensée, il reste à examiner si nous ne l'attribuerons pas à l'âme. C'est aussi une question de savoir si le plaisir pur convient à l'âme tant qu'elle reste isolée.

III. Supposons l'âme, comme le veut sa nature, placée dans le corps, soit au-dessus de lui, soit en lui, et formant avec lui ce tout qu'on nomme l'animal. Dans ce cas, l'âme, en se servant du corps comme d'un instrument, n'est pas forcée de participer à ses passions, pas plus que les artisans ne participent à ce qu'éprouvent leurs instruments. Quant aux sensations, il est nécessaire qu'elle les perçoive, puisque, pour se servir de son instrument, il faut qu'elle connaisse, au moyen de la sensation, les modifications que cet instrument peut recevoir du dehors. C'est ainsi que l'âme se sert des yeux pour voir et qu'elle ressent en même temps les maux qui peuvent affecter la vue. Il en est de même pour les autres douleurs, pour toutes les souffrances, et en général pour tout ce qui peut arriver au corps ; il en est de même enfin des appétits, qui naissent du besoin que l'âme a de recourir au ministère du corps.

Comment alors les passions pourront-elles passer du corps dans l'âme ? Le corps peut bien communiquer à un autre corps ses propriétés ; mais comment les communiquera-t-il à l'âme ? C'est comme si on supposait qu'un individu souffre quand un individu tout différent est affecté.

En effet, tant que l'on considère l'âme comme le principe qui se sert du corps et le corps comme l'instrument de l'âme, il y a entre eux séparation, cette séparation qui s'opère en donnant à l'âme le pouvoir de se servir du corps comme d'un instrument [c'est-à-dire de lui commander : ce que fait la philosophie]. Mais avant que l'âme fût ainsi séparée du corps par la philosophie, dans quel état se trouvait-elle ? Était-elle mêlée au corps ? Si elle y était mêlée, ou elle formait avec lui une espèce de mixtion, ou elle était répandue dans tout le corps, ou elle était une forme inséparable du corps, ou elle était une forme gouvernant le corps, comme le pilote gouverne son navire, ou enfin elle était en partie attachée au corps, en partie séparée. J'appelle partie séparée du corps celle qui se sert du corps comme d'un instrument, partie attachée au corps celle qui s'abaisse au rang d'instrument. Or la philosophie élève cette deuxième partie au rang de la première ; quant à la première partie, elle la détourne, autant que nos besoins le permettent, du corps dont elle se sert, en sorte qu'elle ne s'en serve pas toujours.

IV. Supposons l'âme mêlée au corps. Dans ce mélange, la partie inférieure, le corps, devra gagner, et la partie supérieure, l'âme, devra perdre : le corps gagnera en participant à la vie, l'âme perdra en participant à une nature mortelle et irraisonnable. L'âme, en perdant la vie jusqu'à un certain point, recevra-t-elle, comme un accessoire, la faculté de sentir ? Le corps au contraire, en participant à la vie, ne devra-t-il pas recevoir la sensation et les passions qui en dérivent ? C'est donc le corps qui éprouvera le désir : car c'est lui qui jouira des objets désirés ; c'est le corps qui éprouvera la crainte : car c'est lui qui pourra voir échapper les plaisirs qu'il recherche, c'est lui enfin qui sera exposé à périr.

En admettant le mélange de l'âme et du corps, si toutefois ce mélange n'est pas impossible, comme le serait par exemple celui d'une ligne et de la couleur blanche, c'est-à-dire de deux natures hétérogènes, il faut encore rechercher quel est le mode de ce mélange. Si l'on suppose l'âme répandue dans le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle en partage les passions : car ce qui est répandu dans une substance peut rester impassible ; donc l'âme, tout en pénétrant le corps, peut être étrangère à ses passions, comme la lumière, partout répandue, n'en demeure pas moins impassible. Ainsi, pour être répandue par tout le corps, l'âme ne doit pas nécessairement en subir les passions.

L'âme sera-t-elle dans le corps comme la forme est dans la matière ? Alors, en sa qualité d'essence et surtout de cause qui se sert du corps comme d'un instrument, elle y sera une forme séparable. Si elle est dans le corps comme la figure est dans le fer pour constituer avec lui une hache et lui donner, par la vertu qui lui est propre, le pouvoir de faire ce que fait le fer ainsi façonné, nous aurons une raison de plus pour attribuer au corps les passions communes : elles appartiendront au corps vivant, à ce corps naturel organisé qui possède la vie en puissance. Car, « s'il est absurde, comme l'a dit Platon, de prétendre que c'est l'âme qui tisse, » il n'est pas plus raisonnable de dire que c'est elle qui désire, qui s'afflige ; c'est bien plutôt à l'animal qu'il faut rapporter tout cela.

V. Il faut appeler animal ou le corps organisé, ou le composé de l'âme et du corps, ou une troisième chose qui procède des deux premières. De quelque manière que l'on conçoive l'existence de l'animal, il faut admettre, ou que l'âme reste impassible tout en donnant à une autre substance la faculté d'éprouver des

passions, ou qu'elle partage les passions du corps, et que, dans ce dernier cas, elle éprouve soit les mêmes passions, soit des passions analogues, de telle sorte qu'à un désir de l'animal corresponde un acte ou une passion de l'appétit concupiscible.

Nous examinerons ultérieurement ce qui concerne le corps organisé. Pour le moment, voyons comment le composé de l'âme et du corps peut éprouver la souffrance. Est-ce parce que, en vertu de la disposition du corps, la modification éprouvée produit une sensation et que cette sensation elle-même aboutit à l'âme ? Mais on ne voit pas encore clairement comment naît la sensation. Admettrons-nous que la souffrance a son principe dans cette opinion ou ce jugement qu'un malheur nous arrive à nous-mêmes ou à quelqu'un des nôtres, qu'alors il en résulte une émotion désagréable dans le corps et par suite dans tout l'animal ? Mais on ne voit pas non plus à qui appartient l'opinion, si c'est à l'âme ou au composé de l'âme et du corps. D'ailleurs, l'opinion de la présence d'un mal n'entraîne pas toujours la souffrance : il est possible que, malgré une telle opinion, on n'éprouve aucune affliction, que par exemple on ne s'irrite pas en se croyant méprisé, de même qu'on peut n'éprouver aucun désir, même dans l'attente d'un bien.

Comment donc naissent ces affections communes à l'âme et au corps ? Dira-t-on que la concupiscence dérive de l'appétit concupiscible, la colère de l'appétit irascible, en un mot, chaque affection de l'appétit correspondant ? Mais en concevant ainsi les choses, ces affections ne seront pas encore communes : elles appartiendront soit à l'âme seule, soit au corps seul. Il en est qui, pour naître, ont besoin que le sang et la bile s'échauffent et que le corps soit dans un certain état qui excite le désir, comme dans

l'amour physique. D'un autre côté, l'amour du bien n'est pas une affection commune ; c'est une affection propre à l'âme, ainsi que plusieurs autres. La raison ne permet donc pas de rapporter toutes les affections au composé de l'âme et du corps.

Mais, dans l'amour physique par exemple, l'homme éprouvera-t-il un désir, et l'appétit concupiscible en éprouvera-t-il autant de son côté ? Mais alors, comment ? Dira-t-on que l'homme commencera à éprouver le désir et que l'appétit concupiscible s'exercera à la suite ? Comment alors l'homme pourra-t-il éprouver un désir sans que l'appétit concupiscible soit en jeu ? Dira-t-on que c'est l'appétit concupiscible qui commencera ? Mais comment entrera-t-il en exercice si le corps ne se trouve préalablement dans les dispositions convenables ?

VI. Peut-être vaut-il mieux dire en général que par leur présence les facultés de l'âme font agir les organes qui les possèdent, et que, tout en restant immobiles, elles leur donnent le pouvoir d'entrer en mouvement. Mais, s'il en est ainsi, il est nécessaire que, lorsque l'animal éprouve une passion, la cause qui lui communique la vie reste elle-même impassible, les passions et les actions devant appartenir seulement à la substance qui reçoit la vie. Dans ce cas, la vie n'appartiendra pas à l'âme, mais au composé, ou du moins la vie du composé ne sera pas la vie de l'âme ; ce ne sera pas non plus la faculté sensitive qui sentira, mais l'être qui possède cette faculté. Cependant, si la sensation, qui n'est qu'un mouvement excité dans le corps, aboutit à l'âme, comment celle-ci ne sentira-t-elle pas ? Dira-t-on que s'il y a sensation, c'est par l'effet de la présence de la faculté sensitive ? Mais encore une fois, qui sentira ? Est-ce le composé ? Mais, si la faculté n'entre pas en jeu, comment le composé pourra-t-il encore sentir, puis-

qu'on ne compte plus comme élément de ce composé ni l'âme ni la faculté sensitive ?

VII. Le composé résulte de la présence de l'âme : non que l'âme entre dans le composé ou constitue un de ses éléments ; mais du corps organisé et d'une espèce de lumière qu'elle fournit elle-même, l'âme forme la nature animale, qui diffère à la fois de l'âme et du corps, et à laquelle appartient la sensation, ainsi que toutes les passions que nous avons attribuées à l'animal.

Si maintenant on nous demande comment il se fait que nous sentions, nous répondrons : c'est que nous ne sommes pas séparés de la nature animale, bien qu'il y ait en nous des principes d'un genre plus élevé qui concourent à former l'ensemble si complexe de la nature humaine. Quant à la faculté de sentir qui est propre à l'âme, elle ne doit pas percevoir les objets sensibles eux-mêmes, mais seulement leurs formes, imprimées à l'animal par la sensation. Car ces formes ont déjà quelque chose de la nature intelligible : la sensation extérieure propre à l'animal n'est en effet que l'image de la sensation propre à l'âme, sensation qui, par son essence même, est plus vraie, plus réelle, puisqu'elle consiste à regarder seulement des images en restant impassible. C'est à ces images, au moyen desquelles l'âme a seule le pouvoir de diriger l'animal, c'est, disons-nous, à ces images que s'appliquent le raisonnement, l'opinion, la pensée, qui nous constituent principalement. Les facultés précédentes sont nôtres sans doute ; mais nous, nous sommes le principe supérieur qui d'en haut dirige l'animal. Rien n'empêchera cependant de donner au tout le nom d'animal ; mais dans ce tout, il faudra distinguer une partie inférieure, qui est mêlée au corps, et une partie supérieure, qui est l'homme véritable. La première [l'âme irraisonnable] constitue la

bête, le lion, par exemple ; la deuxième est l'âme raisonnable, qui constitue l'homme : dans tout raisonnement, c'est nous qui raisonnons, parce que le raisonnement est l'opération propre de l'âme.

VIII. Dans quel rapport sommes-nous avec l'Intelligence ? J'entends parler ici, non de l'habitude que l'Intelligence donne à l'âme, mais de l'Intelligence absolue elle-même. Elle est au-dessus de nous, mais elle est ou commune à tous les hommes, ou particulière à chacun d'eux, ou enfin commune et particulière à la fois : commune, parce qu'elle est indivisible, une et partout la même ; particulière, parce que chacun la possède tout entière dans la première âme [l'âme raisonnable]. Nous possédons de même les idées de deux manières : dans l'âme, elles se présentent comme développées et séparées ; dans l'intelligence, elles existent toutes ensemble.

Dans quel rapport sommes-nous aussi avec Dieu ? Lui, il plane sur le monde intelligible, se reposant dans l'essence véritable ; tandis que nous, placés au troisième rang, nous participons de l'essence de l'Âme universelle, essence qui, comme le dit Platon, est indivisible parce qu'elle fait partie du monde intelligible, et divisible par rapport aux corps. En effet, elle est divisible relativement aux corps, puisqu'elle se répand dans toute l'étendue de chacun d'eux tant qu'ils vivent ; mais en même temps elle est indivisible, parce qu'elle est une dans l'univers ; elle paraît être présente aux corps, elle les illumine ; elle en forme des êtres vivants, non en faisant un composé du corps et de sa propre essence, mais en restant identique ; elle produit en chacun d'eux des images d'elle-même, comme le visage se réfléchit dans plusieurs miroirs. La première de ces images est la sensation, qui ré-

side dans la partie commune [l'animal] ; viennent ensuite toutes les autres formes de l'âme, formes qui dérivent successivement l'une de l'autre, jusqu'à la faculté génératrice et végétative, et en général jusqu'à la puissance qui produit et façonne autre chose que soi, ce qu'elle fait dès qu'elle se tourne vers l'objet qu'elle façonne.

IX. En concevant ainsi la nature de l'âme, elle sera étrangère au mal que l'homme fait et à celui qu'il souffre : car tout cela n'appartient qu'à l'animal, à cette partie commune, entendue comme nous l'avons expliqué. Mais si l'opinion et le raisonnement appartiennent à l'âme, comment celle-ci sera-t-elle impeccable ? car l'opinion est trompeuse et nous fait commettre bien du mal. Peut-être, répondrons-nous, est-ce parce qu'alors nous sommes subjugués par la partie inférieure. Souvent, en effet, nous cédons aux appétits, à la colère, nous sommes dupes de quelque image imparfaite : la conception des choses fausses, l'imagination, n'attend pas le jugement de la raison discursive (τὸ διανοητικόν). Il est encore d'autres cas où nous cédons à la partie inférieure : dans la sensation, par exemple, il nous arrive de voir des choses qui n'existent pas, parce que nous nous en lions à la sensation commune [à l'âme et au corps] avant d'avoir discerné les objets par la raison discursive. Mais dans ce cas l'intelligence a-t-elle touché l'objet même ? Non, sans doute : ce n'est donc pas elle qui est coupable de l'erreur. On en pourra dire autant de nous selon que nous aurons ou non perçu l'objet, soit dans l'intelligence, soit en nous-mêmes (car on peut posséder une chose et ne pas l'avoir actuellement présente.

Nous avons distingué les faits qui sont communs à l'âme et au corps et ceux qui sont propres à l'âme par les caractères

suivants : les premiers sont corporels et ne peuvent être produits sans les organes, tandis que les seconds n'ont pas besoin du corps pour se produire. La pensée discursive (διανοία), qui apprécie les formes provenant de la sensation, qui regarde, qui sent en quelque sorte les images, est la faculté essentielle et constitutive de l'âme véritable. La conception des choses vraies [la pensée discursive] est l'acte des pensées intuitives. Il y a souvent une sorte de ressemblance et de communauté entre les choses extérieures et les choses intérieures ; dans ce cas même, l'âme ne s'en exercera pas moins sur elle-même, n'en restera pas moins en elle-même, sans éprouver de modification passives.

Quant aux modifications et aux troubles qui peuvent naître en nous, ils proviennent d'éléments étrangers qui ont été attachés à l'âme, ainsi que des passions qu'éprouve cette partie commune que nous avons précédemment fait connaître.

X. Mais si nous sommes l'âme, il faudra donc admettre que, quand nous éprouvons les passions, l'âme les éprouve aussi ; que, quand nous agissons, l'âme agit. On peut dire que la partie commune est également nôtre, surtout tant que la philosophie n'a pas séparé l'âme du corps : en effet, quand notre corps souffre, nous disons que nous souffrons. Nous désigne donc deux choses : ou l'âme en y joignant la partie animale, ou simplement la partie supérieure ; la partie animale, c'est le corps vivant. L'homme véritable diffère du corps : pur de toute passion, il possède les vertus intellectuelles, vertus qui résident dans l'âme, soit quand elle est séparée du corps, soit quand elle en est seulement séparable par la philosophie, comme elle l'est ici-bas : car, lors même qu'elle nous paraît tout à fait séparée, l'âme est toujours dans cette vie accompagnée d'une partie inférieure qu'elle illumine. Quant aux

vertus qui consistent, non dans le bon usage de la raison, mais dans certaines mœurs, dans certains exercices, elles appartiennent à la partie commune ; c'est à elle seule aussi que les vices sont imputables, puisque c'est elle qui éprouve l'envie, la jalousie, les émotions d'une lâche pitié. Mais à qui rapporter les affections de l'amitié ? Les unes à la partie commune, les autres à la partie intime de l'homme [à l'âme pure].

XI. Dans l'enfance, les facultés qui appartiennent au composé s'exercent, mais le principe supérieur 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 être. Mais le principe supérieur n'est-il pas nôtre aussi ? Oui, sans doute, mais il faut que nous en ayons conscience : car nous n'usons pas toujours de ce que nous possédons. Or nous en usons lorsque nous dirigeons la partie moyenne de notre être soit vers le monde supérieur, soit vers le monde inférieur, quand nous amenons à l'acte ce qui jusque-là n'était qu'en puissance, ce qui n'était qu'une simple disposition.

Demandons-nous enfin ce qu'est dans les animaux le principe qui les anime. S'il est vrai, comme on le dit, que les corps d'animaux renferment des âmes humaines qui ont péché, la partie de ces âmes qui est séparable n'appartient pas en propre à ces corps ; tout en les assistant, elle ne leur est pas, à proprement parler présente. En eux, la sensation est commune à l'image de l'âme et au corps, mais au corps en tant qu'organisé et façonné par l'image de l'âme. Pour les animaux dans le corps desquels ne se serait pas introduite une âme humaine, ils sont produits par une illumination de l'Âme universelle.

XII. Si l'âme ne peut pécher, comment se fait-il qu'elle soit punie ? Cette opinion est en complet désaccord avec la croyance universellement admise que l'âme commet des fautes, qu'elle les expie, qu'elle subit des punitions dans les enfers et qu'elle passe dans de nouveaux corps. Quoiqu'il semble nécessaire d'opter entre ces deux opinions, peut-être pourrait-on montrer qu'elles ne sont pas incompatibles. En effet, quand on attribue à l'âme l'infaillibilité, c'est qu'on la suppose une et simple, en identifiant l'âme et l'essence de l'âme. Quand on la dit faillible, c'est qu'on la suppose complexe, et qu'on ajoute à son essence une autre espèce d'âme qui peut éprouver les passions brutales. L'âme ainsi conçue est un composé, résultant d'éléments divers : c'est ce composé qui éprouve des passions, qui commet des fautes ; c'est lui aussi, et non l'âme pure, qui subit les châtiments. C'est de l'âme considérée dans cet état que Platon dit : « Nous voyons l'âme comme nous voyons Glaucus, le dieu marin. » Et il ajoute : « Celui qui veut connaître la nature de l'âme elle-même doit, après l'avoir dépouillée de tout ce qui lui est étranger, considérer surtout en elle son amour pour la vérité, voir à quelles choses elle s'attache et en vertu de quelles affinités elle est ce qu'elle est. » Sa vie et ses actes sont donc autre chose que ce qui est puni, et séparer l'âme, c'est la détacher, non seulement du corps, mais aussi de tout ce qui a été ajouté à l'âme.

La génération ajoute quelque chose à l'âme, ou plutôt elle fait naître une autre forme d'âme [la nature animale]. Mais comment s'opère cette génération ? Nous l'avons expliqué ailleurs. Quand l'âme descend, elle produit, au moment même où elle incline vers le corps, une image d'elle-même. Est–ce l'âme qui envoie cette image dans le corps ? Nous répondrons : Si incliner vers le corps, c'est pour l'âme répandre la lumière sur ce qui est au-dessous

d'elle, ce n'est pas plus pécher que ce ne le serait de produire de l'ombre. Ce qu'il faut accuser, c'est l'objet illuminé ; car s'il n'existait pas, il n'y aurait rien à illuminer. Quand on dit que l'âme descend, qu'elle incline vers le corps, cela signifie qu'elle communique la vie à ce qu'elle illumine. Elle laisse évanouir son image s'il n'y a rien près d'elle pour la recevoir : elle la laisse évanouir, non parce qu'elle est séparée (car elle n'est pas à proprement parler séparée du corps), mais parce qu'elle n'est plus ici-bas ; or elle n'est plus ici-bas dès qu'elle est tout entière à contempler le monde intelligible.

Homère paraît admettre cette distinction en parlant d'Hercule, lorsqu'il envoie l'image de ce héros dans les enfers et qu'il le place lui-même dans le séjour des dieux ; c'est du moins l'idée impliquée dans cette double assertion qu'Hercule est dans les enfers et qu'il est au ciel. Le poëte distinguait donc en lui deux éléments. Voici l'explication qu'on en peut donner : Hercule avait une vertu active, et à cause de ses grandes qualités il a été jugé digne d'être mis au rang des dieux ; mais comme il ne possédait que la vertu active et non la vertu contemplative, il n'a pu être admis tout entier dans le ciel ; en même temps qu'il est au ciel, il y a quelque chose de lui dans les enfers.

XIII. Enfin, quel est le principe qui fait toutes ces recherches ? Est-ce nous ? Est–ce l'âme ? C'est nous, mais au moyen de l'âme. S'il en est ainsi, comment cela se fait-il ? Est–ce nous qui considérons l'âme parce que nous la possédons, ou bien est–ce l'âme qui se considère elle–même ? C'est l'âme qui se considère elle-même. Pour cela, elle n'aura nullement à se mouvoir, ou bien, si on lui attribue le mouvement, il faut que ce soit un mouvement qui diffère tout à fait de celui des corps, et qui soit sa vie propre.

L'intelligence aussi est nôtre, mais en ce sens que l'âme est intelligente : la vie intellectuelle est pour nous une vie supérieure. L'âme jouit de cette vie soit quand elle pense les objets intelligibles, soit quand l'intelligence agit sur nous. L'intelligence est à la fois une partie de nous-mêmes, et une chose supérieure à laquelle nous nous élevons.

I · Livre 2

I. II. III. IV. V. VI. VII.

LIVRE DEUXIÈME.

DES VERTUS.

I. Puisque le mal règne ici-bas et domine inévitablement en ce monde, et puisque l'âme veut fuir le mal, il faut fuir d'ici-bas. Mais quel en est le moyen ? C'est, dit Platon, de nous rendre semblables à Dieu. Or nous y réussirons en nous formant à la justice, à la sainteté, à la sagesse, et en général à la vertu.

Si c'est par la vertu qu'a lieu cette assimilation, le Dieu à qui nous voulons nous rendre semblables possède-t-il lui–même la vertu ? Mais quel est ce Dieu ? Sans doute c'est celui qui semble devoir posséder la vertu au plus haut degré, c'est l'Âme du monde, avec le principe qui gouverne en elle et qui a une sagesse admirable [l'Intelligence suprême]. Habitant ce monde, c'est à ce Dieu que nous devons chercher à ressembler. Et cependant, on peut douter à la première vue que toutes les vertus puissent convenir à ce Dieu, qu'on puisse par exemple lui attribuer la mo-

dération dans les désirs ou le courage : le courage, puisqu'il n'a aucun danger à craindre, étant à l'abri de toute atteinte ; la modération, puisqu'il ne peut exister aucun objet agréable dont la présence excite ses désirs, dont l'absence excite ses regrets. Mais si Dieu aspire comme nous-mêmes aux choses intelligibles, c'est évidemment de là que nous recevons l'ordre et les vertus.

Dieu possède-t-il donc ces vertus ?

Il n'est pas convenable de lui attribuer les vertus qu'on nomme civiles (πολιτικαί) : la prudence, qui se rapporte à la partie raisonnable de notre être, le courage, qui se rapporte à la partie irascible, la tempérance, qui consiste dans l'accord et l'harmonie de la partie concupiscible et de la raison, la justice enfin, qui consiste dans l'accomplissement par toutes ces facultés de la fonction propre à chacune d'elles, soit pour commander, soit pour obéir. Mais si ce n'est pas par les vertus civiles que nous pouvons nous rendre semblables à Dieu, n'est-ce pas par des vertus qui sont d'un ordre supérieur et qui portent le même nom ? Dans ce cas, les vertus civiles sont-elles complètement inutiles pour atteindre notre but ? Non : on ne peut pas dire qu'en les pratiquant on ne ressemble en aucune manière à Dieu : car la renommée proclame divins ceux qui les possèdent. Elles nous donnent donc quelque ressemblance avec Dieu, mais c'est par les vertus d'un ordre supérieur que nous lui devenons complètement semblables.

Il semble que de l'une ou de l'autre façon on est conduit à attribuer à Dieu des vertus, quoique ce ne soient pas des vertus civiles. Si l'on accorde que, bien que Dieu ne possède pas les vertus civiles, nous pouvons lui devenir semblables par d'autres vertus (car il peut en être autrement pour des vertus d'un autre ordre),

rien n'empêche que, sans nous assimiler à Dieu par les vertus civiles, nous devenions, par des vertus qui cependant sont nôtres, semblables à l'être qui ne possède pas la vertu. Comment cela peut-il avoir lieu ? Le voici : quand un corps est échauffé par la présence de la chaleur, est-il nécessaire que le corps d'où provient la chaleur soit échauffé lui-même par un autre ? Si un corps est chaud par l'effet de la présence du feu, faut-il que le feu soit lui-même échauffé par la présence d'un autre feu ? On dira peut-être d'abord : il y a de la chaleur dans le feu, mais une chaleur innée ; d'où l'on doit conclure par voie d'analogie que la vertu, qui n'est qu'adventice dans l'âme, est innée dans Celui de qui l'âme la tient par imitation [dans Dieu]. À l'argument tiré du feu, on répondra peut-être encore que Dieu possède la vertu, mais une vertu d'une nature supérieure. Cette réponse serait juste, si la vertu à laquelle l'âme participe était identique au principe dont elle la tient ; mais il y a tout au contraire opposition complète : quand nous voyons une maison, la maison sensible n'est pas identique à la maison intelligible, quoiqu'elle lui soit semblable. En effet la maison sensible participe à l'ordre et à la proportion, tandis que l'on ne saurait attribuer à l'idée de cette maison ni ordre, ni proportion, ni symétrie. De même nous tenons de Dieu l'ordre, la proportion, l'harmonie, conditions de la vertu ici-bas, sans que l'Intelligence suprême ait besoin de posséder elle-même ni ordre, ni proportion, ni harmonie. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle possède la vertu, quoique ce soit par la vertu que nous lui devenons semblables. Voilà ce que nous avions à dire afin de montrer qu'il n'est pas nécessaire que l'Intelligence divine possède la vertu pour que nous lui devenions semblables par la vertu. Mais il faut persuader cette vérité, sans se contenter de contraindre l'esprit à l'admettre.

II. Examinons d'abord les vertus par lesquelles nous devenons semblables à Dieu, et cherchons quel genre d'identité il y a entre l'image qui dans notre âme constitue la vertu et le principe qui dans l'Intelligence suprême est l'archétype de la vertu sans être la vertu. Il y a deux espèces de ressemblance : l'une exige l'identité de nature entre les choses qui sont semblables entre elles, comme le sont celles qui procèdent d'un même principe ; l'autre dérive de ce qu'une chose ressemble à une autre qui lui est antérieure et lui sert de principe. Dans ce second cas, il n'y a pas réciprocité, et le principe n'est pas semblable à ce qui lui est inférieur ; ou du moins la ressemblance doit être conçue ici tout autrement : elle n'implique pas que les êtres où elle se trouve soient de même espèce, mais plutôt d'espèces différentes, puisqu'ils se ressemblent d'une autre manière.

Qu'est-ce donc que la vertu, soit en général, soit en particulier ? Pour plus de clarté, considérons une espèce particulière de vertu : c'est le moyen de déterminer facilement ce qui constitue l'essence commune de toutes les vertus.

Si les vertus civiles, dont nous venons de parler, ornent réellement notre âme et la rendent meilleure, c'est parce qu'elles règlent et modèrent nos appétits, qu'elles tempèrent nos passions, qu'elles nous délivrent des fausses opinions, qu'elles nous renferment dans de justes limites, et qu'elles sont elles-mêmes déterminées par une sorte de mesure. Cette mesure, qu'elles donnent à notre âme comme une forme à une matière, ressemble à la mesure des choses intelligibles ; c'est comme un vestige de ce qu'il y a là-haut de plus parfait. Ce qui n'a aucune mesure, n'étant que matière informe, ne peut aucunement ressembler à la divinité : car on s'assimile d'autant plus à l'être qui n'a pas de forme

qu'on participe plus de la forme ; et on participe d'autant plus de la forme qu'on en est plus proche. C'est ainsi que notre âme, qui par sa nature en est plus proche que le corps, par cela même participe davantage de l'essence divine, et pousse assez loin la ressemblance qu'elle a avec elle pour faire croire que Dieu est tout ce qu'elle est elle-même. C'est de cette manière que les hommes qui possèdent les vertus civiles s'assimilent à Dieu.

III. Platon indiquant un autre mode d'assimilation comme le privilége d'une vertu supérieure, nous parlerons de cet autre mode. Par là on comprendra mieux quelle est l'essence de la vertu civile, et ce qu'est cette autre vertu d'une nature supérieure, et en quoi elle diffère de la précédente. Quand Platon dit qu'on s'assimile à Dieu en fuyant d'ici-bas, et qu'au lieu d'appeler simplement du nom de vertus les vertus qui ont rapport à la vie sociale, il y ajoute l'épithète de civiles, enfin lorsque dans un autre endroit il dit que toutes les vertus sont des procédés de purification, il distingue évidemment deux sortes de vertus, et ce n'est pas aux vertus civiles qu'il attribue le pouvoir de nous assimiler à Dieu.

Àquel titre donc peut-on dire que les vertus purifient, et comment en nous purifiant nous rapprochent-elles le plus possible de la divinité ? L'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, qu'elle partage ses passions, ses opinions ; elle ne devient meilleure et n'entre en possession de la vertu, que lorsqu'au lieu d'opiner avec le corps, elle pense par elle-même (ce qui est la vraie pensée et constitue la prudence), lorsqu'elle cesse de partager ses passions (ce qui est la tempérance), qu'elle ne craint pas d'être séparée du corps (ce qui est le courage), lorsqu'enfin la raison et l'intelligence commandent et sont obéies (ce qui est la justice).

On peut, sans crainte de se tromper, affirmer que la disposition d'une âme ainsi réglée, d'une âme qui pense les choses intelligibles et qui reste impassible, est ce qui constitue la ressemblance avec Dieu : car ce qui est pur est divin, et telle est la nature de l'action divine que ce qui l'imite possède par cela même la sagesse. Mais Dieu a-t-il une pareille disposition ? Non : c'est à l'âme seule qu'il appartient d'avoir une disposition. D'ailleurs l'âme ne pense pas les objets intelligibles de la même manière que Dieu : ce qui est en Dieu ne se trouve en nous que d'une manière toute différente ou même ne s'y trouve pas du tout. Ainsi la pensée de Dieu n'est pas identique avec la nôtre. La pensée de Dieu est un premier principe dont la nôtre dérive et diffère. Comme la parole extérieure n'est que l'image de la parole intérieure de l'âme, la parole de l'âme n'est elle-même que l'image de la parole d'un principe supérieur ; et comme la parole extérieure paraît divisée quand on la compare à la parole intérieure de l'âme, celle de l'âme, qui n'est que l'interprète de la parole intelligible, est divisée par rapport à celle-ci. C'est ainsi que la vertu appartient à l'âme sans appartenir ni à l'Intelligence absolue, ni au principe supérieur à l'Intelligence.

IV. La purification (κάθαρσις) est-elle la même chose que la vertu telle que nous venons de la définir ? Ou bien la vertu est-elle la conséquence de la purification ? Dans ce cas, consiste-t-elle à se purifier actuellement ou à être déjà purifié ? voilà ce que nous avons à examiner.

Se purifier est inférieur à être déjà purifié : car la pureté est le but que l'âme a besoin d'atteindre. Être pur, c'est s'être séparé de toute chose étrangère ; ce n'est pas encore posséder le bien. Si l'âme eût possédé le bien avant de perdre sa pureté, il lui suffirait

de se purifier ; dans ce cas même, ce qui lui resterait après s'être purifiée, ce serait le bien, et non la purification. Que reste-t-il donc ? Ce n'est pas le bien ; sinon, l'âme ne serait pas tombée dans le mal. Elle a donc la forme du bien, sans être cependant capable de rester solidement attachée au bien, parce que sa nature lui permet d'incliner également au bien et au mal. Le bien de l'âme, c'est de rester unie à l'intelligence dont elle est sœur ; son mal, de s'abandonner aux choses contraires. Il faut donc, après avoir purifié l'âme, l'unir à Dieu ; or, pour l'unir à Dieu, il faut la tourner vers lui. Cette conversion ne commence pas à s'opérer après la purification ; elle en est le résultat même. La vertu de l'âme ne consiste pas alors dans sa conversion, mais dans ce qu'elle obtient par sa conversion. Or qu'obtient-elle ? l'intuition de l'objet intelligible, son image produite et réalisée en elle, image semblable à celle que l'œil a des choses qu'il voit. Faut-il en conclure que l'âme ne possédait pas cette image, qu'elle n'en avait pas de réminiscence ? Elle la possédait sans doute, mais inactive, latente, obscure. Pour la rendre claire, pour connaître ce qu'elle possède, l'âme a besoin de s'approcher de la source de toute clarté. Or, comme elle ne possède que les images des intelligibles sans posséder les intelligibles mêmes, il est nécessaire qu'elle compare avec eux les images qu'elle en a. Il est facile à l'âme de contempler les intelligibles, parce que l'intelligence ne lui est pas étrangère ; il suffit à l'âme, pour entrer en commerce avec elle, de tourner vers elle ses regards. Sinon, l'intelligence reste étrangère à l'âme, quoiqu'elle soit présente en elle. C'est ainsi que toutes nos connaissances sont pour nous comme si elles n'existaient pas quand nous ne nous en occupons pas.

V. Jusqu'où conduit la purification ? telle est la question que nous avons à résoudre pour savoir à quel Dieu l'âme peut se

rendre semblable et s'identifier. La résoudre, c'est examiner jusqu'à quel point l'âme peut réprimer la colère, les appétits et les passions de toute espèce, triompher de la douleur et des autres sentiments semblables, enfin se séparer du corps. Elle se sépare du corps lorsque, abandonnant les divers lieux où elle s'était en quelque sorte répandue, elle se retire en elle-même, lorsqu'elle devient entièrement étrangère aux passions, qu'elle ne permet au corps que les plaisirs nécessaires ou propres à le guérir de ses douleurs, à le délasser de ses fatigues, à l'empêcher d'être importun ; lorsqu'elle devient insensible aux souffrances, ou que, si cela n'est pas en son pouvoir, elle les supporte patiemment et les diminue en ne consentant pas à les partager ; lorsqu'elle apaise la colère autant que possible, et même, si elle le peut, la supprime entièrement, ou que du moins, si cela ne se peut pas, elle n'y participe en rien, laissant à la nature animale l'emportement irréfléchi, et encore réduisant et affaiblissant le plus possible les mouvements irréfléchis ; lorsqu'elle est absolument inaccessible à la crainte, n'ayant plus rien à redouter ; lorsqu'elle comprime tout brusque mouvement, à moins que ce ne soit un avertissement de la nature à l'approche d'un danger. L'âme purifiée ne devra évidemment désirer rien de honteux : dans le boire et le manger, elle ne recherchera que la satisfaction d'un besoin, tout en y restant étrangère ; elle ne recherchera pas davantage les plaisirs de l'amour, ou, si elle les désire, elle n'ira pas au delà de ce qu'exige la nature, résistant à tout emportement irréfléchi, ou même ne dépassant pas les élans involontaires de l'imagination. En un mot, l'âme sera pure de toutes ces passions et voudra même purifier la partie irrationnelle de notre être de manière à la préserver des émotions, ou du moins à diminuer le nombre et l'intensité de ces émotions et à les apaiser promptement par sa présence. C'est

ainsi qu'un homme placé auprès d'un sage profite de ce voisinage, soit en lui devenant semblable, soit en craignant de rien faire que ce sage puisse désapprouver. Cette influence de la raison s'exercera sans lutte et sans contrainte : il suffit en effet qu'elle soit présente ; le principe inférieur la respectera au point de se fâcher contre lui-même et de se reprocher sa propre faiblesse, s'il éprouve quelque agitation qui puisse troubler le repos de son maître.

VI. L'homme parvenu à l'état que nous venons de décrire ne commet plus de fautes pareilles : il en est corrigé. Mais le but auquel il aspire, ce n'est point de ne pas faillir, c'est d'être dieu. S'il laisse encore se produire en lui quelqu'un des mouvements irréfléchis dont nous avons parlé, il sera à la fois dieu et démon ; il sera un être double, ou plutôt il aura en lui un principe d'une autre nature, dont la vertu différera également de la sienne. Si, au contraire, il n'est plus troublé par aucun de ces mouvements, il sera uniquement dieu ; il sera un de ces dieux qui forment le cortége du Premier. C'est un dieu de cette nature qui est venu d'en haut habiter en nous. Redevenir ce qu'il était originairement, c'est vivre dans ce monde supérieur. Celui qui s'est élevé jusque-là habite avec l'intelligence pure et s'y assimile autant que possible. Aussi n'éprouve-t-il plus aucune de ces émotions, ne fait-il aucune de ces actions que désapprouverait le principe supérieur, qui désormais est son seul maître.

Que devient chaque vertu pour un tel être ? Pour lui, la sagesse consiste à contempler les essences que l'intelligence possède, essences avec lesquelles l'intelligence est en quelque sorte en contact. Il y a deux espèces de sagesse, dont l'une est propre à l'intelligence, l'autre à l'âme : c'est dans la dernière seule qu'il y a

vertu. Qu'y a-t-il donc dans l'intelligence ? L'acte [de la pensée] et l'essence. L'image de cette essence, qu'on voit ici-bas dans un être d'une autre nature, c'est la vertu qui en émane. Il n'y a en effet dans l'intelligence ni la justice absolue, ni aucune des vertus proprement dites ; il n'y en a que le type. Ce qui en dérive dans l'âme est la vertu : car la vertu est l'attribut. d'un être particulier. L'intelligible, au contraire, n'appartient qu'à lui-même, n'est l'attribut d'aucun être particulier.

Si la justice consiste à remplir sa fonction propre, implique-t-elle toujours multiplicité ? Assurément, si elle est dans un principe qui a plusieurs parties [l'âme humaine, dans laquelle on distingue plusieurs facultés] ; mais son essence est dans l'accomplissement de la fonction propre à chaque être, lors même qu'elle se trouve dans un principe qui est un [l'Intelligence]. La justice absolue et véritable consiste dans l'action que dirige sur lui-même le principe qui est un, dans lequel on ne peut distinguer de parties.

Àce degré supérieur, la justice consiste à diriger l'action de l'âme vers l'intelligence ; la tempérance est la conversion intime de l'âme vers l'intelligence ; le courage est l'impassibilité, par laquelle l'âme devient semblable à ce qu'elle contemple, puisque l'intelligence est impassible par sa nature. Or cette impassibilité, l'âme la tient de la vertu qui l'empêche de partager les passions du principe inférieur auquel elle est associée.

VII. Les vertus ont dans l'âme le même enchaînement qu'ont entre eux dans l'intelligence les types supérieurs à la vertu. Pour l'intelligence, la pensée est ce qui constitue la sagesse et la prudence ; la conversion vers soi-même est la tempérance ; l'accomplissement de sa fonction propre est la justice ; ce qui est l'ana-

logue du courage, c'est la persévérance de l'intelligence à rester en soi-même, à se maintenir pure et séparée de la matière. Donc contempler l'intelligence constituera pour l'âme la sagesse, la prudence, qui sont alors des vertus et non plus des types. Car l'âme n'est pas comme l'intelligence identique aux essences qu'elle pense. Les autres vertus de l'âme correspondront de la même manière aux types supérieurs. Nous en dirons autant de la purification. Puisque toute vertu est purification, la vertu exige qu'on se soit purifié ; sans cela, elle ne serait point parfaite.

Quiconque possède les vertus de l'ordre supérieur possède nécessairement en puissance les vertus inférieures. Mais celui qui possède les inférieures ne possède pas nécessairement les supérieures. Tels sont les principaux caractères de la vie de l'homme vertueux.

Il nous resterait à considérer s'il possède en acte ou d'une autre façon les vertus, soit supérieures, soit inférieures. Pour le savoir, il faudrait examiner séparément chacune d'elles, la prudence, par exemple. Comment cette vertu subsiste-t-elle si elle emprunte d'ailleurs ses principes, si elle n'est pas en acte ? Qu'arrivera-t-il si une vertu s'avance naturellement jusqu'à un certain degré, et une autre vertu jusqu'à un autre degré ? Que dire de la tempérance qui modère certaines choses et en supprime certaines autres ? On peut élever les mêmes questions au sujet des autres vertus, en consultant la prudence, qui jugera à quel degré les vertus sont parvenues.

Peut-être aussi, en certaines circonstances, l'homme vertueux se servira-t-il dans ses actions de quelques-unes des vertus inférieures [des vertus civiles] ; mais [alors même], s'élevant à des vertus d'un ordre supérieur, il se créera d'après elles d'autres

règles. Par exemple, il ne fera pas consister la tempérance seulement à être modéré, mais il cherchera à se séparer de plus en plus de la matière ; il ne se contentera pas de mener la vie de l'homme de bien, telle que l'exige la vertu civile : il aspirera plus haut encore, il aspirera à la vie des dieux. C'est à eux, et non pas seulement aux hommes de bien, qu'il faut devenir semblable. Chercher seulement à devenir semblable aux hommes de bien, ce serait faire une image en se bornant à la rendre semblable à une autre image qui aurait été faite d'après le même modèle. L'assimilation que nous prescrivons ici consiste à prendre pour modèle un être supérieur.

I · Livre 3

I. II. III. IV. V. VI.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA DIALECTIQUE OU DES MOYENS D'ÉLEVER L'ÂME AU MONDE INTELLIGIBLE.

I. Quelle méthode, quel art, quelle étude nous conduira au but qu'il faut atteindre, et qui n'est autre que le Bien, le Premier Principe, Dieu, comme nous l'avons solidement prouvé ailleurs, par une démonstration qui peut servir elle-même à élever l'âme au monde supérieur ? Que doit être celui qu'il s'agit d'élever à ce monde ? Il doit tout savoir, ou du moins être le plus savant possible, comme le veut Platon. Il doit, dans la première génération, être descendu ici-bas pour former un philosophe, un musicien, un amant. Car ce sont là les hommes que leur nature rend les

plus propres à être élevés au monde intelligible. Mais comment les y élever ? Suffit-il d'une seule et même méthode pour tous ? N'est-il pas besoin pour chacun d'eux d'une méthode particulière ? Oui, sans doute. Il y a deux méthodes à suivre : l'une pour ceux qui s'élèvent d'ici-bas au monde intelligible, l'autre pour ceux qui y sont déjà parvenus. C'est par la première de ces deux méthodes que l'on débute ; vient ensuite celle des hommes qui sont déjà parvenus dans le monde intelligible et qui y ont pour ainsi dire pris pied. Il faut que ceux-ci avancent sans cesse jusqu'à ce qu'ils soient arrivés au sommet : car on ne doit s'arrêter que quand on a atteint le terme suprême.

Mais laissons en ce moment la seconde de ces deux marches, pour nous occuper de la première, et essayons de dire comment peut s'opérer le retour de l'âme au monde intelligible.

Trois espèces d'hommes s'offrent à notre examen : le Philosophe, le Musicien, l'Amant. Il nous faut les bien distinguer entre eux, en commençant par déterminer la nature et le caractère du Musicien.

Le Musicien se laisse facilement toucher par le beau et est plein d'admiration pour lui ; mais il n'est pas capable d'arriver par lui seul à l'intuition du beau : il faut que des impressions extérieures viennent le stimuler. De même que l'être craintif est réveillé par le moindre bruit, le musicien est sensible à la beauté de la voix et des accords ; il évite tout ce qui lui semble contraire aux lois de l'harmonie et de l'unité et recherche le nombre et la mélodie dans les rhythmes et les chants. Il faudra donc qu'après ces intonations, ces rhythmes et ces airs purement sensibles, il en vienne à séparer dans ces choses la forme de la matière et à considérer la beauté qui se trouve dans leurs proportions et leurs

rapports ; il faudra lui enseigner que ce qui dans ces choses excite son admiration, c'est l'harmonie intelligible, la beauté qu'elle enferme, en un mot le beau absolu, et non telle ou telle beauté. Il faudra enfin emprunter à la philosophie des arguments qui le conduisent à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement. Quels sont ces arguments, c'est ce que nous dirons plus tard.

II. L'Amant, au rang duquel le musicien peut s'élever, soit pour rester à ce rang, soit pour monter plus haut encore, l'amant a quelque réminiscence du beau ; mais comme il en est séparé ici-bas, il est incapable de bien savoir ce que c'est. Charmé des beaux objets qui s'offrent à sa vue, il s'extasie devant eux. Il faut donc lui apprendre à ne pas se contenter d'admirer ainsi un seul corps, mais à embrasser par la raison tous les corps où se rencontre la beauté, lui montrer ce qu'il y a d'identique dans tous, lui dire que c'est quelque chose d'étranger aux corps, qui vient d'ailleurs, et qui même se trouve à un plus haut degré dans des objets d'une autre nature, en citant pour exemples de nobles occupations, de belles lois ; on lui montrera que le beau se retrouve encore dans les arts, les sciences, les vertus, tous moyens de familiariser l'amant avec le goût des choses incorporelles. On lui fera voir ensuite que le beau est un et on lui montrera ce qui dans chaque chose constitue la beauté. Des vertus, on l'élèvera à l'Intelligence, à l'Être ; arrivé là, il n'a plus qu'à marcher vers le but suprême.

III. Quant au Philosophe, il est naturellement disposé à s'élever au monde intelligible. Il s'y élance porté par des ailes légères, sans avoir besoin, comme les précédents, d'apprendre à se dégager des objets sensibles. Il peut seulement être incertain sur la

route à suivre et avoir besoin d'un guide. Il faut donc lui montrer la route ; il faut aider à se détacher entièrement des choses sensibles cet homme qui déjà le désire de lui-même, et qui depuis longtemps en est détaché par sa nature. Pour cela, on l'appliquera aux mathématiques afin de l'accoutumer à penser aux choses incorporelles, à croire à leur existence. Avide d'instruction, il les apprendra facilement. Comme il est déjà vertueux par sa nature, on n'aura qu'à l'élever à la perfection de la vertu. Après les mathématiques, on lui enseignera la Dialectique et on en fera un dialecticien parfait.

IV. Qu'est-ce donc que cette Dialectique, dont il faut ajouter la connaissance à ce qui précède ? C'est une science qui nous rend capables de raisonner de chaque chose, de dire ce qu'elle est, en quoi elle diffère des autres, en quoi elle leur ressemble, où elle est, si elle est une essence ; de déterminer combien il y a d'êtres véritables, quels sont les objets où se trouve le non-être au lieu de l'être véritable. Cette science traite aussi du bien et du mal, de tout ce qui est subordonné au bien et à son contraire, de la nature de ce qui est éternel et de ce qui ne l'est pas. Elle parle de toutes choses scientifiquement et non suivant la simple opinion. Au lieu d'errer dans le monde sensible, elle s'établit dans le monde intelligible ; elle concentre sur ce monde toute son attention, et, après avoir éloigné notre âme du mensonge, elle la nourrit dans le champ de la vérité. Elle emploie alors la méthode platonicienne de division pour discerner les idées, définir chaque objet, s'élever aux premiers genres des êtres ; puis, enchaînant par la pensée tout ce qui en dérive, elle poursuit ses déductions jusqu'à ce qu'elle ait parcouru le domaine de l'intelligible tout entier ; enfin, par une marche rétrograde, elle remonte au principe même d'où elle était d'abord partie. Se reposant alors, parce que ce n'est que

dans le monde intelligible qu'elle peut trouver le repos, n'ayant plus à s'occuper d'une multitude d'objets, parce qu'elle est arrivée à l'unité, elle considère celle étude qu'on nomme Logique, et qui traite des propositions et des arguments, comme un art subordonné [à la Dialectique] autant que l'écriture l'est à la pensée ; elle y reconnaît quelques principes comme nécessaires et comme constituant des exercices préparatoires ; mais, soumettant à sa critique ces principes mêmes comme toute autre chose, elle déclare les uns utiles, les autres superflus et propres seulement à la méthode qui s'occupe de cette sorte de recherches.

V. Mais d'où cette science tire-t-elle ses propres principes ? L'intelligence fournit à l'âme les principes clairs que celle-ci est capable de recevoir. Une fois en possession de ces principes, la dialectique en ordonne les conséquences ; elle compose, elle divise, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à une parfaite intelligence des choses : car, dit Platon, elle est l'application la plus pure de l'intelligence et de la sagesse. S'il en est ainsi, si la dialectique est le plus noble exercice de nos facultés, il faut qu'elle s'occupe de l'être et des objets les plus élevés. Car la sagesse étudie l'être ; et l'intelligence, ce qui est encore au-dessus de l'être [l'Un, le Bien]. Mais, nous dira-t-on, qu'est-ce donc que la Philosophie ? N'est-ce pas aussi ce qu'il y a de plus éminent ? Oui, sans doute. La philosophie se confond-elle donc avec la dialectique ? Non, répondrons-nous : la dialectique est la partie la plus élevée de la philosophie. Il ne faut pas croire qu'elle ne soit qu'un instrument pour la philosophie, ni qu'elle ne s'occupe que de pures spéculations et de règles abstraites. Elle étudie les choses elles-mêmes, et a pour matière les êtres [réels]. Elle y arrive en suivant une méthode qui lui donne la réalité en même temps que l'idée. Quant à l'erreur et au sophisme, elle ne s'en occupe qu'accidentellement ; elle les

juge comme choses étrangères à son domaine, produites par un principe qui lui est étranger. Lorsqu'on avance quelque chose de contraire à la règle du vrai, elle reconnaît l'erreur à la lumière des vérités qu'elle porte en elle. Pour les propositions, elle n'en fait pas l'objet de son étude : ce ne sont pour elle que des assemblages de lettres ; cependant, sachant le vrai, elle sait aussi ce qu'on appelle proposition, et, en général, elle connaît les opérations de l'âme : elle sait ce que c'est qu'affirmer, nier, ce que c'est que faire des assertions contradictoires ou contraires ; elle sait enfin si on avance des choses différentes ou identiques, saisissant le vrai par une intuition instantanée comme l'est celle des sens ; mais elle laisse à une autre étude qui se plaît dans ces détails le soin d'en parler avec exactitude.

VI. La dialectique n'est donc qu'une partie de la philosophie, mais elle en est la partie la plus éminente. En effet, la philosophie a d'autres branches. D'abord, elle étudie la nature [Physique], et pour cela elle emprunte le secours de la dialectique comme les autres arts celui de l'arithmétique, quoique la philosophie doive bien plus à la dialectique. Ensuite, la philosophie traite des mœurs : ici encore, c'est la dialectique qui pose les principes ; la Morale n'a plus qu'à en faire naître les bonnes habitudes et à conseiller les exercices qui les engendrent. Il en est de même des vertus rationnelles : c'est à la dialectique qu'elles doivent les principes qui semblent leur appartenir en propre ; car le plus souvent elles s'occupent des choses matérielles [parce qu'elles modèrent les passions]. Les autres vertus impliquent aussi l'application de la raison aux passions et aux actions qui sont propres à chacune d'elles ; seulement la prudence y applique la raison d'une manière supérieure : elle s'occupe plus de l'universel ; elle considère si les vertus s'enchaînent les unes aux autres, s'il faut

faire présentement une action, ou la différer, ou en choisir une autre. Or, c'est la dialectique, c'est la science qu'elle donne, la sagesse, qui fournit à la prudence, sous une forme générale et immatérielle, tous les principes dont celle-ci a besoin.

Ne pourrait-on sans la dialectique, sans la sagesse, posséder même les connaissances inférieures ? Elles seraient du moins imparfaites et mutilées. D'un autre côté, bien que le dialecticien, le vrai sage n'ait plus besoin de ces choses inférieures, il ne serait jamais devenu tel sans elles ; elles doivent précéder, et elles s'augmentent avec le progrès qu'on fait dans la dialectique. Il en est de même pour les vertus : on peut posséder d'abord les vertus naturelles, puis s'élever, avec le secours de la sagesse, aux vertus parfaites. La sagesse ne vient donc qu'après les vertus naturelles ; alors elle perfectionne les mœurs ; ou plutôt, lorsque les vertus naturelles existent déjà, elles s'accroissent et se perfectionnent avec elle. Du reste, celle de ces deux choses qui précède donne à l'autre son complément. En général, avec les vertus naturelles, on n'a qu'une vue [une science] imparfaite et des mœurs également imparfaites, et ce qu'il y a de plus important pour les perfectionner, c'est la connaissance philosophique des principes d'où elles dépendent.

Pour les autres Remarques générales, Voyez, à la fin du volume, la Note sur ce livre.

I · Livre 4

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI.

LIVRE QUATRIÈME.

DU BONHEUR.

I. Si bien vivre (τὸ εὖ ζῆν) et être heureux (τὸ εὐδαιμονεῖν) nous semblent choses identiques, devons-nous pour cela accorder aux animaux le privilége d'arriver au bonheur ? S'il leur est donné de suivre sans obstacle dans leur vie le cours de la nature, qu'est-ce qui empêche de dire qu'ils peuvent bien vivre ? Car, si bien vivre consiste soit à posséder le bien-être, soit à accomplir sa fin propre, dans l'une et l'autre hypothèse les animaux sont capables d'y arriver : ils peuvent en effet posséder le bien-être et accomplir leur fin naturelle. Dans ce cas, les oiseaux chanteurs, par exemple, s'ils possèdent le bien-être et qu'ils chantent conformément à leur nature, mènent une vie désirable pour eux. Si nous supposons enfin que le bonheur est d'atteindre le but suprême auquel aspire la nature, nous devons encore dans ce cas admettre que les animaux ont part au bonheur quand ils atteignent ce but suprême : alors la nature n'excite plus en eux de désirs, parce que toute leur carrière est parcourue et que leur vie est remplie du commencement à la fin.

On verra peut-être avec peine accorder le bonheur aux êtres vivants autres que l'homme, et l'on objectera sans doute qu'on est ainsi conduit à raccorder aux êtres les plus vils, aux plantes mêmes : car elles vivent aussi, et leur vie a aussi une fin, qu'elles aspirent à atteindre par leur développement. Mais, d'abord, il semblerait peu raisonnable de dire que les êtres vivants autres que l'homme ne peuvent posséder le bonheur par cette seule raison qu'ils nous paraissent des êtres vils ; et d'ailleurs, on peut fort bien refuser aux plantes ce qu'on accorde aux autres êtres vivants, en donnant pour motif à cette exclusion que les plantes ne

sont pas douées de sentiment. Il y aura peut-être des hommes qui accorderont aux plantes le bonheur, en se fondant sur ce qu'on leur accorde la vie : car du moment qu'un être vit, il peut vivre bien ou mal ; c'est ainsi qu'il arrivera aux plantes de posséder ou de ne pas posséder le bien-être, de porter ou de ne pas porter de fruits. Si la volupté est la fin de l'homme, si bien vivre consiste à en jouir, il serait absurde de prétendre que les êtres vivants autres que l'homme ne sauraient bien vivre. Il en est de même si l'on réduit le bonheur à l'ataraxie [c'est-à-dire à un état de tranquillité imperturbable], ou si on le fait consister à vivre conformément à la nature.

II. Ceux qui refusent aux végétaux le privilége de bien vivre, parce qu'ils ne sentent pas, ne sont pas pour cela obligés de l'accorder à tous les animaux. S'ils font consister le sentiment dans la connaissance de l'affection éprouvée, il faut que cette affection soit déjà un bien avant que la connaissance en ait lieu : il faut, par exemple, que l'être soit dans un état conforme à la nature, lors même qu'il l'ignore, qu'il remplisse sa fonction propre, lors même qu'il ne le sait pas, qu'il possède la volupté avant de la percevoir. Ainsi, comme, en possédant cette volupté, l'être possède déjà le bien, il possède par là même le bien-être. Pourquoi donc y joindre le sentiment ? à moins qu'au lieu de faire consister le bien dans une affection, dans un état de l'âme, on ne le place plutôt dans le sentiment et dans la connaissance [de cette affection, de cet état].

On ramène ainsi le bien à n'être que le sentiment, l'acte de la vie sensitive, et, dans ce cas, pour le posséder, il suffit de percevoir, quel que soit l'objet de notre perception. Dira-t-on que le bien résulte de la réunion de ces deux choses, de l'état de l'âme et

de la connaissance qu'elle en a : s'il consiste dans le sentiment de tel ou tel état, nous demanderons comment des éléments qui par eux-mêmes sont indifférents peuvent par leur réunion constituer le bien. Veut-on que le bien soit tel ou tel état, que bien vivre consiste à posséder telle ou telle disposition et à connaître qu'on jouit de la présence du bien, voici la question que nous poserons alors : suffit-il pour bien vivre que l'être sache qu'il possède cet état, ou bien faut-il qu'il sache non-seulement que cet état est agréable, mais encore que c'est le bien ? S'il faut connaître que c'est le bien, ce n'est plus la fonction du sentiment, mais d'une faculté supérieure aux sens : ainsi, pour bien vivre, il ne suffira plus de posséder la volupté, il faudra encore savoir que la volupté est le bien ; la cause du bonheur ne sera donc pas la présence de la volupté même, mais le pouvoir de juger que la volupté est un bien. Or, ce qui juge est supérieur à l'affection : c'est la raison ou l'intelligence, tandis que la volupté n'est qu'une affection, et ce qui est irraisonnable ne saurait être supérieur à la raison. Comment donc la raison s'oublierait-elle elle-même pour reconnaître comme supérieur ce qui est placé dans un genre opposé à elle ? Ces hommes qui n'accordent pas aux plantes le bonheur, qui le font consister dans telle ou telle espèce de sentiment, nous semblent à leur insu rechercher un bonheur d'une nature supérieure et le regarder comme ce meilleur (τὸ ἄμεινον) qu'on ne trouve que dans une vie plus complète.

Quant à ceux qui placent le bonheur dans la vie raisonnable, au lieu de le faire consister seulement dans la vie, fût-elle unie au sentiment, ils peuvent avoir une opinion juste ; cependant il est nécessaire de leur demander pourquoi ils regardent le bonheur comme le privilége de l'animal raisonnable. Ajoutez-vous à l'idée d'animal la qualité de raisonnable parce que la raison est plus sa-

gace, plus habile à découvrir et à nous procurer les objets qui sont nécessaires pour satisfaire les premiers besoins de la nature ? Estimeriez-vous autant la raison si elle ne savait ni découvrir ni nous procurer ces objets ? Si vous n'attachez du prix à la raison qu'à cause des objets qu'elle nous fait obtenir, le bonheur peut fort bien appartenir aux êtres mêmes qui ne sont pas raisonnables, s'ils sont capables de se procurer sans la raison les choses nécessaires à la satisfaction des premiers besoins de leur nature. Dans ce cas, la raison ne sera qu'un instrument ; elle ne méritera pas d'être recherchée pour elle-même, et nous ne devrons plus attacher aucun prix à sa perfection, dans laquelle cependant nous faisons consister la vertu. Reconnaissez-vous que la raison ne doit pas son prix à la faculté qu'elle a de nous procurer les objets nécessaires à la satisfaction des premiers besoins de la nature, mais qu'elle mérite d'être recherchée pour elle-même ? Il vous reste à définir sa fonction, sa nature, à dire comment elle devient parfaite. Car ce n'est pas à la contemplation des objets sensibles qu'il faut l'attacher pour la perfectionner, c'est dans une autre fonction que consistent sa perfection et son essence. Elle n'est pas au nombre des premiers besoins de la nature, ni des objets qui sont nécessaires à la satisfaction de ces besoins ; elle n'appartient en aucune façon à leur espèce, elle leur est fort supérieure. Sinon, en quoi ces philosophes auxquels nous nous adressons pourraient-ils faire consister son prix ? Jusqu'à ce qu'ils trouvent une nature supérieure à celle des choses auxquelles ils s'arrêtent maintenant, il faut les laisser demeurer où il leur convient, ignorant ce que c'est réellement que bien vivre, comment et à quels êtres il est donné d'y parvenir.

III. Pour nous, reprenons la question à son principe et disons en quoi le bonheur nous semble consister.

Si nous l'attribuons à un être vivant, nous ne faisons pas pour cela vie synonyme de bonheur : sinon, nous admettrions que tous les êtres vivants peuvent y arriver, et nous regarderions comme en jouissant réellement tous ceux qui auraient cette unité et cette identité que tous les êtres vivants sont naturellement capables de posséder. Enfin, nous ne saurions accorder ce privilége à l'être raisonnable et le refuser à la brute : car l'un et l'autre possèdent également la vie ; ils devraient donc être capables d'arriver au bonheur, puisque, dans cette hypothèse, le bonheur ne serait qu'une espèce de vie. Par conséquent les philosophes qui le font consister dans la vie rationnelle, et non dans la vie commune à tous les êtres, ne s'aperçoivent pas qu'ils supposent implicitement que le bonheur est quelque chose de différent de la vie. Ils se voient alors obligés à dire que c'est dans une pure qualité, dans la faculté rationnelle, que réside le bonheur. Mais le sujet [auquel ils devraient rapporter le bonheur], c'est la vie rationnelle, puisque c'est au tout seulement [à la vie jointe à la raison] que le bonheur peut appartenir. Ils font donc de cette vie une espèce de la vie : non qu'on ait le droit de regarder ces deux sortes de vie [la vie en général et la vie rationnelle] comme étant placées sur le même rang, ainsi que le seraient les deux membres d'une division, mais on peut établir entre elles un autre genre de distinction, comme quand nous disons qu'une chose est antérieure, une autre postérieure. Puisque la vie peut s'entendre en plusieurs sens, qu'elle a des degrés divers, que par homonymie elle s'affirme en un sens du végétal, en un autre de la brute, que ses différences consistent en ce qu'elle est plus ou moins complète, l'analogie exige qu'il en soit de même de bien vivre. Si un être est par sa vie l'image de la vie d'un autre être, il sera aussi par son bonheur l'image du bonheur de cet être. Si le bonheur est le pri-

vilége de la vie complète, l'être qui possède une vie complète, possédera seul aussi le bonheur : car il possède ce qu'il y a de meilleur, puisque, dans l'ordre des existences, ce qu'il y a de meilleur, c'est de posséder l'essence et la perfection de la vie. Par conséquent, le bien n'est pas une chose adventice ; nul sujet ne peut le devoir à une qualité qui lui viendrait d'ailleurs. Qu'ajouterait-on en effet à la vie complète pour la rendre excellente ?

Si quelqu'un demande quelle est la nature du bien, nous répondrons (car nous avons à en déterminer l'essence et non la cause) : la vie parfaite, véritable et réelle consiste dans l'intelligence. Les autres espèces de vie sont imparfaites ; elles n'offrent que l'image de la vie ; elles ne sont pas la vie dans sa plénitude et dans sa pureté ; elles ne sont pas la vie plutôt que son contraire, comme nous l'avons souvent dit. En un mot, puisque tous les êtres vivants dérivent d'un même principe, et que cependant ils ne possèdent pas un égal degré de vie, ce principe doit nécessairement être la vie première et la perfection (τὴν πρώτεν ζώην καὶ τὴν τελειότητα).

IV. Si l'homme est capable de posséder la vie parfaite, il est heureux dès qu'il la possède ; s'il en était autrement, si aux dieux seuls appartenait la vie parfaite, à eux seuls aussi appartiendrait le bonheur. Mais puisque nous attribuons le bonheur aux hommes, nous avons à montrer en quoi consiste cette vie qui le procure. Or, je le répète : l'homme a la vie parfaite quand il possède, outre la vie sensitive, la raison et la véritable intelligence ; cela est évident d'après les démonstrations que nous en avons données. Mais l'homme est-il par lui-même étranger à la vie parfaite et la possède-t-il comme une chose étrangère [à son essence] ? Non, il n'y a pas d'homme qui ne possède soit en acte,

soit en puissance, ce que nous appelons le bonheur. Mais regarderons-nous le bonheur comme une partie de l'homme et dirons-nous qu'il est en lui la forme parfaite de la vie? ou ne penserons-nous pas plutôt que celui qui est étranger à la vie parfaite ne possède qu'une partie du bonheur puisqu'il ne le possède qu'en puissance, mais que celui-là seul est vraiment heureux qui possède en acte la vie parfaite et qui en est arrivé à s'identifier avec elle ? Toutes les autres choses ne font plus que l'envelopper et ne sauraient être regardées comme parties de lui-même, puisqu'elles l'enveloppent malgré lui. Elles lui appartiendraient comme parties de lui-même si elles lui étaient jointes par l'effet de sa volonté. Qu'est-ce que le bien pour l'homme qui se trouve dans cet état ? Il est son bien à lui-même par la vie parfaite qu'il possède. Le principe [le Bien en soi] qui est supérieur [à la vie parfaite] est la cause du bien qui est en lui : car autre chose est le Bien en soi et le bien dans l'homme.

Ce qui prouve que l'homme parvenu à la vie parfaite possède le bonheur, c'est que dans cet état il ne désire plus rien. Que pourrait-il désirer ? Il ne saurait désirer rien d'inférieur : il est uni à ce qu'il y a de meilleur ; il a donc la plénitude de la vie. S'il est vertueux, il est pleinement heureux, il possède pleinement le bien : car il n'est pas de bien qu'il ne possède. Ce qu'il cherche, il le cherche par nécessité, moins pour lui que pour quelqu'une des choses qui lui appartiennent : il le cherche pour le corps qui lui est uni ; et quoique ce corps soit doué de vie, ce qui se rapporte à ses besoins n'est pas propre à l'homme véritable. Celui-ci le sait, et ce qu'il accorde à son corps, il l'accorde sans s'écarter en rien de la vie qui lui est propre. Son bonheur ne diminuera donc pas dans l'adversité, parce qu'il continue à posséder la vie véritable. S'il perd des parents, des amis, il sait ce que c'est que la mort, et

d'ailleurs, ceux qu'elle frappe le savent aussi s'ils sont vertueux. Si le sort de ces parents, de ces amis l'afflige, l'affliction n'atteindra pas la partie intime de son être ; elle ne se fera sentir qu'à cette partie de l'âme qui est privée de raison et dont il ne partagera pas les souffrances.

V. Mais, dira-t-on, ne faut-il pas tenir compte des douleurs du corps, des maladies, des obstacles qui peuvent entraver l'action, du cas où l'homme perdrait la conscience de lui-même, ce qui peut arriver par l'effet de certains philtres, de certaines maladies ? Comment le sage pourra-t-il, dans tous ces cas, bien vivre et être heureux ? Et encore ne parlons-nous pas de la pauvreté, de l'obscurité de condition. En considérant tous ces maux, et surtout en y ajoutant les infortunes si fameuses de Priam, on pourra faire de bien graves objections. En effet, le sage supportât-il tous ces maux (et il les supporterait facilement), ils n'en seraient pas moins contraires à sa volonté : or la vie heureuse doit être une vie conforme à notre volonté. Le sage n'est pas seulement une âme douée de certaines dispositions ; il faut aussi comprendre le corps dans sa personne. Il semble naturel d'admettre cette assertion en tant que les passions du corps sont ressenties par l'homme même, et qu'elles lui suggèrent des désirs et des aversions. Si donc le plaisir est un élément du bonheur, comment l'homme affligé par les coups du sort et par les douleurs pourra-t-il encore être heureux, lors même qu'il serait vertueux ? Les dieux n'ont besoin pour être bienheureux que de jouir de la vie parfaite ; mais les hommes, ayant leur âme unie à une partie inférieure, doivent chercher leur bonheur dans la vie de chacune des deux parties qui les composent, et non dans celle de l'une des deux exclusivement, quoiqu'elle soit supérieure à l'autre. En effet, dès que l'une d'elles souffre, nécessairement l'autre se trouve,

malgré sa supériorité, entravée dans ses actes. Autrement, il faut ne tenir compte ni du corps, ni des sensations qui en proviennent, et ne rechercher que ce qui peut, indépendamment du corps, suffire par soi-même pour procurer le bonheur.

VI. Si la raison faisait consister le bonheur à être exempt de douleur, de maladie, à ne pas éprouver de revers ni de grandes infortunes, il nous serait impossible de goûter le bonheur quand nous serions exposés à quelqu'un de ces maux. Mais si le bonheur est la possession du véritable bien, pourquoi oublier ce bien pour regarder ses accessoires ? Pourquoi, dans l'appréciation de ce bien, chercher des choses qui ne sont pas comptées au nombre de ses éléments ? S'il consistait à réunir, avec les biens véritables, des choses qui sont seulement nécessaires à nos besoins, ou qui sans l'être sont cependant nommées biens, il faudrait travailler à posséder aussi ces deniers. Mais comme l'homme doit avoir une fin unique et non multiple (autrement on ne dirait pas qu'il tend à sa fin, mais à ses fins), il faut rechercher seulement ce qu'il y a de plus élevé et de plus précieux, ce que l'âme désire enfermer en quelque sorte dans son sein. Son inclination, sa volonté ne peuvent aspirer à rien qui ne soit le souverain bien. Si la raison évite certains maux et recherche certains avantages, c'est qu'elle y est provoquée par leur présence, mais elle n'y est pas portée par sa nature. La tendance principale de l'âme est dirigée vers ce qu'il y a de meilleur ; quand elle le possède, elle est rassasiée et elle s'arrête ; elle jouit alors d'une vie véritablement conforme à sa volonté. En effet, la volonté n'a pas pour but de posséder les choses nécessaires à nos besoins, si l'on prend le terme de volonté dans son sens propre et non dans un sens abusif. Sans doute nous jugeons convenable de nous procurer les choses nécessaires, comme en général nous évitons les maux. Mais les éviter

n'est pas l'objet de notre volonté : ce serait plutôt de ne pas avoir besoin de les éviter. C'est ce qui a lieu, par exemple, quand on possède la santé et quand on est exempt de souffrance. Lequel de ces avantages nous attire vers lui ? Tant qu'on jouit de la santé, tant qu'on ne souffre pas, on y attache peu de prix. Or, des avantages qui, présents, n'ont nul attrait pour l'âme et n'ajoutent rien à son bonheur, qui, absents, sont recherchés à cause de la souffrance qui naît de la présence de leurs contraires, doivent raisonnablement être appelés des choses nécessaires plutôt que des biens et ne pas être comptés au nombre des éléments de notre fin. Lorsqu'ils sont absents et remplacés par leurs contraires, notre fin n'en reste pas moins tout à fait la même.

VII. Pourquoi donc l'homme heureux désire-t-il jouir de la présence de ces avantages et de l'absence de leurs contraires ? Nous répondrons que c'est parce qu'ils contribuent, non à son bonheur, mais à son existence ; que leurs contraires tendent à lui faire perdre l'existence, qu'ils entravent la jouissance du bien, sans l'enlever cependant ; en outre, que celui qui possède ce qu'il y a de meilleur veut le posséder uniquement, sans aucun mélange. Toutefois, quand un obstacle étranger survient, le bien existe encore même en présence de cet obstacle. En un mot, s'il arrive à l'homme heureux quelque accident contre sa volonté, son bonheur n'en est en rien altéré. Autrement, chaque jour il changerait et perdrait son bonheur, si, par exemple, il avait à regretter un fils, s'il perdait quelques-unes de ses possessions. Il est mille événements qui peuvent survenir contre son désir sans le troubler dans la jouissance du bien qu'il a atteint. Mais, dit-on, ce sont les grands malheurs, et non les accidents vulgaires [qui peuvent troubler le bonheur du sage]. Cependant, dans les choses humaines, en est-il une assez grande pour n'être pas méprisée de

celui qui s'est élevé à un principe supérieur à tout, et qui ne dépend plus des choses inférieures ? Un tel homme ne pourra rien voir de grand dans les faveurs de la fortune, quelles qu'elles soient, comme d'être roi, de commander à des villes, à des peuples, de fonder et de bâtir des villes, lors même que ce serait lui- même qui aurait cette gloire ; il n'ira pas attacher de l'importance à la perte de son pouvoir ou même à la ruine de sa patrie. S'il regarde tout cela comme un grand mal, ou seulement comme un mal, il aura une opinion ridicule ; ce ne sera plus un homme vertueux : car, par Jupiter, il regardera comme une grande chose du bois, des pierres, la mort d'êtres nés mortels ; tandis qu'il devrait admettre comme une vérité incontestable que la mort est meilleure que la vie corporelle. S'il était immolé lui-même, regarderait-il comme un mal de mourir, parce que c'est au pied des autels qu'il mourrait ? Que lui importe d'être enterré ? son corps pourrira sur la terre aussi bien que dessous. Que lui importe d'être enseveli sans luxe et avec un appareil vulgaire, de ne pas paraître digne d'être placé dans un tombeau magnifique ? Ce serait là de la petitesse d'esprit. S'il était emmené captif, il aurait toujours une route ouverte pour sortir de la vie dans le cas où il ne lui serait plus permis d'être heureux. Mais si les personnes de sa famille, par exemple, ses filles, ses brus, étaient emmenées en captivité ? Que dirions-nous donc s'il était arrivé au terme de la vie sans avoir rien vu de pareil ? Est-ce qu'il, sortirait de ce monde en croyant que ces choses ne peuvent arriver ? Une pareille opinion serait absurde. Ne pensera-t-il pas que les siens sont exposés à de pareils malheurs ? Et s'il a l'opinion que cela puisse arriver, en sera-t-il moins heureux ? Non, il sera heureux même avec cette croyance. Il le sera donc encore lors même que cela se réaliserait : il réfléchira en effet que telle est la nature de

ce monde qu'il faut souffrir ces accidents et s'y soumettre. Souvent peut-être des hommes traînés en captivité vivront mieux [qu'en liberté] ; et d'ailleurs, si la captivité leur est insupportable, il est en leur pouvoir de s'en affranchir ; s'ils restent, c'est ou par raison, et alors leur sort n'est pas trop dur ; ou contre la raison, et alors ils ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes. Le sage ne sera donc pas malheureux à cause de la folie des siens ; il ne fera pas dépendre son sort du bonheur ou du malheur d'autrui.

VIII. Quant aux douleurs qu'il éprouve lui-même ; si elles sont fortes, il les supportera autant qu'il le pourra ; si elles sont au-dessus de ses forces ; elles l'emporteront. Dans tous les cas, il n'excitera pas la pitié au milieu de ses souffrances ; [toujours maître de sa raison] ; il ne laissera pas éteindre en lui la lumière qui lui est propre : c'est ainsi que la flamme continue à briller dans le fanal malgré la tempête déchaînée, malgré le souffle violent des vents. Que dire cependant s'il n'a plus la conscience de lui-même ; ou si la douleur devient tellement forte que sa violence puisse presque l'anéantir ? Si l'intensité de la douleur s'accroît ; il décidera ce qu'il doit faire : car, dans ces circonstances, on ne perd point son libre arbitre. Il faut d'ailleurs savoir que ces souffrances ne se présentent pas au sage sous les mêmes apparences qu'au vulgaire ; que toutes ne pénètrent pas jusqu'à la partie la plus intime de l'homme : c'est ce qui a lieu pour la plupart des douleurs ; des chagrins, pour les maux que nous voyons éprouver aux autres ; les ressentir, c'est une preuve de faiblesse. Une marque de faiblesse non moins manifeste, c'est de regarder comme un avantage d'ignorer tous ces maux, de nous estimer heureux de ce qu'ils arrivent seulement après notre mort, sans nous inquiéter du sort des autres et en ne pensant qu'à nous épargner un chagrin. Il y aurait là de notre part une faiblesse

qu'il importe d'éloigner de nous, en ne nous laissant pas effrayer par la crainte de ce qui pourra arriver. Si l'on venait à objecter qu'il nous est naturel d'être affligés des malheurs de ceux qui nous entourent, nous répondrions d'abord qu'il n'en est pas ainsi de tous les hommes, ensuite qu'il est du devoir de la vertu d'améliorer la condition commune de la nature humaine et de la conduire à ce qu'il y a de plus beau, en s'élevant au-dessus de l'opinion du vulgaire. Or, il est beau de ne pas céder à ce que le vulgaire regarde ordinairement comme des maux. Pour lutter contre les coups de la fortune ; il ne faut pas se poser comme un ignorant, mais comme un habile athlète qui sait que les dangers qu'il brave sont redoutés de certaines natures, mais qu'une nature telle que la sienne les supporte facilement, n'y voyant rien de terrible ou du moins ne les trouvant redoutables que pour des enfants. Mais, dira-t-on, est-ce que le sage avait souhaité ces maux ? Non, sans doute ; cependant, quand il en est frappé, il leur oppose la vertu qui rend l'âme inébranlable et impassible.

IX. Mais, quand le sage n'a plus sa raison, quand il est accablé par la maladie, par les maléfices de la magie, continue-t-il d'être heureux ? Si l'on admet que dans cet état il continue d'être vertueux, qu'il est seulement assoupi comme dans le sommeil, pourquoi ne serait-il pas heureux, puisqu'on ne prétend pas que dans le sommeil il perde son bonheur, qu'on ne tient nul compte du temps qu'il passe dans cet état, et qu'on ne l'en regarde pas moins comme heureux toute sa vie ? Si l'on nie qu'il continue d'être vertueux, on sort de la question, puisque, supposant qu'il continue d'être vertueux, ce que nous cherchons c'est s'il reste heureux tant qu'il reste vertueux. Mais, objectera-t-on, s'il reste vertueux sans le sentir, sans agir conformément à la vertu, comment sera-t-il heureux ? Voici notre réponse : s'il se portait

bien, s'il était beau, mais sans le sentir, en serait-il moins bien portant, moins beau ? De même, s'il était sage sans le sentir, il n'en serait pas moins sage.

Mais, dira-t-on encore, il est essentiel à la sagesse d'avoir le sentiment et la conscience d'elle-même : car c'est dans la sagesse en acte que réside le bonheur. Si la raison et la sagesse étaient choses adventices, cette objection serait fondée. Mais si la substance de la sagesse consiste dans une essence ou plutôt dans l'essence, si de plus l'essence ne périt ni dans celui qui dort, ni dans celui qui n'a pas conscience de lui-même, si par conséquent l'activité de l'essence continue à subsister en lui, si par sa nature même elle veille sans cesse, il en résulte que l'homme vertueux doit, même dans cet état [de sommeil et d'absence de conscience], continuer d'exercer son activité. Du reste, cette activité n'est ignorée que d'une partie de lui-même et non de lui. tout entier. C'est ainsi que, quand la force végétative s'exerce, la perception de son activité n'est pas transmise par la sensibilité au reste de l'homme. Si c'était la force végétative qui constituât notre personne, nous agirions dès qu'elle agit ; mais ce n'est pas elle qui nous constitue : nous sommes l'acte du principe intellectuel, et c'est pour cela que nous agissons quand ce principe agit.

X. Si l'activité de l'intelligence nous reste cachée, c'est sans doute parce qu'elle n'est pas sentie : car ce n'est que par l'intermédiaire du sentiment que cette activité peut se manifester ; mais pourquoi [même sans être sentie], l'intelligence cesserait-elle d'agir ? Pourquoi de son côté l'âme ne pourrait-elle tourner vers elle son activité avant de l'avoir sentie ou perçue ? Il faut bien qu'il y ait quelque acte antérieur à la perception, puisque [pour l'intelligence] penser et exister sont identiques. La percep-

tion paraît ne pouvoir naître que lorsque la pensée se replie sur elle-même ; et que le principe dont l'activité constitue la vie de l'âme retourne pour ainsi dire en arrière et se réfléchit, comme l'image d'un objet placé devant un miroir se reflète dans sa surface polie et brillante. De même que, si le miroir est placé en face de l'objet, il se forme une image, et que, si le miroir est éloigné ou qu'il soit mal disposé, il n'y a plus d'image bien que l'objet lumineux continue d'agir ; de même, quand la faculté de l'âme qui nous représente les images de la raison discursive et de l'intelligence est dans un état convenable de calme, nous en avons l'intuition, la connaissance en quelque sorte sensible, avec la connaissance antérieure de l'activité de l'intelligence et de la raison discursive ; mais quand ce principe est agité par un trouble survenu dans l'harmonie des organes, la raison discursive et l'intelligence continuent d'agir sans qu'il y ait d'image, et la pensée ne se réfléchit pas dans l'imagination. Aussi faut-il admettre que la pensée est accompagnée d'une image sans cependant en être une elle-même. Il nous arrive souvent, pendant que nous sommes éveillés, de faire des choses louables, de méditer et d'agir, sans avoir conscience de ces opérations au moment où nous les produisons. Quand, par exemple, on fait une lecture, on n'a pas nécessairement conscience de l'action de lire, surtout si l'on est fort attentif à ce qu'on lit. Celui qui exécute un acte de courage ne pense pas non plus, pendant qu'il agit, qu'il agit avec courage. Il en est de même dans une foule d'autres cas ; de sorte qu'il semble que la conscience qu'on a d'un acte en affaiblisse l'énergie, et que, quand l'acte est seul [sans conscience], il soit dans son état de pureté et ait plus de force et de vie. Quand des hommes vertueux sont dans cet état [où il y a absence de

conscience, leur vie est plus intense parce qu'au lieu de se mêler au sentiment elle se concentre en elle-même.

XI. Peut-être quelques-uns nous objecteront-ils que l'homme placé dans l'état dont nous parlons ne vit pas véritablement. Nous leur répondrons qu'il vit, mais qu'eux, ils sont incapables de comprendre son bonheur ainsi que sa vie. Refuseront-ils de nous croire ? Dans ce cas, nous leur demanderons à notre tour s'il n'est pas convenable qu'après avoir accordé que cet homme vit et est vertueux, ils examinent si dans de pareilles conditions il n'est pas heureux. Nous leur demanderons aussi de ne pas commencer par le supposer anéanti pour considérer ensuite s'il est heureux, de ne pas s'arrêter uniquement à le chercher dans ses actes extérieurs après avoir admis qu'il tourne toute son attention sur les choses qu'il porte en lui-même, en un mot de ne pas croire que le but de sa volonté soit dans les objets extérieurs. En effet, ce serait nier l'essence même du bonheur que de regarder les objets extérieurs comme des buts de la volonté de l'homme vertueux, que de prétendre que ce sont là les objets qu'il désire. Sans doute il voudrait que tous les hommes fussent heureux et qu'aucun d'eux n'éprouvât aucun mal ; cependant, quand cela n'arrive pas, il n'en est pas moins heureux. Dira-t-on enfin que pour l'homme vertueux il serait déraisonnable de former un pareil vœu (parce qu'il est impossible qu'il n'y ait pas de maux ici bas ? C'est évidemment reconnaître avec nous que la volonté de l'homme vertueux a pour seul but la conversion de l'âme vers elle-même.

XII. Si l'on réclame des plaisirs pour l'homme vertueux, ce ne sont pas sans doute ceux que recherchent les débauchés ni ceux qu'éprouve le corps. Ces plaisirs ne pourraient lui être accordés

sans souiller sa félicité. On ne demande pas non plus sans doute pour lui des excès de foie : à quoi bon en effet ? Sans doute on veut seulement que l'homme vertueux goûte les plaisirs attachés à la présence des biens, plaisirs qui ne doivent ni consister dans le mouvement, ni être accidentels : or il jouit de la présence de ces biens, puisqu'il est présent à lui-même ; est dès lors dans un état de douce sérénité. L'homme vertueux est donc toujours serein, calme, satisfait ; s'il est vraiment vertueux, son état ne peut être troublé par aucune de ces choses que nous appelons des maux. Si l'on cherche une autre espèce de plaisirs dans la vie vertueuse, c'est qu'un cherche autre chose que la vie vertueuse.

XIII. Les actions de l'homme vertueux ne sauraient être entravées par la fortune, mais elles pourront varier avec les vicissitudes de la fortune. Toutes seront également belles, et d'autant plus belles peut-être que l'homme vertueux se trouvera placé dans des circonstances plus critiques. Quant aux actes qui concernent la contemplation, s'il en est qui se rapportent à des choses particulières, ils seront tels que le sage pourra les produire après avoir bien cherché et considéré ce qu'il doit faire. Il trouve en lui-même la plus infaillible des règles de conduite, une règle, qui ne lui fera jamais défaut, fût-il enfermé dans ce taureau de Phalaris dont on a tant parlé. En vain l'homme vulgaire affecte à dire qu'un tel sort est doux, et le répète deux ou trois fois : dans un pareil homme, ce qui prononce ces mots, c'est cette partie même qui subit les tortures [la partie animale]. Dans l'homme vertueux, au contraire, la partie qui souffre est autre que celle qui habite avec elle seule, et qui, en tant qu'elle habite ainsi nécessairement en elle-même, n'est jamais privée de la contemplation du Bien universel.

XIV. Ce qui constitue l'homme, l'homme vertueux surtout, ce n'est pas le composé de l'âme et du corps [l'animal], comme le prouve la puissance qu'a l'âme de se séparer du corps et de mépriser ce qu'on nomme des biens. Il serait ridicule de prétendre que le bonheur se rapporte à cette partie animale de l'homme, puisqu'il consiste à bien vivre, et que bien vivre, étant un acte, n'appartient qu'à l'âme ; et encore n'est-ce pas à l'âme entière : car le bonheur ne s'étend pas à la partie végétative, n'ayant rien de commun avec le corps ; ni la grandeur du corps, ni le bon état dans lequel il peut se trouver n'y contribuent en rien. Il ne dépend pas davantage de la perfection des sens, parce que leur développement, aussi bien que celui des organes, rend l'homme pesant et le courbe vers la terre. Il faut plutôt, pour rendre plus facile l'accomplissement du bien, établir une sorte de contrepoids, affaiblir le corps et en dompter la force afin de montrer combien l'homme véritable diffère des choses étrangères qui l'enveloppent. Que l'homme vulgaire soit beau, grand, riche, qu'il commande à tous les hommes, jouissant ainsi de tous les biens terrestres : il ne faut pas lui envier le plaisir trompeur qu'il trouve dans ces avantages. Quant au sage, peut-être ne les possédera-t-il pas d'abord ; mais, s'il les possède, il les diminuera de son plein gré s'il a de lui-même le soin qu'il doit avoir ; il affaiblira et flétrira par une négligence volontaire les avantages du corps ; il abdiquera les dignités ; tout en conservant la santé de son corps, il ne désirera pas d'être entièrement exempt de maladies et de souffrances ; s'il ne connaît pas ces maux, il voudra en faire l'épreuve dans sa jeunesse ; mais, arrivé à la vieillesse, il ne voudra plus être troublé ni par les douleurs, ni par les plaisirs, ni par rien de triste ou d'agréable qui soit relatif au corps, pour ne pas être obligé de lui accorder son attention. Aux souffrances qu'il éprouvera,

il opposera une fermeté qu'il aura toujours en lui-même. Il ne croira pas son bonheur augmenté par les plaisirs, la santé, le repos, ni détruit ou diminué par leurs contraires : puisque les premiers avantages n'augmentent pas sa félicité, comment leur perte pourrait-elle la diminuer ?

XV. Mais supposons deux sages dont l'un ait tout ce qui est conforme au vœu de la nature, et dont l'autre soit dans la position contraire, devrons-nous dire qu'ils sont également heureux ? Oui, s'ils sont également sages. Car lors même que l'un posséderait la beauté corporelle et tous les autres avantages qui ne se rapportent ni à la sagesse, ni à la vertu, ni à la contemplation du bien, ni à la vie parfaite, à quoi tout cela lui servirait-il, puisque celui, qui possède tous ces avantages n'est pas considéré comme étant plus réellement heureux que celui qui en est privé ? Leur affluence ne saurait même suffire au joueur de flûte pour lui faire atteindre sa fin. Mais nous n'envisageons l'homme heureux qu'avec la faiblesse de notre esprit, regardant comme grave et horrible ce que l'homme vraiment heureux juge indifférent. Car l'homme ne saurait être sage, ni par conséquent heureux, tant qu'il n'a pas réussi à se débarrasser de toutes ces vaines idées, tant qu'il ne s'est pas entièrement transformé, tant qu'il n'a pas en lui-même la confiance d'être à l'abri de tout mal. Ce n'est qu'alors qu'il vivra sans être agité d'aucune crainte. Si quelque chose l'effraie encore, c'est qu'il n'est pas un sage accompli, qu'il est seulement à moitié sage. Quant aux craintes qui surviendraient à l'improviste et qui pourraient s'emparer de lui avant qu'il ait eu le temps de réfléchir, au moment où il serait attentif à autre chose, le sage s'empressera de les écarter ; traitant ce qui s'agite en lui-même comme un enfant égaré par la douleur, il l'apaisera, soit par la raison, soit par la menace, mais toutefois

sans passion : c'est ainsi que la seule vue d'une personne respectable suffit pour calmer un enfant. Du reste, le sage ne sera pas étranger à l'amitié ni à la reconnaissance ; il traitera les siens comme il se traite lui-même ; donnant autant à ses amis qu'à sa propre personne, il se livrera à l'amitié, mais sans cesser d'être avec l'intelligence.

XVI. Si l'on ne plaçait pas l'homme vertueux dans cette vie élevée de l'intelligence, si on le supposait au contraire soumis aux coups du sort, et qu'on les redoutât pour lui, on n'aurait plus l'homme vertueux tel que nous l'entendons, mais seulement un homme du vulgaire, mêlé de bien et de mal, auquel on attribuerait une vie également mêlée de bien et de mal. Un tel homme ne se rencontrerait peut-être pas encore facilement, et, d'ailleurs, si on le rencontrait, il ne mériterait pas d'être appelé sage : car il n'aurait rien de grand, ni la dignité de la sagesse, ni la pureté du bien. Le bonheur n'est donc pas placé dans la vie du vulgaire. Platon a raison de dire qu'il faut quitter la terre pour s'élever au Bien, qu'il faut, pour devenir sage et heureux, tourner ses regards vers le Bien seul, tâcher de lui devenir semblable et de mener une vie conforme à la sienne. C'est là en effet ce qui doit suffire au sage pour atteindre sa fin. Aussi ne doit-il pas attacher plus de prix au reste qu'à des changements de lieu, dont aucun ne peut ajouter au bonheur. S'il donne quelque attention aux choses extérieures qui sont jetées çà et là autour de lui, c'est pour satisfaire, selon son pouvoir, les besoins du corps. Mais comme il est tout autre chose que le corps, il n'est jamais embarrassé de le quitter ; or, il le quittera quand la nature en aura marqué le moment. Il conserve d'ailleurs toujours la liberté de délibérer à cet égard. Atteindre le bonheur sera son principal but ; toutefois, il accomplira aussi des actions qui n'auront pas directement pour objet sa

fin, ni lui-même, mais le corps qui lui est uni : il soignera ce corps et il le soutiendra aussi longtemps qu'il lui sera possible. C'est ainsi qu'un musicien se sert de sa lyre aussi longtemps qu'il le peut ; dès qu'elle est hors d'usage, il la change, ou renonce à employer la lyre et à en jouer, parce qu'il peut désormais se passer de cet instrument ; le laissant à terre, il le regardera presque avec mépris, et chantera sans s'en accompagner. Cependant ce n'est pas en vain que cette lyre lui aura été donnée dans l'origine ; car il s'en sera souvent servi avec avantage.

I · Livre 5

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X.

LIVRE CINQUIÈME.

LE BONHEUR S'ACCROÎT-IL AVEC LE TEMPS ?

I. Le bonheur s'accroît-il avec le temps ?

Non : être heureux ne s'entend jamais que du présent ; le souvenir du bonheur passé ne saurait rien ajouter au bonheur ; le bonheur n'est pas un vain mot, mais un certain état de l'âme : or cet état, c'est quelque chose qui est présent, comme l'est l'acte même de la vie.

II. Comme nous désirons toujours vivre et agir, n'est-ce pas surtout dans la satisfaction de ce désir que l'on doit placer le bonheur ?

Voici notre réponse : D'abord, dans cette hypothèse, le bonheur de demain sera plus grand que celui d'aujourd'hui, celui du jour suivant plus grand encore que celui de la veille, et ainsi de suite à l'infini : ce ne sera donc plus la vertu qui sera la mesure du bonheur [mais la durée]. Ensuite, la béatitude des dieux devra aussi devenir chaque jour plus grande qu'auparavant ; elle ne sera donc plus parfaite, elle ne pourra jamais l'être. Enfin, c'est dans la possession de ce qui est présent, et toujours de ce qui est présent, que le désir trouve sa satisfaction ; tant que ce présent existe, c'est dans sa possession qu'il cherche le bonheur. Et d'ailleurs, le désir de vivre ne pouvant être que le désir d'être, ce désir ne peut s'attacher qu'au présent puisqu'il n'y a d'existence réelle que dans le présent. Si l'on désire un temps à venir ou quelque événement postérieur, c'est qu'on veut conserver ce que l'on a déjà ; ce n'est ni le passé ni l'avenir, mais ce qui existe actuellement que l'on veut ; ce qu'on cherche, ce n'est pas une progression perpétuelle dans l'avenir, c'est la jouissance de ce qui est dès à présent.

III. Que dire de celui qui a vécu heureux pendant plus longtemps, qui a plus longtemps contemplé le même spectacle ?

Si, en contemplant plus de temps ce spectacle, il l'a vu de manière à s'en faire une idée plus exacte, la longueur du temps lui a servi à quelque chose ; mais s'il l'a vu de la même manière pendant tout le temps, il n'a aucun avantage sur celui qui ne l'a considéré qu'une fois.

IV. Mais [dira-t-on] l'un de ces hommes n'a-t-il pas joui plus longtemps du plaisir ?

Cette considération ne doit entrer pour rien dans le bonheur. Si par ce plaisir [dont il a joui] on entend l'exercice libre [de l'intelligence], le plaisir dont on parle est alors identique avec le bonheur que nous cherchons. Ce plaisir plus considérable dont il est question, c'est de ne posséder que ce qui est toujours présent ; ce qui en est passé n'est plus rien.

V. Et si un homme a été heureux depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin, un autre à la fin seulement, si un troisième, d'abord heureux, a cessé de l'être, sont-ils tous également heureux ?

Ici on ne compare pas entre eux tous hommes qui soient heureux ; on compare avec un homme heureux des hommes qui sont privés du bonheur, et cela au moment où le bonheur leur manque. Si donc l'un de ces hommes a quelque avantage, il le possède comme homme actuellement heureux comparé à ceux qui ne le sont pas ; c'est donc par la présence actuelle du bonheur qu'il les surpasse.

VI. Le malheureux ne devient-il pas plus malheureux avec le temps ? Toutes les calamités, les souffrances, les chagrins, tous les maux analogues, ne s'aggravent-ils pas en proportion de leur durée ? Mais, si dans tous ces cas le mal s'augmente avec le temps, pourquoi n'en serait-il pas de même dans les cas contraires ? Pourquoi le bonheur ne s'augmenterait-il pas aussi ?

Par rapport aux chagrins, aux souffrances, on peut dire avec raison que le temps y ajoute. Quand, par exemple, la maladie se prolonge et devient un état habituel, le corps s'altère de plus en plus profondément avec le temps. Mais si le mal reste toujours au même degré, s'il n'empire pas, on n'a à se plaindre que du pré-

sent. Veut-on au contraire tenir compte aussi du passé, c'est qu'alors on considère les traces que le mal a laissées, la disposition morbide dont le temps accroît l'intensité, parce que sa gravité est proportionnée à sa durée. Dans ce cas, ce n'est pas la longueur du temps, c'est l'aggravation du mal qui ajoute à l'infortune. Mais le nouveau degré ne subsiste pas en même temps que l'ancien, et il ne faut pas venir dire qu'il y a plus, en additionnant ce qui n'est plus avec ce qui est. Quant à la félicité, son caractère est d'avoir un terme bien fixe, d'être toujours la même. Si encore ici la longueur du temps amène quelque accroissement, c'est parce qu'un progrès dans la vertu en fait faire un dans le bonheur, et alors ce n'est pas le nombre des années de bonheur qu'on doit calculer, c'est le degré de vertu qu'on a fini par acquérir.

VII. Mais, s'il ne faut [quand il s'agit du bonheur] considérer que le présent sans tenir compte du passé, pourquoi ne faisons-nous pas de même quand il s'agit du temps ? Pourquoi disons-nous au contraire que, quand on additionne le passé avec le présent, le temps en devient plus long ? Pourquoi ne disons-nous pas aussi que plus le temps est long, plus le bonheur est grand ?

C'est qu'ainsi nous appliquerions au bonheur les divisions du temps ; or c'est précisément pour montrer que le bonheur est indivisible que nous ne lui donnons pas d'autre mesure que le présent. Il est raisonnable de compter le passé quand on apprécie le temps, comme on tient compte des choses qui ne sont plus, des morts par exemple ; mais il ne le serait pas de comparer sous le rapport de la durée le bonheur passé au bonheur présent, parce que ce serait faire du bonheur une chose accidentelle et temporaire. Quelle que soit la longueur du temps qui a pu précéder le présent, tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est plus. Tenir

compte de la durée quand on parle du bonheur, c'est vouloir disperser et fractionner ce qui est un et indivisible, ce qui n'existe que dans le présent. Aussi dit-on avec raison que le temps, image de l'Éternité, semble en faire évanouir la permanence en la dispersant comme lui. Ôtez à l'éternité la permanence, elle s'évanouit en tombant dans le temps, parce qu'elle ne peut subsister que dans la permanence. Or comme la félicité consiste à jouir de la vie qui est bonne, c'est-à-dire, de celle qui est propre à l'Être [en soi] parce qu'il n'en est point de meilleure, elle doit avoir pour mesure, au lieu du temps, l'éternité même, le principe qui n'admet ni plus ni moins, qu'on ne peut comparer à aucune longueur, dont l'essence est d'être indivisible, supérieur au temps. On ne doit donc pas confondre l'être avec le non-être, l'éternité avec le temps, le perpétuel avec l'éternel, ni prêter de l'extension à l'indivisible. Si l'on embrasse l'existence de l'Être [en soi], il faut qu'on l'embrasse tout entière, qu'on la considère non comme la perpétuité du temps, mais comme la vie même de l'éternité, vie qui, au lieu de se composer d'une suite de siècles, est tout entière depuis tous les siècles.

VIII. Objectera-t-on qu'en subsistant dans le présent, le souvenir du passé donne quelque chose de plus à celui qui a vécu plus longtemps heureux ?

Je demanderai quelle idée on se fait de ce souvenir. Parle-t-on du souvenir de la sagesse antérieure et veut-on dire que l'homme qui aurait ce souvenir en serait plus sage ? Ce serait alors sortir de notre hypothèse [puisqu'il ne s'agit que de bonheur et non de sagesse]. Parle-t-on du souvenir du plaisir ? Ce serait supposer que l'homme heureux a besoin de beaucoup de plaisir, ne pouvant se contenter de celui qui est présent. D'ailleurs, qu'y a-t-il de

doux dans le souvenir d'un plaisir passé ? Ne serait-il pas ridicule, par exemple, de se rappeler avec délices d'avoir goûté la veille d'un mets délicat, et plus ridicule encore de se souvenir d'avoir éprouvé une jouissance de ce genre dix ans auparavant ? Il le sera tout autant de se souvenir avec orgueil d'avoir été sage l'année précédente.

IX. Si l'on se rappelait des actes vertueux, ce souvenir ne contribuerait-il pas au bonheur ?

Non : car ce souvenir ne peut se trouver que dans un homme qui n'a point de vertu présentement, et qui par cela même recherche le souvenir de vertus passées.

X. Mais, dira-t-on, la longueur du temps permet de faire beaucoup de belles actions : or cette faculté n'est pas donnée à celui qui vit peu de temps heureux.

Nous répondrons qu'on ne doit pas appeler un homme heureux parce qu'il a fait beaucoup de belles actions. Composer le bonheur de plusieurs parties du temps et de plusieurs actions, c'est le composer à la fois de choses qui ne sont plus, qui sont passées, et de choses présentes : or c'est dans le présent seul que nous avons placé le bonheur. Ensuite nous nous sommes demandé si la longueur du temps ajoute au bonheur. Il nous reste donc à examiner si un bonheur de longue durée est supérieur parce qu'il permet de faire plus de belles actions. D'abord celui qui n'agit pas peut être heureux autant, plus même que celui qui agit. En outre ce ne sont pas les actions qui par elles-mêmes donnent le bonheur ; ce sont les dispositions de l'âme ; elles sont même le principe des belles actions. Lors même qu'il agit, ce n'est pas parce qu'il agit que le sage jouit du bien : il ne le tient pas de

choses contingentes, mais de ce qu'il possède en lui-même. Il peut en effet arriver à un homme vicieux de sauver sa patrie ou de ressentir du plaisir en la voyant sauvée par un autre. Ce n'est donc pas là ce qui donne les jouissances du bonheur ; c'est à la disposition constante de l'âme qu'il faut rapporter la vraie béatitude et les jouissances qu'elle procure. La placer dans les actions, c'est la faire dépendre de choses étrangères à l'âme et à la vertu. L'acte propre de l'âme consiste à être sage, à exercer son activité en elle-même ; voilà la vraie béatitude.

I · Livre 6

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX.

LIVRE SIXIÈME.

DU BEAU.

I. Le beau affecte principalement le sens de la vue. Cependant l'oreille le perçoit aussi, soit dans l'harmonie des paroles, soit dans les divers genres de musique : car des chants et des rhythmes sont également beaux. Si nous nous élevons du domaine des sens à une région supérieure, nous retrouvons également le beau dans les occupations, dans les actions, dans les habitudes, dans les sciences, aussi bien que dans les vertus. Y a-t-il encore une beauté supérieure ? c'est ce que nous découvrirons par la discussion. Quelle est donc la cause qui fait que certains corps nous paraissent beaux, que notre oreille écoute avec plaisir des rhythmes qu'elle juge mélodieux, que nous aimons des beautés purement morales ? La beauté de tous les objets dérive-t-elle

d'un principe unique, immuable, ou bien reconnaîtrons-nous tel principe de beauté pour le corps, tel autre pour une autre chose ? Quels sont alors ces principes, s'il y en a plusieurs ? Quel est ce principe, s'il n'y en a qu'un ?

D'abord il y a des objets, les corps par exemple, chez lesquels la beauté, au lieu d'être inhérente à l'essence même du sujet, n'existe que par participation ; d'autres au contraire sont beaux par eux-mêmes : telle est, par exemple, la vertu. En effet, les mêmes corps nous paraissent tantôt beaux, tantôt dépourvus de beauté, en sorte qu'être corps est une chose fort différente d'être beau. Quel est donc le principe dont la présence dans un corps y produit la beauté ? voilà la première question à résoudre. Qu'est-ce qui dans les corps émeut le spectateur, attire, attache et charme son regard ? Une fois ce principe trouvé, nous nous en servirons comme d'un point d'appui pour résoudre les autres questions.

Est-ce, comme tous le répètent, la proportion des parties relativement les unes aux autres et relativement à l'ensemble, jointe à la grâce des couleurs, qui constitue la beauté quand elle s'adresse à la vue ? Dans ce cas, la beauté des corps en général consistant dans la symétrie et la juste proportion de leurs parties, elle ne saurait se trouver dans rien de simple, elle ne peut nécessairement apparaître que dans le composé. L'ensemble seul sera beau ; les parties n'auront par elles-mêmes aucune beauté : elles ne seront belles que par leur rapport avec l'ensemble. Cependant, si l'ensemble est beau, il paraît nécessaire que les parties aussi soient belles ; le beau ne saurait en effet résulter de l'assemblage de choses laides. Il faut donc que la beauté soit répandue sur toutes les parties. Dans le même système, les couleurs qui sont

belles, comme la lumière du soleil, mais qui sont simples, et qui n'empruntent pas leur beauté à la proportion, seront exclues du domaine de la beauté. Comment l'or sera-t-il beau ? Comment l'éclair brillant dans la nuit, comment les astres seront-ils beaux à contempler ? Il faudra prétendre de même que, dans les sons, ce qui est simple n'a point de beauté. Cependant dans une belle harmonie, chaque son, même isolé, a sa beauté propre. Tout en gardant les mêmes proportions, un même visage paraît tantôt beau, tantôt laid. Comment ne pas convenir alors que la proportion n'est pas la beauté même, mais qu'elle emprunte elle-même sa beauté à un principe supérieur ? Passons maintenant aux occupations, aux discours. Prétend-on que leur beauté dépende aussi de la proportion ? Alors en quoi fait-on consister la proportion quand il s'agit d'occupations, de lois, d'études, de sciences ? Comment les spéculations de la science peuvent-elles avoir entre elles des rapports de proportion ? Dira-t-on que ces rapports consistent dans l'accord que ces spéculations ont entre elles ? Mais les choses mauvaises elles-mêmes peuvent avoir entre elles un certain accord, une certaine harmonie : ainsi prétendre par exemple que la sagesse est simplicité d'esprit et que la justice est une sottise généreuse, ce sont là deux assertions qui s'accordent parfaitement, qui sont tout à fait en harmonie et en rapport l'une avec l'autre. Ensuite, toute vertu est une beauté de l'âme beaucoup plus vraie que celles que nous avons précédemment examinées : comment peut-il y avoir proportion dans la vertu puisqu'on n'y trouve ni grandeur, ni nombre ? L'âme étant divisée en plusieurs facultés, qui déterminera dans quel rapport doit s'effectuer, pour produire la beauté, la combinaison de ces facultés ou des spéculations auxquelles l'âme se livre ? Enfin comment y

aura-t-il beauté dans l'intelligence pure [si la beauté n'est que la proportion] ?

II. Revenons sur nos pas, et examinons en quoi consiste la beauté dans les corps. La beauté est quelque chose qui est sensible au premier aspect, que l'âme reconnaît comme intime et sympathique à sa propre essence, qu'elle accueille et s'assimile. Mais, qu'elle rencontre un objet difforme, elle recule, le répudie et le repousse comme étranger et antipathique à sa propre nature. C'est que, l'âme étant telle qu'elle est, c'est-à-dire d'une essence supérieure à tous les autres êtres, quand elle aperçoit un objet qui a de l'affinité avec sa nature ou qui seulement en porte quelque trace, elle se réjouit, elle est transportée, elle rapproche cet objet de sa propre nature, elle pense à elle-même et à son essence intime. Quelle similitude y a-t-il donc entre le beau sensible et le beau intelligible ? car on ne saurait méconnaître cette similitude. Comment les objets sensibles peuvent-ils être beaux en même temps que les objets intelligibles ? C'est parce que les objets sensibles participent à une forme (μετοχῇ εἴδους).

Tant qu'un objet sans forme, mais capable par sa nature de recevoir une forme intelligible ou sensible (εἶδος, μορφή), reste sans forme et sans raison, il est laid. Ce qui demeure complètement étranger à toute raison divine est le laid absolu. On doit regarder comme laid tout objet qui n'est pas entièrement sous l'empire d'une forme et d'une raison, la matière ne pouvant pas recevoir parfaitement la forme [que l'âme lui donne]. En venant se joindre à la matière, la forme coordonne les diverses parties qui doivent composer l'unité, les combine, et par leur harmonie produit quelque chose qui est un. Puisqu'elle est une, il faut bien que ce qu'elle façonne soit un aussi, autant que le peut être un objet

composé. Quand un tel objet est arrivé à l'unité, la beauté réside en lui, et elle se communique aux parties aussi bien qu'à l'ensemble. Quand elle rencontre un tout dont les parties sont parfaitement semblables, elle s'y répand uniformément. Ainsi, elle se montre tantôt dans un édifice entier, tantôt dans une pierre seule, dans les produits de l'art comme dans les œuvres de la nature. C'est ainsi que les corps deviennent beaux par leur participation à une raison (κοινωνία λόγου) qui leur vient de Dieu.

III. L'âme connaît le beau par une faculté toute spéciale, à laquelle il appartient d'apprécier tout ce qui concerne le beau, lors même que les autres facultés concourent à ce jugement. Souvent aussi l'âme prononce en comparant les objets à l'idée du beau qu'elle a en elle-même, et en prenant cette idée pour règle de ses décisions. Mais comment ce qui est corporel peut-il avoir quelque liaison avec ce qui est supérieur aux corps ? Comment, par exemple, l'architecte peut-il juger beau un édifice placé devant ses yeux en le comparant avec l'idée qu'il en a en lui ? N'est-ce pas parce que l'objet extérieur, abstraction faite des pierres, n'est autre chose que la forme intérieure, divisée sans doute dans l'étendue de la matière, mais toujours une, quoique se manifestant dans le multiple ? Quand les sens aperçoivent dans un objet la forme qui enchaîne, unit et maîtrise une substance sans forme et par conséquent d'une nature contraire à la sienne, qu'ils voient une figure qui se distingue des autres figures par son élégance, alors l'âme, réunissant ces éléments multiples, les rapproche, les compare à la forme indivisible qu'elle porte en elle-même, et prononce leur accord, leur affinité et leur sympathie avec ce type intérieur. C'est ainsi que l'homme de bien, apercevant dans un jeune homme le caractère de la vertu, en est agréablement frappé, parce qu'il le trouve en harmonie avec le vrai type de la vertu

qu'il a en lui. C'est ainsi que la beauté de la couleur, quoique simple par sa forme, soumet à son empire les ténèbres de la matière, par la présence de la lumière, qui est une chose incorporelle, une raison, une forme. Voilà encore pourquoi le feu est supérieur en beauté à tous les autres corps ; c'est qu'il joue à l'égard des autres éléments le rôle de forme ; il occupe les régions les plus élevées ; il est le plus subtil des corps, parce qu'il est celui qui se rapproche le plus des êtres incorporels ; c'est encore le seul qui, sans se laisser pénétrer par les autres corps, les pénètre tous ; il leur communique la chaleur sans se refroidir ; il possède la couleur par son essence même, et c'est lui qui la communique aux autres ; il brille, il resplendit parce qu'il est une forme. Le corps où il ne domine pas, n'offrant qu'une teinte décolorée, n'est plus beau, parce qu'il ne participe pas à toute la forme de la couleur. C'est ainsi enfin que les harmonies cachées des sons produisent les harmonies sensibles, et donnent encore à l'âme l'idée de la beauté, mais en la lui montrant dans un autre ordre de choses. Les harmonies sensibles peuvent être évaluées en nombres ; non pas il est vrai dans toute espèce de nombres, mais dans ceux seulement qui peuvent servir à produire la forme et à la faire dominer.

Voilà ce que nous avions à dire des beautés sensibles, qui, descendant sur la matière comme des images et des ombres, l'embellissent et ravissent par là notre admiration.

IV. Laissant les sens dans leur sphère inférieure, élevons-nous maintenant à la contemplation de ces beautés d'un ordre supérieur, dont les sens n'ont pas l'intuition, mais que l'âme voit et nomme sans le secours des organes.

De même qu'il nous aurait été impossible de parler des beautés sensibles si nous ne les avions jamais vues, ni reconnues pour telles, si nous eussions été à leur égard semblables à des hommes aveugles de naissance, de même nous ne saurions rien dire ni de la beauté des arts, des sciences et des autres choses de ce genre si nous n'étions déjà en possession de ce genre de beauté ; ni de la splendeur de la vertu si nous n'avions contemplé la face de la justice et de la tempérance, devant l'éclat de laquelle pâlissent l'étoile du soir et celle du matin. Il faut contempler ces beautés par la faculté que notre âme a reçue pour les voir ; alors, à leur aspect, nous éprouverons bien plus de plaisir, d'étonnement, d'admiration, qu'en présence des beautés sensibles parce que nous aurons l'intuition des beautés véritables. Car devant ce qui est beau, les sentiments qu'on doit éprouver sont l'admiration, un doux saisissement, le désir, l'amour, un transport mêlé de plaisir. Tels sont les sentiments que doivent éprouver et qu'éprouvent en effet pour les beautés invisibles presque toutes les âmes, mais celles surtout qui sont les plus aimantes : c'est ainsi que, placés en présence des beaux corps, tous les hommes les voient, mais sans être également émus ; les plus vivement émus sont ceux qu'on désigne sous le nom d'amants.

V. Interrogeons donc sur ce qu'ils éprouvent ces hommes qui ont de l'amour pour des beautés qui ne sont pas corporelles. Que ressentez-vous en présence de nobles occupations, de bonnes mœurs, d'habitudes de tempérance, et en général en présence d'actes et de sentiments vertueux, de tout ce qui constitue la beauté des âmes ? Que ressentez-vous quand vous contemplez votre beauté intérieure ? D'où viennent vos transports, votre enthousiasme ? D'où vient que vous souhaitez alors vous unir à vous-mêmes et vous recueillir en vous isolant de votre corps ? car

c'est là ce qu'éprouvent ceux qui aiment véritablement. Quel est donc cet objet qui vous cause ces émotions ? Ce n'est ni une figure, ni une couleur, ni une grandeur quelconque ; c'est cette âme invisible [sans couleur], qui possède une sagesse également invisible, cette âme en qui on voit briller la splendeur de toutes les vertus, quand on découvre en soi ou que l'on contemple chez les autres la grandeur du caractère, la justice du cœur, la pure tempérance, la valeur à la figure imposante, la dignité et la pudeur à la démarche ferme, calme, imperturbable, et par dessus tout l'intelligence, semblable à Dieu et éclatante de lumière. Quand nous sommes ravis d'admiration et d'amour pour ces objets, par quelle raison les proclamons-nous beaux ? Ils existent, ils se manifestent, et celui qui les verra ne pourra jamais s'empêcher de dire qu'ils sont des êtres véritables. Or que sont les êtres véritables ? Ils sont beaux.

Mais la raison n'est pas encore satisfaite : elle se demande pourquoi ces êtres véritables donnent à l'âme qui les possède la propriété d'exciter l'amour, d'où provient cette auréole de lumière qui couronne pour ainsi dire toutes les vertus. Prenez des choses contraires à ces beaux objets, et comparez-leur ce qu'il peut y avoir de laid dans l'âme. Si nous découvrons en quoi consiste la laideur et quelle en est la cause, nous aurons un élément important de la solution que nous cherchons. Supposons une âme laide : elle sera livrée à l'intempérance, injuste, en proie à une foule de passions, troublée, pleine de crainte par l'effet de sa lâcheté, d'envie par sa bassesse ; elle ne songera qu'aux choses viles et périssables ; elle sera entièrement dépravée, n'aimera que les voluptés impures, n'aura d'autre vie que la vie sensuelle, se complaira dans sa turpitude. N'expliquerons-nous pas un pareil état en disant que c'est sous le masque même de la beauté que la

turpitude s'est introduite dans cette âme, qu'elle l'a abrutie, souillée de toute espèce de vices, rendue incapable d'avoir une vie pure, des sentiments purs, qu'elle l'a réduite à une existence obscure, infectée par le mal, empoisonnée par des germes de mort, qu'elle l'empêche de rien contempler de ce qu'elle doit contempler, de rester seule avec elle-même, parce qu'elle l'entraîne hors d'elle vers les régions inférieures et ténébreuses ? L'âme tombée dans cet état d'impureté, emportée par un penchant irrésistible vers les choses sensibles, absorbée dans son commerce avec le corps, enfoncée dans la matière, l'ayant même reçue en elle, a changé de forme par son mélange avec une nature inférieure. Tel un homme tombé dans un bourbier fangeux ne laisserait plus découvrir à l'œil sa beauté primitive, et ne présenterait plus que l'empreinte de la fange qui l'a souillé ; sa laideur vient de l'addition d'une chose étrangère : veut-il recouvrer sa beauté première, il faut qu'il lave ses souillures, qu'en se purifiant il redevienne ce qu'il était.

Nous avons le droit de dire que l'âme devient laide en se mêlant au corps, en se confondant avec lui, en inclinant vers lui. La laideur pour l'âme consiste à n'être point pure et sans mélange, comme pour l'or à être souillé de parcelles de terre ; qu'on enlève ces scories, il ne reste plus que l'or, et alors il est beau parce qu'il est séparé de tout corps étranger, parce qu'il est ramené à sa seule nature. De même l'âme, affranchie des passions qu'engendre son commerce avec le corps quand elle se livre trop à lui, délivrée des impressions extérieures, purifiée des souillures qu'elle contracte par son alliance avec le corps, enfin réduite à elle-même, dépose cette laideur qui ne lui vient que d'une nature étrangère à la sienne.

VI. Ainsi, comme le dit une antique maxime, le courage, la tempérance, toutes les vertus, la prudence même, ne sont qu'une purification. 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 bourbier, parce que tout ce qui n'est pas pur se complaît dans la fange par sa perversité même : c'est ainsi que nous voyons les pourceaux immondes se vautrer dans la fange avec délices. En quoi ferions-nous en effet consister la véritable tempérance si ce n'est à ne pas s'attacher aux plaisirs du corps, à les fuir même comme impurs et propres à un être impur ? Le courage ne consiste-t-il pas à ne pas craindre la mort, qui n'est autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? Celui qui veut s'isoler du corps ne saurait donc craindre la mort. La grandeur d'âme n'est que le mépris des choses d'ici-bas. Enfin la prudence, c'est la pensée qui, détachée de la terre, élève l'âme au monde intelligible. L'âme purifiée devient une forme, une raison, une essence incorporelle, intellectuelle ; elle appartient tout entière à la divinité, en qui se trouve la source du beau et de toutes les qualités qui ont de l'affinité avec lui.

Ramenée à l'intelligence, l'âme voit donc croître sa beauté : en effet, sa beauté propre, c'est l'intelligence avec ses idées ; c'est quand elle est unie à l'intelligence que l'âme est véritablement isolée de tout le reste. Aussi dit-on avec raison que le bien et le beau pour l'âme, c'est de se rendre semblable à Dieu, parce qu'il est le principe de la Beauté et des essences ; ou plutôt l'Être est la Beauté, l'autre nature [le non-être, la matière] est la laideur. Celle-ci est le mal premier, le mal même, comme Celui-là [le Premier principe] est le Bien et le Beau : car il y a identité entre le Bien et la Beauté. Aussi est-ce par les mêmes moyens qu'on doit étudier la beauté et le bien, la laideur et le mal. Il faut assigner le

premier rang à la Beauté, qui est identique avec le Bien et dont dérive l'Intelligence qui est belle par elle-même. L'âme est belle par l'Intelligence, puis les autres choses comme les actions, les études, sont belles par l'âme qui leur donne une forme. C'est encore l'âme qui rend beaux les corps auxquels on attribue cette perfection : étant une essence divine, et participant à la Beauté, quand elle s'empare d'un objet et le soumet à son empire, elle lui donne toute la beauté que la nature de cet objet le rend capable de recevoir.

VII. Il nous reste maintenant à remonter au Bien auquel toute âme aspire. Quiconque l'a vu, connaît ce qui me reste à dire, sait quelle est la beauté du Bien. En effet, le Bien est désirable par lui-même ; il est le but de nos désirs. Pour l'atteindre, il faut nous élever vers les régions supérieures, nous tourner vers elles et nous dépouiller du vêtement que nous avons revêtu en descendant ici-bas, comme, dans les mystères, ceux qui sont admis à pénétrer au fond du sanctuaire, après s'être purifiés, dépouillent tout vêtement, et s'avancent complètement nus. L'âme s'avance ainsi dans son ascension vers Dieu jusqu'à ce que, s'étant élevée au-dessus de tout ce qui lui est étranger, elle voie seule à seul, dans toute sa simplicité, dans toute sa pureté, Celui dont tout dépend, auquel tout aspire, duquel tout tient l'existence, la vie, la pensée : car il est le principe de l'existence, de la vie, de la pensée. Quels transports d'amour ne doit pas ressentir celui qui le voit, avec quelle ardeur ne doit-il pas souhaiter s'unir à lui, de quel ravissement ne doit-il pas être transporté ! Celui qui ne l'a pas encore vu le désire comme le Bien ; celui qui l'a vu l'admire comme la souveraine Beauté, est frappé à la fois de stupeur et de plaisir, ressent un saisissement qui n'a rien de douloureux, aime d'un véritable amour, d'une ardeur sans égale, se rit des autres amours,

et dédaigne les choses qu'il appelait auparavant du nom de beautés. C'est ce qui arrive à ceux auxquels sont apparues les formes des dieux et des démons : ils ne regardent plus la beauté des autres corps. Que pensons-nous donc que doive éprouver celui qui voit le Beau même, le Beau pur, qui, en vertu de sa pureté même, est sans chair et sans corps, en dehors de la terre et du ciel ! Toutes ces choses en effet sont contingentes et composées ; elles ne sont pas des principes ; elles dérivent de Lui. Si l'on peut arriver à voir Celui qui donne à tous les êtres leur perfection tout en demeurant immobile en lui-même, sans rien recevoir, si l'on se repose dans sa contemplation et qu'on en jouisse, en lui devenant semblable, quelle beauté souhaitera-t-on voir encore ? Étant la Beauté suprême, la Beauté première, Il rend beaux ceux qui l'aiment et par là ils deviennent eux-mêmes dignes d'amour. Voilà le grand but, le but suprême des âmes ; voilà le but qui appelle tous leurs efforts si elles ne veulent pas être déshéritées de cette contemplation sublime dont la jouissance rend bienheureux, et dont la privation est la plus grande des infortunes. Car celui qui est malheureux, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs, ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté ; c'est celui-là seul qui se voit exclu uniquement de la possession de la Beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner les royautés, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, obtenir de contempler la Beauté face à face.

VIII. Comment faut-il s'y prendre, que faut-il faire pour arriver à contempler cette Beauté ineffable, qui, comme la divinité dans les mystères, reste cachée au fond d'un sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes ? Qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre, celui qui en a la

force, en fermant les yeux au Spectacle des choses terrestres, et sans jeter un regard en arrière sur les corps dont les grâces le charmaient jadis. S'il aperçoit encore des beautés corporelles, il doit ne plus courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des vestiges et des ombres d'un principe supérieur, il les fuira pour Celui dont elles ne sont que le reflet. Celui qui se laisserait égarer à la poursuite de ces vains fantômes, les prenant pour la réalité, n'aurait qu'une image aussi fugitive que la forme mobile reflétée par les eaux, et ressemblerait à cet insensé qui, voulant saisir cette image, disparut lui-même, dit la fable, entraîné dans le courant ; de même, celui qui voudra embrasser les beautés corporelles et ne pas s'en détacher précipitera, non point son corps, mais son âme, dans les abîmes ténébreux, abhorrés de l'intelligence ; il sera condamné à une cécité complète, et sur cette terre comme dans l'enfer il ne verra que des ombres mensongères. C'est ici réellement qu'on peut dire avec vérité : fuyons dans notre chère patrie. Mais comment fuir ? comment s'échapper d'ici ? se demande Ulysse dans cette allégorie qui nous le représente essayant de se dérober à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir des yeux ni que le spectacle des beautés corporelles qui l'entourent puissent le retenir dans ces lieux enchantés. Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes descendus ici-bas ; c'est là qu'habite notre Père. Mais, comment y revenir, quel moyen employer pour nous y transporter ? Ce ne sont pas nos pieds : ils ne sauraient que nous porter d'un coin de la terre à un autre. Ce n'est pas non plus un char ou un navire qu'il nous faut préparer. Il faut laisser de côté tous ces vains secours et ne pas même y songer. Fermons donc les yeux du corps pour ouvrir ceux de l'esprit, pour éveiller en nous une autre vue, que tous possèdent, mais dont bien peu font usage.

IX. Mais comment faire usage de cette vue intérieure ? Au moment où elle s'éveille, elle ne peut contempler d'abord les beautés trop éclatantes. Il faut donc habituer ton âme à contempler d'abord les plus nobles occupations de l'homme, puis les belles œuvres, non celles qu'exécutent les artistes, mais celles qu'accomplissent les hommes qu'on appelle vertueux. Considère ensuite l'âme de ceux qui produisent ces belles actions. Mais comment découvriras-tu la beauté que possède leur âme excellente ? Rentre en toi-même et examine-toi. Si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté. Retranche ainsi de ton âme tout ce qui est superflu, redresse ce qui n'est point droit, purifie et illumine ce qui est ténébreux, et ne cesse pas de perfectionner ta statue jusqu'à ce que la vertu brille à tes yeux de sa divine lumière, jusqu'à ce que tu voies la tempérance assise en ton sein dans sa sainte pureté. Quand tu auras acquis cette perfection, que tu la verras en toi, que tu habiteras pur avec toi-même, que tu ne rencontreras plus en toi aucun obstacle qui t'empêche d'être un, que rien d'étranger n'altérera plus par son mélange la simplicité de ton essence intime, que tu ne seras plus dans ton être tout entier qu'une lumière véritable, qui ne peut être mesurée par une grandeur, ni circonscrite par une figure dans d'étroites limites, ni s'accroître en étendue à l'infini, mais qui est tout à fait incommensurable parce qu'elle échappe à toute mesure et est au-dessus de toute quantité ; quand tu seras devenu tel, alors, puisque tu es la vue même, aie confiance en toi, parce que tu n'as plus besoin de guide ; regarde attentivement : car ce n'est que par l'œil qui s'ouvre alors en toi que tu peux apercevoir la Beauté suprême. Mais si tu essaies d'attacher sur elle un œil souillé par le vice, im-

pur, et dépourvu d'énergie, ne pouvant supporter l'éclat d'un objet aussi brillant, cet œil ne verra rien, quand même on lui montrerait un spectacle naturellement facile à contempler. Il faut d'abord rendre l'organe de la vision analogue et semblable à l'objet qu'il doit contempler. Jamais l'œil n'eût aperçu le soleil, s'il n'en avait d'abord pris la forme : de même, l'âme ne saurait voir la Beauté si d'abord elle ne devenait belle elle-même. Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin pour obtenir la vue du Beau et de la Divinité. Ainsi, il s'élèvera d'abord à l'Intelligence, il y contemplera la beauté de toutes les formes, et il proclamera que toute cette beauté réside dans les idées. En effet, tout est beau en elles, parce qu'elles sont les filles et l'essence même de l'intelligence. Au-dessus de l'Intelligence, il rencontrera Celui que nous appelons la nature du Bien, et qui fait rayonner autour de lui la Beauté ; en sorte que, pour nous résumer, ce qui se présente le premier, c'est le Beau. Si l'on veut établir une distinction dans les intelligibles, il faut dire que le Beau intelligible est le lieu des idées, que le Bien, placé au-dessus du Beau, en est la source et le principe ; ou bien placer dans un seul et même principe le Bien et le Beau, mais en regardant ce principe comme le Bien d'abord, et seulement ensuite comme le Beau.

I · Livre 7

I. II. III.

LIVRE SEPTIÈME.

DU PREMIER BIEN ET DES AUTRES BIENS.

I. Peut-on dire que pour chaque être le bien soit autre chose que d'agir et de vivre conformément à la nature ; que, pour un être composé de plusieurs parties, le bien ne consiste pas dans l'action de la meilleure partie de lui-même, action qui lui soit propre, naturelle, et qui ne lui fasse jamais défaut ? S'il en est ainsi, le bien pour l'âme est d'agir conformément à la nature. Si de plus l'âme, étant elle-même un être excellent, dirige son action vers quelque chose d'excellent, le bien qu'elle atteint n'est pas seulement le bien par rapport à elle, c'est le Bien absolu. S'il est donc un principe qui ne dirige son action vers aucune autre chose, parce qu'il est le meilleur des êtres, qu'il est même au-dessus de tous les êtres, que tous les autres êtres tendent vers lui, évidemment c'est là le Bien absolu par la vertu duquel les autres êtres participent du bien. Or les autres êtres ont deux moyens de participer du bien : l'un, c'est de lui devenir semblables ; l'autre, c'est de diriger leur action vers lui. Si diriger son désir et son action vers le meilleur principe est un bien, il en résulte que le Bien absolu lui-même doit ne regarder ni désirer aucune autre chose, rester dans le repos, être la source et le principe de toutes les actions conformes à la nature, donner aux autres choses la forme du bien, sans agir sur elles ; ce sont elles au contraire qui dirigent leur action vers lui.

Ce n'est ni par l'action, ni même par la pensée, mais seulement par la permanence (μονῇ) que ce principe est le Bien. Si le Bien est supérieur à l'être, il doit être aussi supérieur à l'action, à l'intelligence et à la pensée. Car il faut reconnaître comme étant le Bien le principe duquel tout dépend, tandis que lui-même ne dépend de rien. C'est à cette condition que le Bien est vraiment le principe vers lequel toutes choses tendent. Il faut donc qu'il persiste dans son état, et que tout se tourne vers lui, de même que,

dans un cercle, tous les rayons aboutissent au centre. Nous pouvons en voir un exemple dans le soleil : il est un centre pour la lumière qui est en quelque sorte suspendue à cet astre. Aussi est-elle partout avec lui et ne s'en sépare-t-elle pas ; et quand même vous voudriez la séparer d'un côté, elle n'en resterait pas moins concentrée autour de lui.

II. Comment toutes les autres choses se rapportent-elles au Bien ? Ce qui est inanimé se rapporte à l'Âme ; ce qui est animé se rapporte au Bien par le moyen de l'Intelligence. Tout être a quelque chose du bien tant qu'il est une unité, un être, et qu'il participe de la forme. Par cela qu'il participe de l'unité, de l'être et de la forme, chaque être participe du bien ; mais en cela il ne participe que d'une image : car les choses dont il participe sont des images de l'unité, de l'être ; il en est de même de la forme. Pour la Première âme, comme elle approche de l'Intelligence, elle a une vie qui approche plus de la vérité, et c'est à l'Intelligence qu'elle le doit ; elle a donc la forme du bien [par la vertu de l'Intelligence]. Pour posséder le Bien, elle n'a qu'à tourner vers lui ses regards. L'Intelligence vient immédiatement après le Bien : car l'Intelligence tient le premier rang après le Bien. Ainsi, pour ceux auxquels il est donné de vivre, la vie est le bien. De même, pour ceux qui participent à l'intelligence, l'intelligence est le bien ; en sorte que l'être qui joint l'intelligence à la vie possède un double bien.

III. Si la vie est un bien, ce bien appartient-il ou non à tous les êtres ? Non certes. La vie est incomplète pour le méchant comme pour l'œil qui ne voit pas distinctement : car il n'accomplit pas sa fin.

Si, pour nous, la vie, mêlée comme elle l'est, est un bien, quoiqu'un bien imparfait, comment soutenir [nous dira-t-on] que la mort n'est pas un mal ? Mais pour qui serait-elle un mal ? car il faut que le mal soit l'attribut de quelqu'un. Or pour l'être qui n'est plus, ou qui, même existant, est privé de la vie, il n'y a pas plus de mal que pour une pierre. Mais si après la mort l'être vit encore, s'il est encore animé, il possédera le bien, et d'autant plus qu'il exercera ses facultés sans le corps. S'il est uni à l'Âme universelle, quel mal peut-il y avoir pour lui ? Aucun : car pour les dieux il y a bien sans mélange de mal. Il en est de même pour l'âme qui conserve sa pureté. Pour qui ne la conserve pas, ce n'est pas la mort, c'est la vie qui est un mal. S'il y a des châtiments dans l'enfer, la vie est encore un mal pour l'Âme, parce qu'elle n'est pas pure. Si la vie est l'union de l'âme et du corps, et la mort leur séparation, l'âme peut passer par ces deux états [sans être pour cela malheureuse].

Mais si la vie est un bien, comment la mort n'est-elle pas un mal ? Certes la vie est un bien pour ceux qui possèdent le bien ; [elle est un bien] non parce que l'âme est unie au corps, mais parce qu'elle repousse le mal par la vertu. La mort serait plutôt un bien [parce qu'elle nous délivre du corps]. En un mot, il faut dire que la vie dans un corps est par elle-même un mal ; mais, par la vertu, l'âme se place dans le bien, non en conservant l'union qui existe, mais en se séparant du corps.

I · Livre 8

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII.
XIII. XIV. XV.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DES MAUX.

I. Quand on cherche quelle est l'origine des maux que peuvent éprouver soit tous les êtres en général, soit une classe d'êtres en particulier, il est raisonnable de commencer par dire ce qu'est le Mal, par déterminer sa nature : c'est le moyen de connaître d'où il vient, où il réside, à qui il peut arriver, de constater en général s'il est quelque chose de réel. Mais quelle est celle de nos facultés qui peut nous faire connaître la nature du Mal ? Cette question n'est pas facile à résoudre, parce qu'il doit y avoir analogie entre le sujet qui connaît et l'objet qui est connu. L'intelligence et l'âme peuvent connaître les formes [essences] et aspirer à elles dans leurs désirs, parce qu'elles sont des formes elles-mêmes. Mais on ne saurait se représenter comme une forme le Mal, qui consiste dans l'absence de tout bien. Cependant, comme il ne peut y avoir pour les contraires qu'une seule et même science, et que le Mal est le contraire du Bien, il en résulte que quand on connaît le Bien, on connaît également le Mal, et que, pour déterminer la nature du Mal, il faut d'abord déterminer celle du Bien : car les choses qui sont supérieures doivent précéder les inférieures, parce que les unes sont des formes et que les autres n'en sont pas, qu'elles en sont plutôt la privation. Il faut aussi chercher en quel sens le Mal est le contraire du Bien : si c'est en ce sens que

l'un est le Premier, et l'autre le Dernier ; l'un, la forme, et l'autre, la privation de la forme. Mais nous en parlerons plus loin.

II. Déterminons maintenant la nature du Bien, autant du moins que l'exige la présente discussion. Le Bien est le principe dont tout dépend, auquel tout aspire, d'où tout sort et dont tout a besoin. Quant à lui, il est complet, il se suffit à lui-même, il n'a besoin de rien, il est la mesure et le terme de toutes choses ; il tire de son sein l'Intelligence, l'Essence, l'Âme, la Vie, et la contemplation intellectuelle.

Toutes ces choses sont belles ; mais il est un principe possédant une Beauté suprême, principe supérieur aux choses qui sont les meilleures ; il règne dans le monde intelligible, étant l'Intelligence même, bien différente de ce que nous appelons les intelligences humaines. Ces dernières en effet sont tout occupées de propositions, discutent sur le sens des mots, raisonnent, examinent la validité des conclusions, contemplent les choses dans leur enchaînement, incapables qu'elles sont de posséder la vérité à priori, et vides de toute idée avant d'avoir été instruites par l'expérience, quoiqu'elles soient cependant des intelligences. Telle n'est pas l'Intelligence première : tout au contraire, elle possède toutes choses ; elle est toutes choses, mais en restant en elle-même ; elle possède toutes choses, mais sans les posséder à la manière ordinaire], les choses qui subsistent en elle ne différant pas d'elle et n'étant pas non plus séparées entre elles : car chacune d'elles est toutes les autres, est tout et partout, quoiqu'elle ne se confonde pas avec les autres et qu'elle en reste distincte.

La puissance qui participe de l'Intelligence [l'Âme universelle] n'en participe pas de manière à lui être égale, mais seulement dans la mesure où elle est capable d'en participer : elle est le pre-

mier acte de l'Intelligence, la première essence que l'Intelligence engendre tout en restant en elle-même. Elle dirige vers l'Intelligence suprême toute son activité et ne vit en quelque sorte que par elle. Se mouvant hors d'elle et autour d'elle suivant les lois de l'harmonie, l'Âme universelle attache ses regards sur elle, et pénétrant par la contemplation jusqu'à ses profondeurs les plus intimes, elle voit par elle Dieu lui-même [le Bien]. C'est en cela que consiste la vie sereine et heureuse des dieux, vie où le mal n'a aucune place.

Si tout s'arrêtait là [et qu'il n'y eût rien au delà des principes décrits jusqu'ici], le mal n'existerait pas [il n'y aurait que des biens]. Mais il y a des biens du premier, du deuxième et du troisième rang. Tous se rapportent [il est vrai] au roi de toutes choses, qui est leur auteur et dont ils tiennent leur bonté ; mais les biens du second rang se rapportent [plus spécialement] au second principe ; les biens du troisième rang, au troisième principe.

III. Si ce sont là les êtres véritables, et si le Premier principe leur est supérieur, le Mal ne saurait exister dans de tels êtres, et bien moins encore dans Celui qui leur est supérieur : car toutes ces choses sont bonnes. Reste que le Mal se trouve dans le non-être, qu'il en soit en quelque sorte la forme, qu'il se rapporte aux choses qui s'y mêlent ou qui ont quelque communauté avec lui. Ce non-être n'est pas le non-être absolu ; seulement il diffère de l'être, non pas comme en diffèrent le mouvement et le repos, qui se rapportent à l'être, mais comme l'image ou quelque chose de plus éloigné encore de la réalité. Dans ce non-être sont compris tous les objets sensibles, toutes leurs modifications passives ; ou bien, il est quelque chose d'inférieur encore, comme leur acci-

dent, ou leur principe, ou l'une des choses qui concourent à le constituer. Pour mieux déterminer le Mal, on peut se le représenter comme le manque de mesure par rapport à la mesure, comme l'indétermination par rapport au terme, comme le manque de forme par rapport au principe créateur de la forme, comme le défaut par rapport à ce qui se suffit à soi-même, comme l'illimitation et la mutabilité perpétuelle, enfin comme la passivité, l'insatiabilité et l'indigence absolues. Ce ne sont pas là de simples accidents du Mal, c'est pour ainsi dire son essence même : quelque portion du Mal qu'on examine, on y découvre tout cela. Les autres objets, lorsqu'ils participent du Mal et lui ressemblent, deviennent mauvais sans être cependant le Mal absolu.

Toutes ces choses appartiennent à une substance : elles n'en diffèrent pas ; elles sont identiques avec elle et la constituent. Car si le mal se trouve comme accident dans un objet, il faut d'abord que le Mal soit quelque chose par lui-même, tout en n'étant pas une véritable essence. De même que, pour le bien, il y a le Bien en soi et le bien envisagé comme attribut d'un sujet étranger, de même, pour le mal, on distingue le Mal en soi et le mal comme accident.

Mais [dira-t-on], on ne peut concevoir l'indétermination (ἀμετρία) hors de l'indéterminé, pas plus que la détermination, la mesure (μέτρον), hors du déterminé, du mesuré. [Nous répondrons] : De même que la détermination ne réside pas dans le déterminé [que la mesure ne réside pas dans le mesuré], l'indétermination n'existe pas non plus dans l'indéterminé. Si elle peut être dans une chose autre qu'elle-même, ce sera ou dans l'indéterminé : mais par cela même qu'il est naturellement indéterminé, celui-ci n'a pas besoin de l'indétermination pour devenir tel ;

ou bien dans le déterminé : mais, par cela même qu'il est déterminé, le déterminé ne peut admettre l'indétermination. Il doit donc exister quelque chose qui soit l'infini en soi (ἄπειρον καθ' αὐτό), l'informe en soi (ἀνειδεον), et qui réunisse tous les caractères que nous avons indiqués plus haut comme constituant la nature du Mal. Quant aux choses mauvaises, elles sont telles soit parce que le mal s'y trouve mêlé, soit parce qu'elles contemplent le mal, soit enfin parce qu'elles l'accomplissent.

Ce qui est le sujet de la figure, de la forme, de la détermination, de la limitation, ce qui doit à autrui ses ornements, mais qui n'a rien de bon par soi-même, ce qui n'est par rapport aux êtres véritables qu'une vaine image, en un mot l'essence du Mal, s'il peut y avoir une telle essence, voilà ce que la raison nous oblige à reconnaître pour le Premier mal, le Mal en soi.

IV. La nature des corps, en tant qu'elle participe de la matière, est un mal ; cependant elle ne saurait être le Premier mal : car elle a une certaine forme ; mais cette forme n'a rien de réel ; en outre, elle est privée de la vie : car les corps se corrompent mutuellement ; agités d'un mouvement déréglés, ils empêchent l'âme d'accomplir son action propre ; ils sont dans un flux perpétuel, contraire à la nature immuable des essences : aussi constituent-ils le second mal.

Quant à l'âme, elle n'est pas mauvaise par elle-même, et toute âme n'est pas mauvaise. Quelle est donc celle qui mérite ce nom ? Celle de l'homme qui, selon l'expression de Platon, est esclave du corps, chez qui la méchanceté de l'âme est naturelle. En effet, la partie irraisonnable de l'âme admet tout ce qui constitue le mal, l'indétermination, l'excès, le défaut, d'où proviennent l'intempérance, la lâcheté et les autres vices de l'âme, les passions involon-

taires, mères des fausses opinions, qui nous font regarder comme des biens ou des maux les choses que nous recherchons ou que nous évitons. Mais qu'est-ce qui produit ce mal ? comment en faire une cause, un principe ? D'abord, l'âme n'est ni indépendante de la matière, ni perverse par elle-même. En vertu de son union avec le corps, qui est matériel, elle est mêlée à l'indétermination, et jusqu'à un certain point privée de la forme qui embellit et qui donne la mesure. Ensuite, si la raison est gênée dans ses opérations, si elle ne peut bien voir, c'est qu'elle est entravée par les passions, obscurcie par les ténèbres dont l'environne la matière ; c'est qu'elle incline vers celle-ci ; enfin, c'est qu'elle fixe ses regards, non sur ce qui est essence, mais sur ce qui est simple génération : or le principe de la génération, c'est la matière, dont la nature est si mauvaise qu'elle la communique aux êtres qui, même sans lui être unis, la regardent seulement. Comme elle est entièrement dépourvue du bien, qu'elle en est la privation, le manque complet, la matière rend semblable à elle-même tout ce qui la touche. Donc, l'âme parfaite, tournée vers l'Intelligence, toujours pure, éloigne d'elle la matière, l'indéterminé, le défaut de mesure, le Mal en un mot ; elle n'en approche pas, n'y abaisse pas ses regards ; elle demeure pure et déterminée par l'Intelligence. L'âme qui ne reste pas dans cet état et qui sort d'elle-même [pour s'unir au corps], n'étant pas déterminée par le Premier, le Parfait, n'est plus qu'une image de l'âme parfaite parce qu'elle manque [du Bien] et qu'elle est remplie d'indétermination ; elle ne voit que ténèbres ; elle a déjà en elle de la matière parce qu'elle regarde ce qu'elle ne peut voir, parce qu'elle regarde les ténèbres, comme on le dit ordinairement.

V. Puisque le manque de bien est cause que l'âme regarde les ténèbres et s'y mêle, le manque du bien et les ténèbres sont pour

l'âme le premier mal. Le second mal sera les ténèbres et la nature du Mal (ἡ φύσις τοῦ κακοῦ), considérées, non dans la matière, mais avant la matière. Ce n'est pas dans le manque de telle ou telle chose, mais de toute chose en général que consiste le Mal. Une chose qui ne manque du bien qu'un peu n'est donc pas mauvaise par cela seul ; elle peut même être parfaite pour sa nature. Mais ce qui, comme la matière, manque complètement du bien est le Mal par essence et n'a rien de bon. La matière en effet ne possède pas l'être, sinon elle participerait ainsi du bien ; on ne dit qu'elle est que par homonymie, comme on dit, mais avec vérité, qu'elle est le non-être absolu. Ainsi un simple manque [de bien] a pour caractère de n'être pas le bien ; mais le manque complet est le Mal ; le manque moyen consiste à pouvoir tomber dans le mal et est déjà un mal. Le Mal n'est donc pas tel ou tel mal, comme l'injustice ou tel autre vice : le Mal est ce qui n'est encore rien de cela, rien de déterminé. Quant à l'injustice et aux autres vices, il faut les regarder comme des espèces de mal distinguées entre elles par des accidents : c'est ce qui a lieu pour la méchanceté, par exemple. De plus, les diverses espèces du mal diffèrent entre elles soit par la

matière où le mal réside, soit par les parties de l'âme auxquelles il se rapporte, comme la vue, le désir, la passion.

Si l'on admet qu'il y a aussi des maux hors de l'âme, on doit se demander comment s'y ramènent la maladie, la laideur, la pauvreté. Or on dit que la maladie est un défaut ou un excès des corps matériels qui ne supportent ni l'ordre ni la mesure ; on dit aussi que la cause de la laideur, c'est que la matière se prête mal à la forme, que la pauvreté provient du besoin et du manque des objets nécessaires à la vie par suite de notre union avec la ma-

tière dont la nature est l'indigence même. Si ces assertions sont vraies, nous ne sommes pas le principe du Mal, nous ne sommes pas mauvais par nous-mêmes ; les maux existent avant nous. Si les hommes s'abandonnent au vice, c'est malgré eux. On peut éviter les maux de l'âme, mais cela exige une fermeté que n'ont pas tous les hommes. Le Mal a donc pour cause la présence de la matière dans les choses sensibles ; il n'est pas identique avec la méchanceté des hommes : car il n'y a pas de méchanceté dans tous les hommes ; il en est qui triomphent de la méchanceté ; ceux qui n'ont pas besoin d'en triompher sont par cela même meilleurs encore. En tout cas, les hommes triomphent du mal par celle de leurs facultés qui n'est pas engagée dans la matière.

VI. Examinons en quel sens on a dit que les maux ne peuvent être détruits, qu'ils sont nécessaires, qu'ils ne se trouvent pas chez les dieux, mais qu'ils assiégent toujours la nature mortelle et le lieu que nous habitons. Assurément le ciel est pur de tout mal parce qu'il se meut éternellement avec régularité, dans un ordre parfait, parce que dans les astres il n'y a ni injustice ni aucune autre espèce de mal, qu'ils ne se nuisent pas réciproquement dans leur cours et qu'à leurs révolutions préside la plus belle harmonie ; tandis que la terre offre le spectacle de l'injustice, du désordre, parce que notre nature est mortelle et que nous habitons un lieu inférieur. Mais quand Platon dit : il faut fuir d'ici-bas, cela ne signifie pas qu'il faille quitter la terre ; il suffit, tout en y restant, de s'y montrer juste, pieux, sage. C'est la méchanceté qu'il faut fuir parce que c'est en elle et dans ses conséquences que consiste le mal de l'homme.

Quand l'interlocuteur [Théodore] dit à Socrate que les maux seraient anéantis si les hommes faisaient ce que prescrit ce sage,

Socrate répond que cela n'est pas possible, que le Mal est nécessaire parce qu'il faut que le Bien ait son contraire. Mais comment se fait-il que le mal de l'homme, que la méchanceté soit le contraire du bien ? c'est que c'est le contraire de la vertu. Or la vertu, sans être le Bien en soi, est un bien cependant, un bien qui nous fait dominer la matière. Mais comment le Bien en soi peut-il avoir un contraire ? car il n'est pas une qualité. En outre, pourquoi l'existence d'une chose nécessite-t-elle celle de son contraire ? Admettons toutefois que cela soit possible, que quand une chose existe, son contraire puisse exister aussi, que par exemple, quand un homme est en bonne santé, il puisse tomber malade : il ne s'en suit pas cependant que ce soit nécessaire. Aussi Platon ne prétend-il pas que l'existence de chaque chose de cette espèce entraîne nécessairement celle de son contraire : il n'affirme cela que du Bien. Mais comment le Bien peut-il avoir un contraire s'il est l'essence, ou plutôt s'il est au-dessus de l'essence ? Qu'il n'y ait rien de contraire à l'essence, c'est ce qui paraît évident quand il s'agit d'essences particulières et ce que démontre l'induction ; mais on ne l'a pas prouvé pour l'essence universelle. Quel sera donc le contraire de l'essence universelle et des premiers principes en général ? Le contraire de l'essence, c'est le non-être ; le contraire de la nature du Bien, c'est la nature et le principe du Mal. En effet ces deux natures sont l'une, le principe des maux, et l'autre, le principe des biens. Tous leurs éléments sont opposés entre eux, en sorte que ces deux natures, considérées dans leur ensemble, sont encore plus opposées que les autres contraires. Ces derniers en effet appartiennent à la même forme, au même genre, et, quels que soient les sujets où ils se trouvent, ils ont entre eux quelque chose de commun. Quant aux contraires qui sont séparés par nature, qui ont chacun leur

essence constituée par des éléments opposés aux éléments constitutifs de l'essence de l'autre, ils sont absolument opposés entre eux, puisqu'on appelle opposées les choses qui sont aussi éloignées que possible. Or à la mesure, à la détermination, et aux autres caractères de la nature divine sont opposés le défaut de mesure, l'indétermination, et les autres contraires qui constituent la nature du Mal. Chaque tout est donc le contraire de l'autre. L'être de l'un est ce qui est essentiellement et absolument faux ; celui de l'autre est l'être véritable ; la fausseté de l'un est donc le contraire de la vérité de l'autre. De même, ce qui appartient à l'essence de l'un est le contraire de ce qui appartient à l'essence de l'autre. Nous voyons aussi qu'il n'est pas toujours vrai de dire que l'essence n'a pas de contraire : car nous reconnaissons que l'eau et le feu sont contraires, lors même qu'ils n'auraient pas une commune matière dont le chaud et le froid, l'humide et le sec sont des accidents. S'ils existaient seuls par eux-mêmes, si leur essence était complète sans avoir un sujet commun, il y aurait encore opposition, et ce serait une opposition d'essence. Donc les choses qui sont complètement séparées, qui n'ont rien de commun, qui sont aussi éloignées que possible, sont contraires par leur nature ; ce n'est pas une opposition de qualité, ni d'aucun genre des êtres ; c'est une opposition fondée sur ce que ces deux choses sont aussi éloignées que possible, sont composées de contraires, et communiquent ce caractère à leurs éléments.

VII. Pourquoi l'existence du Bien implique-t-elle nécessairement celle du Mal ? Est-ce parce que la matière est nécessaire à l'existence du monde ? Est-ce parce que celui-ci est nécessairement composé de contraires, et que par conséquent il ne saurait exister sans la matière ? Dans ce cas, la nature de ce monde est

mêlée d'intelligence et de nécessité. Ses biens sont ce qu'elle reçoit de la divinité ; ses maux proviennent de la nature primordiale, ainsi que s'exprime Platon pour désigner la matière comme une simple substance qui n'est pas encore ornée par une divinité. Mais qu'entend-il par nature mortelle ? Quand il dit que les maux assiégent la région d'ici-bas, il veut parler de l'univers. On peut citer à l'appui ce passage : « Puisque vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels, mais par mon secours vous ne périrez pas. » S'il en est ainsi, on a raison de dire que les maux ne peuvent être anéantis. Comment donc peut-on les fuir ? Ce n'est pas en changeant de lieu, dit Platon, mais en acquérant la vertu et en se séparant du corps : car c'est en même temps se séparer de la matière, puisque quiconque est attaché au corps l'est aussi à la matière. Platon explique également ce que c'est qu'être séparé du corps ou n'en être pas séparé ; enfin ce que c'est qu'être auprès des dieux : c'est être uni aux objets intelligibles ; car c'est à ces objets qu'appartient l'immortalité.

Voici encore une raison qui montre la nécessité du Mal. Puisque le Bien ne reste pas seul, il est nécessaire que le Mal existe par l'éloignement du Bien (τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ) [c'est-à-dire par l'infériorité relative des êtres qui, procédant les uns des autres, s'éloignent de plus en plus du Bien]. Ou, si on l'aime mieux, par l'effet de l'abaissement et de l'épuisement (ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει) [de la puissance divine qui, dans la série de ses émanations successives, s'affaiblit de degré en degré], il y a un dernier degré de l'être (τὸ ἔσχατον au delà duquel rien ne peut plus être engendré : c'est là le Mal. De même que l'existence de ce qui vient après le Premier [le Bien] est nécessaire, celle du dernier degré de l'être l'est également ; or le dernier degré est la ma-

tière qui n'a plus rien du Premier ; donc l'existence du Mal est nécessaire.

VIII. Mais, objectera-t-on peut-être, ce n'est pas la matière qui nous rend méchants : car ce n'est pas elle qui produit l'ignorance et les appétits pervers. En eflfet, si c'est par suite de la méchanceté du corps que ces appétits nous entraînent au mal, il faut en chercher la cause, non dans la matière, mais dans la forme [dans les qualités du corps] : ce sont, par exemple, la chaleur, le froid, l'amertume, l'âcreté et les autres qualités des humeurs, c'est l'état de vacuité ou de plénitude de certains organes, ce sont en un mot certaines dispositions qui produisent la différence des appétits, et, si l'on veut, des fausses opinions. Le Mal est donc la forme plutôt que la matière. — Dans cette hypothèse même on n'en est pas moins forcé de convenir que c'est la matière qui est le Mal. Ce qu'une qualité produit quand elle est dans la matière, elle ne le produit plus quand elle en est séparée : ainsi la forme de la hache ne coupe pas sans le fer. D'ailleurs les formes qui sont dans la matière ne sont pas ce qu'elles seraient si elles se trouvaient hors d'elle ; les raisons [séminales] unies à la matière sont corrompues par elle et remplies de sa nature. Comme le feu séparé de la matière ne brûle pas, aucune forme, lorsqu'elle reste en elle-même, ne fait ce qu'elle fait quand elle est dans la matière. Celle-ci, maîtrisant tout principe qui y apparaît, l'altère et le corrompt en lui donnant sa propre nature, qui est contraire au Bien. Ce n'est pas qu'elle substitue le froid à la chaleur ; mais elle adjoint à la forme, par exemple à la forme du feu, sa substance informe, à la figure son manque de figure, à la mesure son excès et son défaut, procédant ainsi jusqu'à ce qu'elle ait fait perdre aux choses leur nature et ait transformé cette nature en la sienne propre. C'est ainsi que, dans la nutrition des animaux, ce qui a été ingéré

ne reste pas tel qu'il était auparavant : les aliments qui entrent dans le corps d'un chien, par exemple, sont par l'assimilation transformés en sang et en humeurs de chien, et en général se modifient selon la nature de l'animal qui les reçoit. Ainsi c'est la matière qui est la cause des maux dans l'hypothèse même où l'on rapporterait les maux au corps.

On dira peut-être qu'il faut maîtriser ces dispositions du corps. Mais le principe qui peut en triompher n'est pur que s'il fuit d'ici-bas. Les appétits qui ont le plus de force proviennent d'une certaine complexion du corps, et diffèrent selon sa nature : il en résulte qu'il n'est pas facile de les maîtriser. Il est des hommes qui n'ont pas de jugement parce qu'à cause de leur mauvaise complexion ils sont froids et lourds. Il en est d'autres au contraire que leur tempérament rend légers et inconstants. On a la preuve de ce que nous avançons dans la diversité des dispositions où nous nous trouvons successivement nous-mêmes. Quand nous sommes dans un état de plénitude, nous avons d'autres appétits, d'autres pensées que lorsque nous sommes dans un état de vacuité ; enfin nos dispositions varient même selon la nature de cet état de plénitude.

En un mot, le premier mal, c'est ce qui par soi-même manque de mesure ; le second, c'est ce qui tombe dans la défaut de mesure par accident, soit par assimilation, soit par participation. Au premier rang sont les ténèbres ; au second, ce qui est devenu ténébreux. Ainsi le vice, étant dans l'âme l'effet de l'ignorance et d'un défaut de mesure, tient le second rang ; il n'est pas le Mal absolu, parce que de son côté la vertu n'est pas le Bien absolu : elle n'est bonne que par son assimilation, par sa participation au Bien.

IX. Comment connaissons-nous le vice et la vertu ? Pour la vertu, nous la connaissons par l'intelligence même et par la sagesse : car la sagesse se connaît elle-même. Mais le vice, comment pouvons-nous le connaître ? Le voici : De même que nous nous apercevons qu'un objet n'est pas droit en lui appliquant une règle, nous discernons le vice à ce caractère qu'il n'est pas d'accord avec la vertu. Mais en avons-nous ou non l'intuition directe ? Nous n'avons pas l'intuition du vice absolu parce qu'il est infini. Nous le connaissons donc par une sorte d'abstraction (ἀφαιρέσει), en remarquant que la vertu manque tout à fait ; et nous connaissons le vice relatif, en remarquant qu'il manque quelque partie de la vertu : voyant une partie de la vertu et jugeant, par cette partie, de ce qui manque pour constituer complètement la forme [de la vertu], nous appelons vice ce qu'il en manque, laissant dans l'indéterminé [le mal] ce qui est privé de la vertu. Il en est de même de la matière : si nous apercevons, par exemple, une figure qui est laide parce que la raison [séminale], faute de dominer la matière, n'a pu en cacher la difformité, nous nous représentons la laideur par ce qui manque de la forme.

Mais comment connaissons-nous ce qui est absolument sans forme ? Nous faisons abstraction de toute espèce de forme, et nous appelons matière ce qui reste ; nous laissons pénétrer ainsi en nous une sorte de manque de forme (ἀμορφία), par cela seul que nous faisons abstraction de toute forme pour nous représenter la matière. Aussi, l'intelligence devient-elle autre, cesse-t-elle d'être la véritable intelligence quand elle ose regarder de cette façon ce qui n'est pas de son domaine. Elle ressemble à l'œil qui s'éloigne de la lumière pour voir les ténèbres, et qui par cela même ne voit pas : car il ne peut voir les ténèbres avec la lumière, et cependant sans elle il ne voit pas ; de cette manière, en ne

voyant pas, il voit les ténèbres autant qu'il est naturellement capable de les voir. Ainsi l'intelligence qui cache dans son sein sa lumière et qui sort d'elle-même pour ainsi dire, en s'avançant vers des choses étrangères à sa nature sans emporter sa lumière avec elle, se place dans un état contraire à son essence pour connaître une nature contraire à la sienne.

X. En voici assez sur ce sujet. — On demandera sans doute comment la matière peut être mauvaise puisqu'elle est sans qualité [ἄποιος]. Si l'on dit qu'elle n'a pas de qualité, c'est en ce sens qu'elle n'a par elle-même aucune des qualités qu'elle recevra, auxquelles elle servira de sujet ; ce n'est pas en ce sens qu'elle n'aurait aucune nature. Or si elle a une nature, qui empêche que cette nature ne soit mauvaise, sans que cependant être mauvaise soit pour elle une qualité ? En effet rien n'est qualité que ce qui sert à qualifier une chose différente de soi ; une qualité est donc un accident : c'est ce qui s'affirme comme l'attribut d'un sujet autre que soi-même. Mais la matière n'est pas l'attribut d'une chose étrangère ; elle est le sujet auquel on rapporte les accidents. Donc, puisque toute qualité est accident, la matière, dont la nature n'est pas d'être accident, est sans qualité. Si de plus la qualité [prise en général] est elle-même sans qualité, comment pourrait-on dire de la matière, tant qu'elle n'a pas encore reçu de qualité, qu'elle est qualifiée de quelque manière ? On a donc le droit d'affirmer à la fois et qu'elle n'a pas de qualité et qu'elle est mauvaise ; ce n'est pas pour avoir une qualité qu'elle est mauvaise, c'est pour n'en avoir aucune. Elle serait peut-être mauvaise si elle était une forme, mais elle ne serait pas une nature contraire à toute forme.

XI. Mais, objectera-t-on, la nature contraire à toute forme, c'est la privation (στέρησις). Or la privation est toujours l'attribut d'une substance, au lieu d'être soi-même une substance. Si donc le Mal consiste dans la privation, il est l'attribut du sujet privé de forme ; et dès lors, il ne saurait exister par lui-même. Si c'est dans l'âme que l'on considère le mal, la privation constituera en elle le vice, la méchanceté, et pour en rendre raison il ne sera nul besoin de recourir à rien d'extérieur. — On nous objecte ailleurs que la matière n'existe pas ; on veut nous prouver ici que, si elle existe, elle n'est pas mauvaise. [S'il en est ainsi], il ne faut pas chercher hors de l'âme l'origine du mal ; il faut la placer dans l'âme même : le mal y consiste dans l'absence du bien. Mais si l'on admet que la privation de la forme soit un accident de l'être qui désire recevoir la forme, que par conséquent la privation du bien soit un accident de l'âme, qu'enfin celle-ci produise en elle-même la méchanceté par sa raison [séminale], il en résulte qu'elle ne doit avoir rien de bien. Il en résulte encore qu'elle n'aura pas de vie, qu'elle sera une âme inanimée ; ce qui conduit à cette contradiction : l'âme n'est pas âme.

On se trouve ainsi forcé d'admettre que l'âme possède la vie en vertu de sa raison [séminale], de sorte qu'elle n'a pas par elle-même la privation du bien. Mais alors elle tient de l'intelligence une trace de bien, elle a la forme du bien ; elle n'est donc pas le Mal par elle-même ; ainsi elle n'est pas le premier Mal, et elle ne le renferme pas non plus comme accident, puisqu'elle n'est pas absolument privée du bien.

XII. Dira-t-on que dans l'âme la méchanceté et le mal ne sont pas une privation absolue, mais une privation relative du bien ? Dans ce cas, s'il y a dans l'âme tout à la fois possession et priva-

tion du bien, elle aura un sentiment mêlé de bien et de mal, et non le Mal sans mélange, et nous n'aurons pas encore trouvé le premier Mal, le Mal absolu. Le bien de l'âme sera dans son essence ; le mal n'en sera qu'un accident.

XIII. Dira-t-on que le mal ne doit son caractère qu'à ce qu'il est un obstacle pour l'âme, comme certains objets sont mauvais pour l'œil parce qu'ils l'empêchent de voir ? Dans cette hypothèse, le mal de l'âme sera la cause qui produira le mal, et il le produira sans être le Mal absolu. Si donc le vice est un obstacle pour l'âme, il ne sera pas le Mal absolu, mais la cause du Mal, comme la vertu n'est pas le Bien et contribue seulement à le faire obtenir. Si la vertu n'est pas le Bien, ni le vice le Mal, il en résulte que, puisque la vertu n'est ni le Beau absolu, ni le Bien absolu, le vice n'est ni la Laideur absolue, ni le Mal absolu. Nous disons que la vertu n'est ni le Beau absolu, ni le Bien absolu, parce qu'il y a au-dessus d'elle et avant elle le Beau absolu, le Bien absolu. C'est seulement parce qu'elle en participe que la vertu est regardée comme un bien, comme une beauté. Or, comme l'âme, en s' élevant au-dessus de la vertu, rencontre le Beau absolu, le Bien absolu, ainsi en descendant au-dessous de la méchanceté, elle rencontre le Mal absolu. Elle part donc de la méchanceté pour arriver à l'intuition du Mal, si toutefois l'intuition du Mal est possible. Enfin, quand elle est descendue, elle participe du Mal. Elle se précipite complètement dans la région de la diversité, et en s'y plongeant, elle tombe dans un bourbier ténébreux. Si elle tombait dans la Méchanceté absolue, ce n'est plus la méchanceté qu'elle aurait pour caractère ; elle l'échangerait contre une nature inférieure encore. En effet, la méchanceté a encore quelque chose d'humain tout en étant mêlée à une nature contraire. L'homme vicieux meurt donc autant que l'âme peut mourir. Or mourir

pour l'âme, c'est, quand elle est plongée dans le corps, s'enfoncer dans la matière et s'en remplir ; puis, quand elle a quitté le corps, retomber encore dans la même boue jusqu'à ce qu'elle opère son retour dans le monde intelligible et qu'elle détache ses regards de ce bourbier. Tant qu'elle y reste, on dit qu'elle est descendue aux enfers et qu'elle y sommeille.

XIV. On dira peut-être que la méchanceté est la faiblesse de l'âme. Car l'âme mauvaise est impressionnable, mobile, facile à entraîner au mal, portée à écouter ses passions, également prompte à se mettre en colère et à se réconcilier ; elle cède inconsidérément à de vaines idées ; semblable aux ouvrages les plus faibles de l'art et de la nature, qui sont facilement détruits par les vents et par les tourbillons. — Il serait bon de demander à celui qui fait cette objection en quoi consiste la faiblesse de l'âme, et d'où elle vient : car la faiblesse n'est pas dans l'âme ce qu'elle est dans le corps. Mais, de même que dans le corps la faiblesse consiste à ne pouvoir remplir une fonction, à être trop impressionnable, le même défaut dans l'âme s'appelle aussi faiblesse, par analogie, à moins que la matière ne soit également la cause de l'une et l'autre faiblesse. Mais il faut par le secours de la raison aller plus loin, et chercher quelle est la cause du défaut de l'âme qu'on nomme faiblesse.

Dans l'âme, la faiblesse ne provient pas d'un excès de densité ou de raréfaction, de maigreur ou d'embonpoint, ni de quelque maladie telle que la fièvre. Elle doit se rencontrer ou dans les âmes qui sont entièrement séparées de la matière, ou dans celles qui s'y trouvent unies, ou dans les unes et les autres à la fois. Or, comme elle ne se rencontre pas dans les âmes qui sont séparées de la matière (car toutes sont pures, ailées, comme on le dit, par-

faites, et remplissent leurs fonctions sans obstacle), il reste que cette faiblesse se trouve dans les âmes qui sont tombées, qui ne sont ni pures ni purifiées. Pour elles, la faiblesse consiste, non dans la privation de quelque chose, mais dans la présence d'une chose étrangère, comme pour le corps la faiblesse consiste dans la présence, par exemple, de la pituite ou de la bile. Si donc nous pouvons comprendre clairement quelle est la cause de la chute de l'âme, nous connaîtrons ce que nous cherchons, nous saurons en quoi consiste la faiblesse de l'âme.

La matière est dans l'ordre des êtres aussi bien que l'âme, et il n'y a pour toutes les deux en quelque sorte qu'un seul lieu ; car il n'y a pas deux lieux différents, l'un pour la matière et l'autre pour l'âme, comme seraient, par exemple, la terre pour la matière et l'air pour l'âme. Cette expression : l'âme occupe un lieu séparé de la matière, signifie qu'elle n'est pas dans la matière, c'est-à-dire, qu'elle ne lui est pas unie, qu'elle ne constitue pas avec la matière une chose qui soit une, enfin que la matière n'est pas pour l'âme un sujet qui la contienne. Voilà comment l'âme est séparée de la matière. Mais l'âme possède plusieurs puissances, puisqu'elle renferme en elle-même le principe, le milieu et la fin. Or, comme l'indigent qui se présente à la porte du banquet et qui demande avec importunité d'y être admis, la matière essaie de pénétrer dans le lieu qu'occupe l'âme. Mais tout le lieu est saint, parce que rien n'y est privé de la présence de l'âme. La matière, en s'exposant à ses rayons, est illuminée par elle, mais elle ne peut recevoir en elle le principe qui l'illumine. En effet, celui-ci ne soutient pas la matière, quoiqu'elle soit présente, et ne la voit même pas parce qu'elle est mauvaise. La matière obscurcit, affaiblit la lumière qui rayonne sur elle parce qu'elle y mêle ses ténèbres. Elle donne à l'âme l'occasion de produire la génération en lui offrant un libre

accès vers elle : car si la matière n'était pas présente, l'âme ne s'en approcherait pas. Descendre ainsi dans la matière, voilà la chute de l'âme : de là dérive aussi sa faiblesse : elle consiste en ce que toutes ses facultés ne s'exercent pas, parce que la matière entrave leur action, en remplissant le lieu que l'âme occupe et en la forçant pour ainsi dire à se resserrer. D'ailleurs elle rend mauvais ce qu'elle lui a dérobé jusqu'à ce que cette dernière puisse opérer son retour dans le monde intelligible. La matière est donc pour l'âme une cause de faiblesse, une cause de vice. Donc elle est primitivement mauvaise par elle-même, elle est le premier Mal. C'est la matière qui, par sa présence, est cause que l'âme exerce sa puissance génératrice, et qu'elle est ainsi conduite à pâtir ; c'est la matière qui est cause que l'âme est entrée en commerce avec elle et est devenue mauvaise. L'âme en effet ne se serait jamais approchée de la matière si la présence de celle-ci ne lui avait donné occasion de produire la génération.

XV. Prétendra-t-on que la matière n'existe pas ? Nous rappellerons dans ce cas la discussion approfondie à laquelle nous nous sommes livrés ailleurs pour prouver la nécessité de son existence. Affirmera-t-on que le Mal n'est nullement au nombre des êtres ? On sera conduit à nier aussi

l'existence du Bien, à nier qu'il y ait rien de désirable, et par conséquent à anéantir le désir même ainsi que l'aversion, enfin la pensée : car on a le désir du Bien, l'aversion du Mal. On a la pensée et la connaissance du Bien tout à la fois et du Mal ; la pensée est elle-même un bien.

Il faut donc reconnaître qu'il y a d'abord le Bien, le Bien sans mélange, puis la nature mélangée de bien et de mal ; que ce qui participe plus du mal tend par cela même au Mal absolu, et que

ce qui y participe moins tend par cela même au Bien. Car qu'est-ce que le mal pour l'âme ? c'est d'être en contact avec la nature inférieure ; sans cela, il n'y aurait pour elle ni appétit, ni douleur, ni crainte. En effet, c'est pour le composé [de l'âme et du corps] que nous éprouvons de la crainte : nous craignons qu'il ne soit dissous ; la cause de nos douleurs et de nos souffrances, c'est sa dissolution ; enfin le but de tout appétit, c'est d'écarter ce qui le trouble ou de prévenir ce qui pourrait le troubler. Quant à la représentation sensible (φαντασία), c'est l'impression faite par un objet extérieur sur la partie irraisonnable de l'âme, partie qui ne peut recevoir cette impression que parce qu'elle n'est pas indivisible. L'opinion fausse vient à l'âme de ce qu'elle n'est plus au sein de la vérité, et elle n'y est plus parce qu'elle n'est plus pure. Tout au contraire, le désir de l'intelligible conduit l'âme à s'unir intimement avec l'intelligence, comme elle le doit, à y rester solidement édifiée en quelque sorte, sans incliner vers ce qui est inférieur. Si le Mal ne reste pas le Mal pur, c'est par la nature et par la puissance du Bien. Il est comme un captif que la Beauté couvre de ses chaînes d'or, afin que les dieux ne le voient pas dans sa nudité, et que les hommes ne l'aient pas toujours sous les yeux, ou que, s'ils l'ont quelquefois sous les yeux, ils se rappellent le Beau lorsqu'ils en aperçoivent une image affaiblie.

I · Livre 9

LIVRE NEUVIÈME.

DU SUICIDE.

Il ne faut pas faire sortir par violence l'âme du corps, de peur qu'elle ne sorte [en emportant quelque chose d'étranger, c'est-à-dire de corporel] ; car, dans ce cas, elle emportera cet élément étranger en quelque endroit qu'elle émigre (par émigrer j'entends passer dans un autre séjour). Il faut au contraire attendre que le corps tout entier se détache naturellement de l'âme : alors celle-ci n'a plus besoin de passer dans un autre séjour ; elle est complètement délivrée du corps.

Comment donc le corps se détache-t-il naturellement de l'âme ? Par la rupture complète des liens qui tiennent l'âme attachée au corps, par l'impuissance où se trouve le corps d'enchaîner l'âme, l'harmonie en vertu de laquelle il en avait la puissance étant complètement détruite.

Quoi donc ? ne peut-on se dégager volontairement des liens du corps ? Non : quand on emploie la violence, ce n'est pas le corps qui se détache de l'âme, c'est l'âme qui fait effort pour s'arracher au corps, et cela par un acte qui s'accomplit, non dans l'état d'impassibilité [qui convient au sage], mais par l'effet du chagrin, de la souffrance ou de la colère. Or un tel acte est illicite.

Mais si l'on sent approcher le délire ou la folie, ne peut-on les prévenir ? D'abord, la folie n'arrive guère au sage ; ensuite, si elle lui arrive, il faut mettre cet accident au nombre des choses inévitables, qui dépendent de la fatalité, et relativement auxquelles il faut se décider moins d'après leur bonté intrinsèque que d'après les circonstances : car peut-être le poison auquel on aurait recours pour faire sortir l'âme du corps ne ferait-il que nuire à l'âme. S'il y a un temps marqué pour la vie de chacun de nous, il n'est pas bon de prévenir l'arrêt du destin, à moins qu'il n'y ait nécessité absolue, comme nous l'avons dit. Enfin, si le rang que

l'on obtient là haut dépend de l'état dans lequel on est en sortant du corps, il ne faut pas s'en séparer quand on peut encore faire des progrès.

II · Livre 1

LIVRE PREMIER.

DU CIEL.

I. Si l'on admet que le monde, être corporel, a toujours existé et existera toujours, et que l'on rapporte à la volonté de Dieu la cause de sa perpétuité, on énoncera peut-être une chose vraie, mais on n'expliquera rien. Puisque ici bas les éléments changent, que les animaux meurent sans que la forme de l'espèce périsse, ne doit-on pas se demander s'il n'en est pas de même pour l'univers, si, en admettant que son corps soit soumis à un flux et à un écoulement perpétuels, la volonté divine ne peut lui conserver la même forme spécifique malgré ses altérations successives, en sorte que, sans avoir perpétuellement l'unité numérique, il conserve toujours l'unité spécifique de la forme ? Comment se fait-il en effet qu'ici bas, dans les animaux, la forme de l'espèce soit seule perpétuelle, tandis qu'on regarde l'individualité du ciel et des astres comme perpétuelle aussi bien que leur forme ?

Si nous attribuons l'incorruptibilité du ciel à ce qu'il comprend toutes choses dans son sein, à ce qu'il n'existe aucune autre chose en laquelle il puisse se changer, à ce qu'il ne saurait rencontrer rien d'extérieur qui puisse le détruire, nous expliquerons par là d'une manière raisonnable l'incorruptibilité du ciel considéré

comme tout, comme univers ; mais nous ne ferons pas voir clairement la raison de la perpétuité du soleil et des autres astres qui sont des parties du ciel au lieu d'être comme lui le tout, l'univers. Il semblera que les astres et le monde considéré comme univers ne doivent posséder qu'une perpétuité de forme comme le feu et les substances de même nature. Rien n'empêche en effet que le ciel, sans rencontrer rien d'extérieur qui le détruise, ne soit, par cela seul que ses parties se détruisent les unes les autres, soumis à une destruction perpétuelle et qu'il ne conserve rien d'identique que la forme ; dans ce cas, sa substance, étant dans un flux perpétuel, recevrait sa forme d'un autre principe, et nous verrions arriver dans l'animal universel ce qui a lieu dans l'homme, dans le cheval et dans les autres animaux : l'homme [considéré comme espèce] dure toujours, ainsi que le cheval, mais ce n'est pas toujours le même [individu] qui subsiste. [D'après cette hypothèse], il n'y aura pas dans l'univers une partie toujours permanente, comme le ciel, une autre sans cesse changeante, comme les choses terrestres ; toutes ces choses seront soumises à la même condition, ne différant entre elles que par leur durée plus ou moins longue, puisque les corps célestes sont plus durables. Si nous admettons que telle est la perpétuité propre à l'univers et à ses parties, notre opinion présentera moins d'ambiguïté ; nous ferons même disparaître toute espèce de doute si nous démontrons que la puissance divine est capable de contenir l'univers de cette manière. Si au contraire nous avançons qu'il y a dans le monde quelque chose qui soit perpétuel par son individualité, nous aurons à démontrer que la volonté divine peut produire un tel effet. Mais il restera encore à répondre à cette question : pourquoi certaines choses sont-elles toujours identiques [par leur forme et leur individualité], tandis que les autres ne sont iden-

tiques que par leur forme ? Comment se fait-il que les parties du ciel seules soient toujours les mêmes [par leur individualité] ? Car il semble que toutes les autres choses devraient rester également identiques [sous le rapport de l'individualité].

II. Si nous admettons l'opinion que le ciel et les astres sont perpétuels dans leur individualité, tandis que les choses sublunaires ne sont perpétuelles que dans leur forme, nous aurons à démontrer qu'un être corporel peut conserver son individualité aussi bien que sa forme, quoique « les corps soient dans un écoulement continuel. » Car telle est la nature que les philosophes physiciens et Platon lui-même attribuent non-seulement aux corps sublunaires, mais encore aux corps célestes. « Comment, dit Platon, des objets corporels et visibles pourraient-ils subsister toujours immuables et identiques à eux-mêmes ? » Platon admet donc ici l'opinion d'Héraclite que « le soleil même est dans un état perpétuel de devenir (γἰγνεσθαι). » Au contraire, dans le système d'Aristote, l'immutabilité des astres s'explique facilement si l'on admet son hypothèse d'un cinquième élément [d'une quinte-essence]. Mais, si on la rejette, comment démontrera-t-on que le ciel, bien plus, que ses parties, le soleil et les astres, ne périssent pas, quoiqu'on regarde le corps du ciel comme étant composé des mêmes éléments que les animaux terrestres ?

Comme tout animal est composé d'une âme et d'un corps, il faut que le ciel doive la permanence de son individualité soit à la nature de son âme, soit à celle de son corps, soit à celle de tous les deux. Si l'on pense qu'il est incorruptible par la nature de son corps, l'âme ne sera plus nécessaire en lui que pour former un être animé [en s'unissant au corps du monde]. Si l'on suppose au contraire que le corps, corruptible de sa nature, ne doit qu'à

l'âme son incorruptibilité, il est nécessaire, dans cette hypothèse, de faire voir que l'état du corps ne se trouve pas naturellement contraire à cette constitution et à cette permanence (car, dans les objets constitués par la nature, il ne saurait y avoir un défaut d'harmonie), mais qu'au contraire la matière doit ici contribuer par ses dispositions à l'accomplissement de la volonté divine.

III. Mais comment la matière, comment le corps du monde peut-il concourir à l'immortalité du monde, puisque ce corps est lui-même dans un écoulement perpétuel ? C'est, pourrions-nous dire, parce que cet écoulement ne se fait pas hors du monde. L'écoulement ayant lieu dans le sein même du monde et sans que rien sorte de lui, le corps reste toujours le même ; il ne saurait donc augmenter ni diminuer, ni par conséquent vieillir. Voyez la terre : elle

conserve constamment, de toute éternité, la même figure, la même masse ; de même, l'air ne diminue jamais, non plus que l'eau. Ce qui change en eux n'altère en rien l'animal universel. Pour ce qui nous concerne, malgré le changement perpétuel des parties qui nous composent, et quoique ces parties sortent même de notre corps, chacun de nous subsiste encore longtemps ; à plus forte raison, la nature du corps du monde, duquel rien ne sort, doit-elle être assez en harmonie avec la nature de l'Âme universelle pour former avec elle un animal qui reste toujours le même et qui subsiste toujours.

Si en effet nous considérons le feu [qui est l'élément principal du ciel], nous voyons qu'il est vif, rapide, qu'il ne peut rester dans les régions inférieures, pas plus que la terre ne peut se tenir dans les régions supérieures. Lorsqu'il se trouve transporté dans ces régions, où il doit rester, il ne faut pas croire que, bien qu'établi

dans le lieu qui lui est propre, il ne cherche pas encore, comme les autres corps, à s'étendre en tous sens. Mais il ne peut ni monter, puisqu'il n'y a pas de lieu plus élevé que celui qu'il occupe, ni descendre, puisque sa nature s'y oppose ; la seule chose qui lui reste donc, c'est de se laisser conduire, de se laisser entraîner naturellement par l'Âme Universelle qui lui donne la vie, c'est-à-dire de se mouvoir dans le lieu le plus beau, dans l'Âme universelle. Si l'on craignait de l'en voir tomber, qu'on se rassure en considérant que, par son mouvement circulaire, l'Âme universelle prévient sa chute, parce qu'elle le domine et le soutient. Comme d'ailleurs le feu n'est pas de lui-même porté à descendre, rien ne s'oppose à ce qu'il reste dans les régions supérieures. Les parties qui constituent notre corps et qui reçoivent la forme qui lui est propre, n'étant pas capables de conserver par elles-mêmes leur organisation, doivent, pour subsister, emprunter des parties aux autres objets ; il n'en est pas de même du feu du ciel : ne perdant rien, il n'a pas besoin d'aliments. S'il laissait quelque chose s'écouler de lui-même, il faudrait dire que, quand un feu s'éteint dans le ciel, un autre doit s'y allumer. S'il entrait dans le feu quelque chose d'étranger qui pût découler du ciel, il faudrait que cela même fût remplacé par autre chose. Mais, s'il en était ainsi, l'animal universel ne resterait plus identique.

IV. Maintenant, examinons en elle-même, indépendamment des besoins de la recherche actuelle, la question de savoir si quelque chose s'écoule du ciel, en sorte qu'il ait besoin d'aliments, si l'on peut parler ainsi ; ou si toutes les choses qui s'y trouvent, une fois établies, y subsistent naturellement sans laisser rien écouler de leur substance. Dans ce second cas, n'y a-t-il dans le ciel que du feu, ou bien le feu y joue-t-il le principal rôle, et en même temps élève-t-il et fait-il monter avec lui vers les ré-

gions supérieures les autres éléments en les dominant ? Si l'on ajoute la plus puissante des causes, l'âme, qui est unie à ces éléments si purs, si excellents (de même que dans les autres animaux, l'âme choisit pour demeure les meilleures parties du corps), on donnera une solide raison de l'immortalité du ciel. Aristote dit bien [en parlant du feu terrestre] que la flamme bouillonne et que le feu dévore tout avec une insatiable avidité ; mais le feu céleste est calme, immobile, en harmonie avec la nature des astres.

Il y a encore une raison plus importante de l'immortalité du, ciel : c'est que l'Âme universelle vient immédiatement après les principes les plus parfaits [le Bien et l'Intelligence], qu'elle se meut avec une admirable puissance. Comment pourrait-elle donc laisser tomber dans le néant quelqu'une des choses qui ont été une fois placées en elle ? Ne pas admettre que l'Âme universelle, qui émane de Dieu, a plus de force que toute espèce de lien, c'est le propre d'un homme auquel est inconnue la cause qui contient l'univers. Il est absurde de croire qu'après l'avoir contenu pendant un certain temps, elle ne puisse pas le faire toujours, comme si c'était par violence qu'elle l'eût fait jusqu'ici, comme s'il y avait un autre plan conforme à la nature que l'existence et l'admirable disposition des êtres qui sont dans la nature même de l'univers ; comme s'il y avait enfin une force capable de détruire l'organisation de l'univers et d'ébranler l'empire de l'Âme qui le gouverne.

Si le monde n'a pas commencé d'être (et nous démontrons ailleurs qu'il serait absurde de le supposer), on doit croire que jamais il ne cessera non plus d'exister. Pourquoi en effet ne continuerait-il pas d'exister ? Les éléments qui le composent ne s'usent pas comme le bois et les autres choses de ce genre. Or,

s'ils subsistent toujours, l'univers qu'ils forment doit aussi subsister toujours ; s'ils sont au contraire soumis à un changement perpétuel, l'univers doit encore subsister, parce que le principe de ce changement subsiste toujours. Nous avons montré ailleurs qu'on ne saurait admettre que l'Âme universelle soit sujette à se repentir, parce qu'elle gouverne l'univers sans peine et sans fatigue, et que dans le cas même ou, ce qui est impossible, le corps de l'univers viendrait à périr, elle n'en serait pas altérée.

V. Mais pourquoi les choses célestes ont-elles une durée qui n'a été accordée ni aux éléments ni aux animaux d'ici-bas ? Platon nous en donne la raison : « Les animaux

divins ont été formés par Dieu lui-même, tandis que les animaux d'ici-bas ont été formés par les dieux qui sont ses enfants. » Or, ce qui est fait par Dieu lui-même ne saurait périr. Ceci revient à dire qu'au-dessous du Démiurge [l'Intelligence] est l'Âme céleste avec nos âmes ; de l'Âme céleste provient et découle en quelque sorte une image, ἴνδαλμα [l'Âme inférieure, la Nature], qui forme les animaux terrestres. Cette Âme inférieure imite son principe intelligible [l'Âme céleste] ; elle ne peut cependant lui ressembler complètement, parce qu'elle emploie des éléments qui sont moins bons [que les éléments célestes], parce que le lieu où elle les met en œuvre est moins bon [que le ciel], et que les matériaux qu'elle organise ne sauraient rester unis : il en résulte que les animaux d'ici-bas ne peuvent durer toujours. Par la même raison, cette Âme ne domine pas les corps terrestres avec autant de puissance [que l'Âme céleste domine les choses célestes], parce qu'ils sont gouvernés immédiatement chacun par une autre âme [l'âme humaine].

Si le ciel entier doit durer toujours, il faut qu'il en soit de même des astres qu'il contient : car il ne saurait durer si ses parties ne durent également. Quant aux choses qui sont au-dessous du ciel, elles n'en sont pas des parties. La région qui comprend le ciel ne s'étend que jusqu'à la lune. Pour nous, ayant nos organes formés par l'âme [végétative] que nous donnent les dieux célestes [les astres] et le ciel même, nous sommes unis au corps par cette lune. En effet, l'autre âme [l'âme raisonnable], qui constitue notre personne, notre moi, n'est pas la cause de notre être [comme l'âme végétative, qui fait de nous seulement des animaux], mais de notre bien-être [qui consiste dans la vie intellectuelle]. Elle vient se joindre au corps quand il est déjà formé [par l'âme végétative], et elle ne contribue à notre être que pour une part, en nous donnant la raison [en faisant de nous des êtres raisonnables, des hommes].

VI. Il nous reste à considérer si le ciel est uniquement composé de feu, si le feu laisse écouler quelque chose de sa substance, et a par conséquent besoin d'aliments. Platon, dans le Timée, compose d'abord de terre et de feu le corps de l'univers de feu pour qu'il soit visible, de terre pour qu'il soit tangible. Il semble en résulter que les astres ne sont pas composés de feu dans leur totalité, mais seulement dans leur plus grande partie, puisqu'ils paraissent posséder un élément tangible. Cette opinion est admissible parce que Platon l'appuie de motifs raisonnables. À consulter les sens, soit celui de la vue, soit celui du tact, le ciel semble composé de feu pour la plus grande partie ou même pour la totalité. Mais si nous interrogeons la raison, le ciel nous paraîtra contenir aussi de la terre, parce que sans terre il ne saurait être tangible. A-t-il besoin de contenir aussi de l'eau et de l'air ? Non : d'abord, il serait absurde que l'eau pût subsister dans un si grand

feu ; ensuite l'air ne saurait s'y trouver sans être aussitôt changé en feu. Mais si deux solides qui dans une proportion jouent le rôle d'extrêmes ne peuvent être unis sans deux moyens, on demandera s'il en est ainsi dans les choses naturelles : car on peut mêler de la terre et de l'eau sans aucun intermédiaire. Nous répondrons à cette objection que la terre et l'eau contiennent déjà les autres éléments. Mais ceux-ci, nous dira-t-on encore, ne sauraient servir à unir la terre et l'eau. Nous affirmerons néanmoins que la terre et l'eau sont liées parce que chacun de ces deux éléments renferme tous les autres.

Au reste, nous avons à examiner si la terre est invisible sans le feu, et le feu intangible sans la terre. S'il en était ainsi, rien n'aurait une essence propre. Toutes les choses seraient mêlées ; chacune d'elles ne devrait son nom qu'à l'élément qui prédominerait en elle : car on prétend que la terre ne saurait subsister sans l'humidité de l'eau, qui seule en tient les parties unies. En accordant que cela soit vrai, il n'en resterait pas moins absurde de dire que chacun des éléments est quelque chose, tout en prétendant qu'il ne possède pas de constitution propre par lui-même, mais seulement par son union avec les autres éléments, qui cependant, chacun en particulier, ne seraient rien non plus par eux-mêmes. Quelle réalité aurait en effet la nature ou l'essence de la terre, si aucune de ses parties n'était terre que parce que l'eau lui servirait de lien ? D'ailleurs que pourra unir l'eau s'il n'y a préalablement une étendue dont elle ait à lier les parties entre elles pour en former un tout continu ? S'il y a une étendue, quelque petite qu'elle soit, la terre existera par elle-même sans le secours de l'eau : sinon, il n'y aura rien que l'eau puisse lier. Quant à l'air, quel besoin la terre pourrait-elle en avoir, puisque l'air subsiste avant qu'on observe en elle aucun changement ? Le feu n'est pas non

plus nécessaire à la constitution de la terre : il ne sert qu'à la rendre visible comme les autres objets. En effet, il est raisonnable d'admettre que c'est le feu qui rend les objets visibles : on ne saurait dire qu'on voit les ténèbres ; on ne peut pas plus les voir qu'on ne peut entendre le silence. Au reste, il n'est point nécessaire qu'il y ait du feu dans la terre ; il suffit de la lumière [pour la rendre visible] : la neige et beaucoup d'autres substances très froides sont brillantes sans feu, à moins qu'on ne dise que le feu s'en est approché et les a colorées avant de s'en éloigner.

Examinons les autres éléments. L'eau ne saurait-elle exister sans participer de la terre ? Pour l'air, comment prétendre qu'il participe de la terre, étant aussi pénétrable qu'il l'est ? Quant au feu, il est douteux qu'il doive contenir de la terre, parce qu'il paraît n'être point continu et ne point posséder par lui-même les trois dimensions ; la solidité se trouve en lui, il est vrai : c'est qu'elle y consiste, non dans les trois dimensions, mais dans une espèce de résistance (elle ne s'y trouvera donc pas en tant que c'est une nature corporelle). La dureté ne convient qu'à la terre : en effet, l'or à l'état liquide est dense, non parce qu'il est terre, mais parce qu'il possède de la densité et qu'il est solidifié. Pourquoi donc le feu pris en lui-même ne saurait-il subsister par la puissance de l'Âme qui le soutient par sa présence ? Les corps des démons sont de feu.

Rejetterons-nous cette proposition que l'animal universel est composé des éléments universels ? On peut accorder que les animaux terrestres sont composés de cette manière ; mais faire entrer l'élément terrestre dans la composition du ciel, ce serait admettre une chose contraire à la nature et à l'ordre qu'elle a établi . On ne saurait prouver que les astres entraînent dans leur mou-

vement si rapide des corps terrestres. En outre, la présence de la terre serait un obstacle à l'éclat et à la splendeur du feu céleste.

VII. Le mieux est d'adopter la doctrine de Platon sur ce sujet : il dit qu'il doit y avoir dans l'univers quelque chose de solide, d'impénétrable, afin que la terre, établie au milieu de l'univers, offre une base ferme à tous les animaux qui marchent sur elle, et que ces animaux étant terrestres aient par là même une certaine solidité ; afin que la terre possède par elle-même la propriété d'être continue, qu'elle soit illuminée par le feu, qu'elle participe aussi de l'eau pour ne pas être desséchée, qu'en outre ses parties puissent s'unir, et qu'enfin l'air rende sa masse un peu moins pesante.

Si la terre est mêlée au feu, ce n'est pas pour constituer les astres ; c'est parce que tous les corps étant contenus dans le corps de l'univers, le feu a quelque chose de terrestre comme la terre a quelque chose d'igné. En un mot, chaque élément a quelque chose des autres sans être cependant composé de lui-même et de celui dont il participe.

En vertu de la communauté qui existe dans l'univers, chaque élément, sans se combiner à un autre élément, lui emprunte quelque chose de ses propriétés, par exemple, participe à la fluidité de l'air sans se mêler à l'air ; ainsi la terre ne possède pas le feu, mais lui emprunte sa clarté. Le mélange rend tout commun entre deux éléments, les confond en un seul, et ne se borne pas à rapprocher seulement la terre et le feu, c'est-à-dire, une certaine solidité et une certaine densité. Nous pouvons invoquer à ce sujet te témoignage de Platon : « Dieu, dit-il, alluma cette lumière dans le deuxième cercle au-dessus de la terre ; » il désigne ainsi le soleil, qu'il appelle ailleurs « l'astre le plus brillant. » Par ces

paroles, il nous empêche d'admettre que le soleil soit autre chose que du feu. Il indique aussi que le feu n'a pas d'autre qualité que la lumière, qu'il regarde comme distincte de la flamme et comme possédant seulement une douce chaleur. Cette lumière est un corps. D'elle émane une autre essence que nous appelons également lumière par homonymie et que nous reconnaissons pour incorporelle. Cette seconde espèce de lumière provient de la première, en est comme la fleur et l'éclat, et constitue le corps essentiellement blanc [c'est-à-dire brillant]. Quant au mot terrestre [qui désigne l'élément allié au feu, comme nous l'avons dit plus haut], nous avons l'habitude de lui donner une acception défavorable, parce que Platon fait consister l'essence de la terre dans la solidité, tandis que nous appelons terre quelque chose d'un, quoique Platon distingue dans cet élément plusieurs qualités.

Le feu dont nous parlons émettant la lumière la plus pure et résidant, en vertu de sa nature, dans la région la plus élevée, il ne faut pas admettre que la flamme qui est ici-bas se mêle aux flammes célestes ; après s'être élevée jusqu'à une certaine hauteur, elle s'éteint en rencontrant une plus grande quantité d'air, et en s'avançant elle retombe avec la terre parce qu'elle ne saurait monter plus haut, qu'elle s'arrête dans les régions sublunaires en rendant plus léger l'air qui l'entoure ; si elle subsiste dans les régions élevées, elle y devient plus faible, plus douce, et possède un éclat qui n'a point de chaleur, mais qui est un reflet de la lumière céleste. Quant à la lumière céleste, elle est divisée, partie entre les étoiles dans lesquelles elle offre des différences de grandeur et de couleur, partie dans le reste du ciel. Si elle est invisible à nos regards, c'est à cause de sa ténuité, de sa transparence qui la rend insaisissable comme l'air pur, et de son éloignement de la terre.

VIII. Puisque cette lumière subsiste dans les régions élevées, où elle est naturellement placée parce qu'étant pure elle doit demeurer dans un lieu très-pur, comment pourrait-elle être exposée à un écoulement ? Une telle nature ne saurait laisser rien écouler ni en bas, ni en haut ; elle ne saurait non plus rien rencontrer qui la forçât de descendre. Remarquons d'ailleurs qu'un corps est dans un état bien différent selon qu'il est uni à une âme, ou qu'il en est séparé ; or, le corps du ciel est partout uni à l'Âme [universelle].

En outre, ce qui approche du ciel est air ou feu. Si c'est de l'air, il ne saurait rien faire au ciel. Si c'est du feu, il ne peut avoir d'influence sur le ciel ni le toucher pour agir sur lui : car, avant d'agir sur le ciel, il prendrait sa nature ; d'ailleurs, il est moins grand et moins puissant. Enfin si nous examinons l'action du feu, nous voyons qu'elle consiste à chauffer : or, il faut que ce qui doit être chauffé ne soit pas chaud par soi-même, et que ce qui doit être dissous par le feu soit d'abord chauffé, pour qu'étant chauffé il change de nature. Le ciel n'a donc besoin de nul autre corps pour subsister, ni pour exécuter sa révolution naturelle [comme on le démontrera au livre suivant]. En effet, il ne se meut pas en ligne droite, parce qu'il est dans la nature des choses célestes de rester immobiles ou de se mouvoir circulairement, et qu'elles ne pourraient avoir un autre mouvement sans y être contraintes par une force supérieure.

Les astres n'ont donc pas besoin d'aliments, et nous ne devons pas les juger d'après nous. En effet, l'âme qui contient notre corps n'est pas la même que l'Âme qui contient le ciel ; elle n'habite pas le même lieu ; enfin, ne perdant pas de parties comme nos corps, qui sont composés, les astres n'ont pas comme eux un

besoin continuel d'aliments. Il faut écarter des corps célestes toute idée d'un changement qui puisse modifier leur constitution. Une autre nature anime les corps terrestres : incapable à cause de sa faiblesse de leur assurer une existence durable, elle imite cependant la nature supérieure [l'Âme céleste] pour la naissance et la génération. Nous montrons ailleurs que cette Âme céleste elle-même ne saurait avoir l'immutabilité parfaite des choses intelligibles.

Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem.

II · Livre 2

I. II. III.

LIVRE DEUXIÈME.

DU MOUVEMENT DU CIEL.

I. Pourquoi le ciel se meut-il circulairement ? parce qu'il imite l'Intelligence. Mais à qui appartient ce mouvement ? Est-ce à l'Âme ou au corps ? A-t-il lieu parce que l'Âme est dans la sphère céleste et que cette sphère tend à se mouvoir autour d'elle ? L'Âme est-elle dans cette sphère sans que celle-ci la touche ? Fait-elle mouvoir cette sphère parce qu'elle se meut elle-même ? Peut-être l'Âme qui meut cette sphère ne devrait plus la mouvoir, mais l'avoir déjà mue, c'est-à-dire, la faire rester immobile au lieu de lui imprimer sans cesse un mouvement circulaire. Peut-être sera-t-elle elle-même immobile, ou, si elle a quelque mouvement, ce ne sera pas du moins un mouvement local.

Comment l'Âme peut-elle imprimer au ciel un mouvement local en ayant elle-même un autre mode de mouvement ? Peut-être le mouvement circulaire paraitra-t-il n'être pas par lui-même un mouvement local. S'il n'est mouvement local que par accident, qu'est-il donc par lui-même ? C'est le retour sur soi-même, le mouvement de la conscience, de la réflexion, de la vie ; il ne transporte rien hors du monde, il ne change rien de lieu, enfin il embrasse tout. En effet, la puissance qui gouverne l'animal universel embrasse tout, ramène tout à l'unité. Or si elle restait immobile, elle n'embrasserait pas tout sous le rapport vital ou sous le rapport local ; elle ne conserverait pas la vie aux parties intérieures du corps qu'elle possède, parce que la vie du corps implique mouvement. Si c'est un mouvement local, l'Âme aura un mouvement local tel qu'il lui est possible d'en avoir un. Elle se mouvra non-seulement comme Âme, mais encore comme corps animé, comme animal : son mouvement participera à la fois du mouvement propre à l'Âme et du mouvement propre au corps. Le mouvement propre au corps, c'est de se transporter en ligne droite ; le mouvement propre à l'Âme, c'est de contenir (κατέχειν) ; de ces deux mouvements, il en résulte un troisième, le mouvement circulaire où il y a tout à la fois translation et permanence. Si l'on avance que le mouvement circulaire est un mouvement corporel, comment admettre cette assertion quand on voit que tout corps, même le feu, se meut en ligne droite ? On peut répondre que le feu ne se meut en ligne droite que jusqu'à ce qu'il atteigne la place qui lui est assignée par l'ordre universel. Conformément à cet ordre, il est permanent dans sa nature et il se meut vers la place qui lui est assignée. Pourquoi donc le feu n'y demeure-t-il pas en repos une fois qu'il y est arrivé ? C'est que sa nature est de se mouvoir toujours s'il allait en ligne droite, il se

dissiperait ; il doit donc avoir un mouvement circulaire. N'est-ce pas là une disposition providentielle ? oui, sans doute. Le feu a été placé en lui-même par la Providence, en sorte que, dès qu'il se trouve au ciel, il doit de lui-même s'y mouvoir circulairement.

On peut dire encore que, si le feu tend à se mouvoir en ligne droite, il doit, puisqu'il n'a pas de lieu hors du monde où il puisse aller, opérer un retour sur lui-même dans le seul lieu où cela lui est possible [dans le ciel]. En effet, au delà du feu céleste, il n'y a plus de lieu ; il est lui-même le dernier lieu de l'univers ; il se meut donc circulairement dans le lieu qu'il a ; il est à lui-même son propre lieu, mais ce n'est pas pour rester immobile, c'est pour se mouvoir. Dans un cercle, le centre est naturellement immobile si la circonférence l'est aussi, elle ne sera plus qu'un centre immense. Il vaut donc mieux que le feu tourne autour du centre dans ce corps vivant et naturellement organisé. De cette manière, le feu tendra vers le centre, non en s'y arrêtant (car il perdrait sa forme circulaire), mais en se mouvant autour de lui ; c'est ainsi seulement qu'il pourra satisfaire le penchant qui l'entraîne [vers l'Âme universelle]. Si cette puissance fait tourner le corps de l'univers, elle ne le traîne pas comme un fardeau, elle ne lui donne pas une impulsion contraire à la nature. Qu'est-ce en effet que la nature sinon l'ordre établi par l'Âme universelle ? En outre, comme l'âme est tout entière partout, qu'elle n'est pas divisée en parties, elle donne au ciel l'ubiquité autant que celui-ci peut y participer ; or il ne le peut qu'en parcourant tout. Si l'Âme restait immobile en un lieu, une fois que le ciel serait arrivé en ce lieu, il resterait immobile ; mais comme l'Âme est partout, il cherche l'atteindre partout. Ne peut-il donc jamais l'atteindre ? Au contraire, il l'atteint sans cesse. L'Âme, en l'attirant vers elle continuellement, lui imprime un mouvement continuel par le-

quel elle le porte, non vers un autre lieu, mais vers elle-même et dans le même lieu, non en ligne droite, mais circulairement, et lui permet ainsi de la posséder dans tous les lieux qu'elle parcourt. Si l'Âme se reposait, si elle était seulement dans le monde intelligible où tout reste dans le repos, le ciel serait immobile. Mais comme l'Âme n'est pas dans un lieu déterminé, qu'elle est tout entière partout, le ciel se meut par tout l'espace ; et comme il ne peut sortir de lui-même, il doit se mouvoir circulairement.

II. De quelle manière se meuvent les autres êtres ? Chacun d'eux n'est pas le tout, mais une partie, et par conséquent se trouve renfermé dans un lieu particulier. Le ciel au contraire est le tout ; il est le lieu qui n'exclut rien : car il est l'univers. D'après quelle loi les hommes se meuvent-ils ? Chacun d'eux, considéré dans la dépendance où il se trouve à l'égard de l'univers, est une partie du tout ; considéré en lui-même, il est un tout.

Si le ciel possède l'Âme partout où il est, quel besoin a-t-il de se mouvoir circulairement ? C'est que l'Âme n'étant pas seulement dans un lieu déterminé, le monde ne désire pas la posséder seulement dans un lieu déterminé. En outre, si la puissance de l'Âme se porte autour du milieu, il en résulte encore que le ciel a un mouvement circulaire.

Il ne faut pas d'ailleurs, quand on parle de l'Âme, entendre le terme de milieu dans le même sens que quand on parle du corps. Pour l'Âme, le milieu, c'est le foyer [l'Intelligence] d'où émane une seconde vie [qui est l'Âme] ; pour le corps, c'est un lieu [le centre du monde]. Il faut donc donner ici au terme de milieu une signification qui puisse par analogie convenir également à l'Âme et au corps, puisqu'à l'un et à l'autre il faut un milieu. Mais, à proprement parler, il n'y a de milieu que pour un corps sphé-

rique, et l'analogie consiste en ce que ce dernier opère comme l'Âme un retour sur lui-même. 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.

Pourquoi toutes les âmes ne font-elles pas la même chose que l'Âme universelle ? Chacune d'elles le fait, mais seulement dans l'endroit où elle se trouve. Pourquoi nos corps ne se meuvent-ils pas circulairement comme le ciel ? C'est qu'ils renferment un élément auquel le mouvement rectiligne est naturel, qu'ils se portent vers d'autres objets, qu'enfin l'élément sphérique qui se trouve en nous ne peut plus se mouvoir circulairement avec facilité parce qu'il est devenu terrestre, tandis que dans la région céleste il est léger et mobile. Comment pourrait-il rester en repos quand l'âme est en mouvement, quel que soit ce mouvement ? Le pneuma qui est répandu en nous autour de l'âme fait la même chose que le ciel. En effet, si Dieu est en toutes choses, il faut que l'âme qui désire s'unir à lui se meuve autour de lui, puisqu'il ne réside en aucun lieu déterminé. Aussi Platon attribue-t-il aux astres, outre la révolution qu'ils exécutent en commun avec l'univers, un mouvement particulier de rotation autour de leur propre centre. En effet, tout astre, en quelque endroit qu'il se trouve, est transporté de joie en embrassant Dieu ; ce n'est point par raison, mais par une nécessité naturelle.

III. Enfin, il nous reste encore une chose à considérer. La dernière puissance de l'Âme universelle a la terre pour siége et se répand de là dans l'univers. La puissance [de l'Âme] qui par sa nature possède la sensation, l'opinion, le raisonnement, réside dans les sphères célestes, d'où elle domine la puissante inférieure et lui

communique la vie ; elle meut donc la puissance intérieure en l'embrassant circulairement; et préside à l'univers en tant qu'elle retourne [de la terre] aux sphères célestes. La puissance inférieure, étant embrassée circulairement par la puissance supérieure, se replie sur elle-même, opère sur elle-même une conversion par laquelle elle imprime un mouvement de rotation au corps dans lequel elle est répandue. Quelle que soit la partie qui se meuve dans une sphère, dès qu'elle se meut en restant en repos, elle communique le mouvement au reste et fait tourner la sphère. Il en est de même de notre corps : quand notre âme entre en mouvement, comme dans la joie, dans l'attente du bien, quoique ce soit un mouvement d'une espèce fort différente de celui qui est propre au corps, il se produit un mouvement local dans ce dernier. Ainsi, là haut, l'Âme universelle, en s'approchant du Bien et en devenant plus sensible [à son approche], se meut vers le Bien et imprime au corps le mouvement qui lui est naturel, le mouvement local. La puissance sensitive, recevant elle-même d'en haut son bien, et goûtant les jouissances que comporte sa nature, poursuit le Bien, et, comme le Bien est présent partout, elle se porte partout. Il en est de même de l'Intelligence : elle est tout à la fois en repos et en mouvement, car elle se replie sur elle-même. De même, l'univers se meut circulairement et en même temps reste en repos.

Pour les autres Remarques générales, Voy. la Note sur ce livre, à la fin du volume.

II · Livre 3

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX.
X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII.

LIVRE TROISIÈME.

DE L'INFLUENCE DES ASTRES.

I. Nous avons déjà dit ailleurs que le cours des astres indique (σημαίνει) ce qui doit arriver à chaque être, mais qu'il ne produit pas tout (οὐ πάντα ποιεῖ), comme beaucoup de personnes le pensent. Aux raisons que nous avons déjà données à l'appui de notre assertion, nous allons joindre des preuves plus précises et de nouveaux développements ; car l'opinion qu'on a sur cette question n'est pas sans importance.

Il est des gens qui prétendent que les planètes par leurs mouvements produisent non-seulement la pauvreté et la richesse, la santé et la maladie, mais encore la beauté ou la laideur, bien plus, les vices et les vertus. Selon eux, ces astres à chaque instant, comme s'ils étaient irrités contre les hommes, leur font faire des actes dans lesquels ceux-ci n'ont rien à se reprocher, puisque c'est par l'influence des planètes qu'ils sont portés à ces actes. On ajoute que, si les planètes nous font du bien ou du mal, ce n'est pas qu'elles nous aiment ou qu'elles nous haïssent, c'est qu'elles sont bien ou mal disposées pour nous par la nature des lieux qu'elles parcourent. Elles changent de sentiment à notre égard selon qu'elles sont sur des points ou qu'elles déclinent (ἐπὶ κέντρων ὄντες ἢ ἀποκλίνοντες). Il y a plus : on prétend que certains astres sont malfaisants, que d'autres sont bienfaisants, et que cependant les premiers nous accordent souvent des bienfaits,

tandis que les seconds deviennent souvent nuisibles. On dit qu'ils produisent des effets différents selon qu'ils se regardent (ἀλλήλους ἰδόντες) ou ne se regardent pas, comme s'ils ne s'appartenaient pas à eux-mêmes et qu'ils fussent tels ou tels selon qu'ils se regardent ou qu'ils ne se regardent pas. Un astre est bon quand il regarde celui-ci, et il change quand il regarde celui-là. Il regarde de telle ou telle manière (ἄλλως ὁρᾷ) quand il est dans tel ou tel aspect (εἰ κατὰ σχῆμα τόδε ἡ ὄψις). Enfin tous les astres ensemble exercent une influence mêlée qui diffère de l'influence propre à chacun d'eux, comme plusieurs liqueurs forment un mélange qui possède d'autres qualités que chacune d'elles. En présence de ces assertions et d'autres de même espèce, il importe d'examiner chacune avec soin. Voici comment il nous semble convenable de commencer.

II. Faut-il croire que les astres sont animés ou qu'ils sont inanimés ?

S'ils sont inanimés, ils ne pourront que répandre le froid ou le chaud, en admettant toutefois qu'il y en ait de froids. Dans ce cas, ils se borneront à modifier la nature de notre corps, ils n'exerceront sur nous qu'une action corporelle (φορὰ σωματικὴ) ; ils ne produiront pas une grande diversité entre les corps, puisqu'ils ont chacun la même influence (ἀποῤῥοή), et que, sur la terre, leurs diverses actions se confondent en une seule, qui ne varie que par la diversité des lieux, par la proximité et par l'éloignement des objets. Nous raisonnerons de même dans l'hypothèse où l'on admettrait que les astres répandent du froid. Mais je ne saurais comprendre comment ils pourraient rendre les uns savants, les autres ignorants, ceux-ci grammairiens, ceux-là orateurs, d'autres musiciens ou habiles dans divers arts ; comment

ils exerceraient une action qui n'aurait nul rapport avec la constitution des corps, comme de nous donner un père, un frère, un fils, une femme de tel ou tel caractère, de nous faire réussir, devenir généraux ou rois.

Supposons au contraire que les astres soient animés et qu'ils agissent avec réflexion. Que leur avons-nous fait pour qu'ils veuillent nous nuire ? Ne sont-ils pas placés dans une région divine ? Ne sont-ils pas divins eux-mêmes ? Ils ne se trouvent pas soumis aux influences qui rendent les hommes bons ou mauvais. Enfin ils ne sauraient éprouver ni bien ni mal par l'effet de notre prospérité et de nos revers.

III. Mais ce n'est pas volontairement, dira-t-on peut-être, que les astres nous nuisent : ils y sont contraints par les lieux et par les aspects. S'il en est ainsi, ils devraient tous produire les mêmes effets quand ils se trouvent dans les mêmes lieux et les mêmes aspects. Qu'éprouve de différent une planète selon qu'elle est dans telle ou telle partie du zodiaque ? Qu'éprouve le zodiaque lui-même ? En effet, les planètes ne se trouvent pas dans le zodiaque même, elles sont au-dessous et très-loin de lui, et d'ailleurs, quelque lieu qu'elles parcourent, elles sont également dans le ciel. Il serait ridicule de prétendre qu'elles changent de nature et qu'elles produisent des effets différents selon qu'elles sont dans telle ou telle partie du ciel, qu'elles ont une action différente selon qu'elles se lèvent, qu'elles sont sur un point ou qu'elles déclinent. Comment croire que telle planète éprouve tour à tour de la joie quand elle est sur un point, de la tristesse ou de la langueur quand elle décline, de la colère quand une autre se lève, puis de la bienveillance quand celle-ci décline ? Un astre peut-il être meilleur quand il décline ? Chaque astre est sur un

point pour les uns, décline pour les autres, et vice versa ; cependant il ne saurait éprouver à la fois de la joie et de la tristesse, de la colère et de la bienveillance. Prétendre qu'un astre éprouve de la joie à son lever, un autre à son déclin, c'est avancer une assertion absurde : il en résulterait que les astres éprouveraient à la fois de la joie et de la tristesse. Pourquoi d'ailleurs leur tristesse nous nuirait-elle ? Nous ne devons pas admettre qu'ils puissent être tantôt joyeux, tantôt tristes : ils restent toujours tranquilles, contents des biens dont ils jouissent et des choses qu'ils contemplent. Chacun d'eux vit pour lui-même, trouve son bien dans son acte (ἐνεργείᾳ) sans se mettre en relation avec nous. N'ayant pas de commerce avec nous, les astres ne nous font sentir leur action que par accident, sans que ce soit leur but principal, ou plutôt ils n'ont aucune relation avec nous : ils nous annoncent l'avenir par accident (κατὰ συμβεβηκὸς σημαίνειν), comme les oiseaux l'annoncent aux augures.

IV. Il n'est pas non plus raisonnable de prétendre que l'aspect d'une autre planète rend celle-ci joyeuse et celle-là triste. Quelle haine peut-il y avoir entre des astres ? Quel en serait le sujet ? Pourquoi seraient-ils dans un état différent quand ils se trouvent en aspect trine (τρίγωνος), ou en opposition, ou en quadrat (τετράγωνος) ? Pourquoi prétend-on qu'un astre en regarde un autre quand il est dans tel ou tel aspect, qu'il ne le regarde plus quand il est dans le signe suivant du zodiaque (κατὰ τὸ ἑξῆς ζῴδιον) et qu'il se trouve plus près de lui ? Comment d'ailleurs les planètes produisent-elles les effets qu'on leur attribue ? Comment chacune exerce-t-elle une action particulière ? Comment toutes ensemble exercent-elles une action générale d'une autre nature ? En effet, elles ne délibèrent pas entre elles pour exécuter ensuite sur nous ce qu'elles ont résolu, en cédant

chacune quelque peu de son influence. L'une n'entrave pas l'action de l'autre avec violence, ne lui fait pas de concession par condescendance. Dire que l'une est joyeuse quand elle se trouve dans la maison de l'autre, et que l'autre est triste quand elle se trouve dans la maison de la première, c'est avancer une assertion semblable à celle d'une personne qui prétendrait que deux hommes sont unis par une amitié mutuelle, et que cependant l'un aime l'autre tandis que le second hait le premier.

V. On prétend que la planète froide [Saturne] est meilleure pour nous quand elle est encore éloignée, parce qu'on fait consister dans le froid qu'elle répand le mal qu'elle produit sur nous ; cependant le bien devrait se trouver pour nous dans les signes opposés du zodiaque. On ajoute que quand la planète froide [Saturne] est en opposition avec la planète chaude [Mars], toutes les deux nous deviennent nuisibles ; il semble cependant que leurs influences devraient se tempérer mutuellement. On dit en outre que tel astre [Saturne] aime le jour, dont la chaleur le rend favorable aux hommes, que tel autre [Mars] aime la nuit, parce qu'il est igné, comme s'il n'y avait pas dans le ciel un jour perpétuel, c'est-à-dire une lumière continuelle, ou comme si un astre pouvait être plongé dans l'ombre [projetée par la terre] quand il se trouve très-éloigné de la terre.

On affirme que la Lune, en conjonction avec tel astre [Saturne], est favorable quand elle est pleine, et nuisible quand elle n'est plus dans son plein. On devrait admettre le contraire, si toutefois la Lune possède quelque influence. En effet, quand elle nous présente une face pleine, elle présente une face obscure à la planète qui se trouve au-dessus d'elle [Saturne ou Mars] ; quand son disque décroît de notre côté, il croît de l'autre côté ; il devrait

donc produire un effet contraire quand il décroît de notre côté et qu'il croît du côté de la planète qui est au-dessus. Ces phases n'ont point d'importance pour la Lune, puisqu'une de ses faces est toujours éclairée. Il ne peut en résulter quelque chose que pour la planète qui en reçoit sa chaleur [Saturne] ; or celle-ci sera échauffée si la Lune tourne de notre côté sa face obscure. Donc la Lune est bonne pour cette planète quand elle est pleine pour elle et obscure pour nous. D'ailleurs, cette obscurité de la Lune pour nous a de l'importance pour les choses terrestres, mais n'en a aucune pour les choses célestes. Enfin, quand la Lune présente sa face obscure à la planète ignée [Mars], elle semble bonne à notre égard : car la puissance de cette planète, plus ignée que l'autre [Saturne], est alors suffisante par elle-même.

Au reste, les corps des êtres animés qui se meuvent dans le ciel peuvent être plus chauds les uns que les autres ; aucun d'eux n'est froid ; le lieu même où ils sont en témoigne assez. L'astre qu'on nomme Jupiter est convenablement mélangé de feu. Il en est de même de Lucifer [Vénus]. Aussi paraissent-ils être en harmonie. Quant à ce qui regarde la planète qu'on nomme ignée, πυρόεις [Mars], elle concourt au mélange [à l'action générale des astres]. Pour Saturne, il en est autrement, parce qu'il est éloigné. Mercure est indifférent, dit-on, parce qu'il s'assimile facilement à tous.

Toutes ces planètes concourent à former le Tout (τὸ ὅλον) ; elles sont donc entre elles dans un rapport convenable pour le Tout, comme les organes d'un animal sont faits pour l'ensemble qu'ils constituent. Considérez en effet une partie du corps ; la bile, par exemple : elle sert à tout l'animal et à l'organe qui la contient, parce qu'il était nécessaire qu'elle excitât le courage,

qu'elle ne laissât pas léser le corps entier ni la partie où elle est placée. Il fallait qu'il en fût de même dans l'univers : [qu'il y eût quelque chose d'analogue à la bile] que quelque chose de doux le tempérât, que certaines parties jouassent le rôle d'yeux, et que toutes choses eussent de la sympathie les unes pour les autres par leur vie irrationnelle (συμπαθῆ πάντα τῷ ἀλόγῳ αὐτῶν.). C'est ainsi que l'univers est un et qu'il y règne une harmonie unique (τὸ πᾶν ἓν καὶ μία ἁρμονία). Comment ne pas admettre qu'en vertu des lois de l'analogie, toutes ces choses peuvent être des signes ?

VI. N'est-il pas déraisonnable d'admettre que Mars ou Vénus, dans une certaine position, produisent les adultères ? C'est leur attribuer l'incontinence qu'on voit chez les hommes et la même ardeur à satisfaire d'indignes passions. Comment croire que l'aspect des planètes est favorable quand elles se regardent d'une certaine manière ? Comment croire qu'elles n'ont pas une nature déterminée ? Puisqu'il y a une foule innombrable d'êtres qui naissent et existent en tout temps, si les planètes s'occupaient de chacun d'eux, leur donnaient de la gloire, des richesses, les rendaient pauvres ou incontinents, leur faisaient accomplir tous leurs actes, quelle vie mèneraient-elles ? Comment pourraient-elles exécuter tant de choses ? Il n'est pas plus raisonnable d'avancer qu'elles attendent pour agir les ascensions des signes (ἀναφοραί), ni de dire qu'autant un signe parcourt de degrés à son lever, autant son ascension comprend d'années ; que les planètes calculent en quelque sorte sur leurs doigts l'époque à laquelle elles doivent faire chaque chose, sans qu'il leur soit permis de la faire auparavant. Enfin, c'est un tort également de ne pas rapporter à un principe unique le gouvernement de l'univers, d'attribuer tout aux astres, comme s'il n'y avait pas un chef

unique dont l'univers dépend et qui distribue à chaque être un rôle et des fonctions conformes à sa nature. Le méconnaître, c'est détruire l'ordre dont on fait partie, c'est ignorer la nature du monde, qui suppose une cause première, un principe dont l'action pénètre tout.

VII. En effet, si les astres indiquent les événements futurs, comme le font beaucoup d'autres choses, quelle est la cause de ces événements mêmes ? Comment est maintenu l'ordre sans lequel les faits ne sauraient être indiqués ? Il faut donc admettre que les astres ressemblent à des lettres qui seraient tracées à chaque instant dans le ciel, ou qui, après y avoir été tracées, seraient sans cesse en mouvement, de telle sorte que, tout en remplissant une autre fonction dans l'univers, elles auraient cependant une signification (σημασία). C'est ainsi que, dans un être animé par un principe unique, on peut juger d'une partie par une autre partie ; en considérant, par exemple, les yeux ou quelque autre organe d'un individu, on connaît quel est son caractère, à quels périls il est exposé, comment il peut y échapper. De même que nos membres sont des parties de notre corps, nous sommes nous-mêmes des parties de l'univers. Les choses sont donc faites les unes pour les autres. Tout est plein de signes, et le sage peut conclure une chose d'une autre. Aussi beaucoup de faits habituels sont-ils prévus par tous les hommes. Tout est coordonné dans l'univers (σύνταξις μία).

C'est en vertu de cette coordination que les oiseaux fournissent des auspices, que les autres animaux nous donnent des présages. Toutes choses dépendent mutuellement l'une de l'autre. Tout conspire à un but unique (σύμπνοια μία) non seulement dans chaque individu, dont les parties sont parfaitement

liées ensemble, mais, antérieurement et à un plus haut degré, dans l'univers. Il y faut un principe unique pour rendre un cet être multiple, pour en faire l'animal un et universel. De même que, dans le corps humain, chaque organe a sa fonction propre, de même dans l'univers les êtres ont chacun leur rôle particulier ; d'autant plus qu'ils ne sont pas seulement des parties de l'univers, mais qu'ils forment encore eux-mêmes des univers qui ont aussi leur importance. Toutes choses procèdent donc d'un principe unique, remplissent chacune leur rôle particulier et se prêtent un mutuel concours. En effet, elles ne sont pas séparées de l'univers, elles agissent et subissent l'action les unes des autres. Chacune d'elles est secondée ou contrariée par une autre. Mais leur marche n'est pas fortuite, n'est pas l'effet du hasard. Elles forment une série où chacune, par une liaison naturelle, est l'effet de ce qui précède, la cause de ce qui suit.

VIII. Quand l'âme s'applique à remplir la fonction qui lui est propre (car c'est l'âme qui fait tout, en tant qu'elle joue le rôle de principe), elle suit la droite voie ; quand elle s'égare, la justice divine la rend esclave de l'ordre physique qui règne dans l'univers, à moins qu'elle ne parvienne à s'en affranchir. La justice divine règne toujours, parce que l'univers est dirigé par l'ordre et la puissance du principe qui le domine [l'Âme universelle]. À cela se joint le concours des planètes qui sont des parties importantes du ciel, soit parce qu'elles l'embellissent, soit parce qu'elles y servent de signes. Or, elles servent de signes pour toutes les choses qui arrivent dans le monde sensible. Quant aux choses qu'elles peuvent faire, il ne faut leur attribuer que celles qu'elles font manifestement.

Pour nous, nous accomplissons les fonctions de l'âme conformément à la nature tant que nous ne nous égarons pas dans la multiplicité que renferme l'univers. Quand nous nous y égarons, nous en sommes punis par notre égarement même et par un sort moins heureux dans la suite. Quand donc la richesse et la pauvreté nous arrivent, c'est par l'effet du concours des choses extérieures. Quant aux vertus et aux vices, les vertus dérivent du fond primitif de l'âme, les vices naissent du commerce de l'âme avec les choses extérieures. Mais nous en avons traité ailleurs.

IX. Nous voici amenés à parler de ce fuseau que les Parques tournent selon les anciens, et par lequel Platon désigne ce qui se meut et ce qui est immobile dans la révolution du monde. Selon ce philosophe, les Parques et la Nécessité, leur mère, tournent ce fuseau, et lui impriment un mouvement de rotation dans la génération de chaque être. C'est par cette révolution que les êtres engendrés arrivent à la génération. Dans le Timée, le Dieu qui a créé l'univers [l'intelligence] donne le principe [immortel] de l'âme [l'âme raisonnable], et les dieux qui exécutent leurs révolutions dans le ciel ajoutent [au principe immortel de l'âme] les passions violentes qui nous soumettent à la Nécessité, la colère, les désirs, les peines et les plaisirs ; en un mot, ils nous donnent cette autre espèce d'âme [la nature animale ou âme végétative] de laquelle dérivent ces passions. Par ces paroles, Platon semble dire que nous sommes asservis aux astres, que nous en recevons nos âmes, qu'ils nous soumettent à l'empire de la Nécessité quand nous venons ici-bas, que c'est d'eux que nous tenons nos mœurs, et, par nos mœurs, les actions et les passions qui dérivent de l'habitude passive (ἕξις παθητικὴ) de l'âme.

Que sommes-nous donc nous-mêmes ? Nous sommes ce qui est essentiellement nous, nous sommes le principe auquel la nature a donné le pouvoir de triompher des passions. Car si, à cause du corps, nous sommes entourés de maux, Dieu nous a cependant donné la vertu qui n'a pas de maître. En effet, ce n'est pas quand nous sommes dans un état calme que nous avons besoin de la vertu, c'est quand l'absence de la vertu nous expose à des maux. Il faut donc que nous fuyions d'ici-bas, que nous nous séparions du corps qui nous a été ajouté dans la génération, que nous nous appliquions à n'être pas cet animal, ce composé dans lequel prédomine la nature du corps, nature qui n'est qu'un vestige de l'âme, d'où résulte que la vie animale appartient principalement au corps. En effet, tout ce qui se rapporte à cette vie est corporel. L'autre âme [l'âme raisonnable, supérieure à l'âme végétative] n'est pas dans le corps : elle s'élève aux choses intelligibles, au beau, au divin, qui ne dépendent de rien ; bien plus, elle tâche de leur devenir identique, et elle vit d'une manière conforme à la divinité quand elle s'est retirée en elle-même [pour se livrer à la contemplation]. Quiconque est privé de cette âme [quiconque n'exerce pas les facultés de l'âme raisonnable] vit soumis à la fatalité. Non seulement les actes d'un pareil être sont indiqués par les astres, mais encore il devient lui-même une partie du monde, il dépend du monde dont il fait partie. Tout homme est double : car il y a dans tout homme l'animal et l'homme véritable [que constitue l'âme raisonnable].

De même il y a dans l'univers le composé d'un Corps et d'une Âme qui lui est étroitement unie, et l'Âme universelle, qui n'est pas dans le Corps et qui illumine l'Âme unie au Corps. Le soleil et les autres astres sont doubles de la même manière [ont une âme unie à un corps et une âme indépendante du corps]. Ils ne font

rien qui soit mauvais pour l'âme pure. S'ils produisent certaines choses dans l'univers, en tant qu'ils sont eux-mêmes des parties de l'univers, et qu'ils ont un corps et une âme unie à ce corps, les choses qu'ils produisent sont des parties de l'univers ; mais leur volonté et leur âme véritable s'appliquent à la contemplation du principe qui est excellent. C'est à ce principe, ou plutôt à ce qui l'entoure que se rattachent les autres choses : c'est ainsi que le feu fait rayonner sa chaleur de tous côtés, et que l'Âme supérieure [de l'univers] fait passer quelque chose de sa puissance dans l'Âme inférieure qui lui est liée. Les choses mauvaises qui se trouvent ici-bas naissent du mélange qui se trouve dans la nature de ce monde. Si l'on séparait de l'univers l'Âme universelle, ce qui resterait n'aurait pas de valeur. L'univers est donc un Dieu, si l'on fait entrer dans sa substance l'Âme qui en est séparable. Le reste constitue ce Démon que Platon nomme le grand Démon, et qui a d'ailleurs toutes les passions propres aux démons.

X. S'il en est ainsi, il faut accorder que les astres annoncent les événements, mais non qu'ils les produisent, pas même par leur âme unie à leur corps. Ils ne produisent que les choses qui sont des passions de l'univers, et cela par leur partie inférieure [leur corps]. En outre, il faut admettre que l'âme, même avant de venir dans la génération, en descendant ici-bas, apporte quelque chose qu'elle a par elle-même : car elle n'entrerait pas dans un corps si elle n'avait de grandes dispositions à pâtir [à partager les passions du corps]. Il faut également admettre qu'en passant dans un corps l'âme est exposée à des accidents, parce qu'elle se trouve soumise au cours de l'univers ; qu'enfin ce cours même contribue à produire ce que l'univers doit accomplir : car les choses qui se trouvent comprises dans le cours de l'univers y jouent le rôle de parties.

XI. Il faut aussi réfléchir que les impressions qui nous viennent des astres ne sont pas en nous, qui les recevons, telles qu'ils les produisent. S'il y a du feu en nous, il est plus faible que dans le ciel ; la sympathie, en se corrompant dans celui qui la reçoit, engendre une affection déshonnête ; le principe irascible, en sortant des bornes du courage, produit l'emportement ou la lâcheté ; l'amour du beau et de l'honnête devient la recherche de ce qui n'en a que les apparences. La pénétration d'esprit, en se dégradant, constitue la ruse qui cherche à l'égaler sans y pouvoir parvenir. Ainsi toutes ces dispositions deviennent mauvaises en nous sans l'être dans les astres. Car toutes les impressions que nous en recevons ne sont pas telles en nous qu'elles sont dans les astres ; de plus, elles se dénaturent parce qu'elles se trouvent mêlées aux corps, à la matière et les unes aux autres.

XII. Les influences qui proviennent des astres se confondent ; ce mélange modifie chacune des choses qui sont engendrées, détermine leur nature et leurs qualités. Ce n'est pas l'influence céleste qui produit le cheval ; elle se borne à exercer une action sur lui : car le cheval est engendré par le cheval, et l'homme par l'homme ; le soleil contribue seulement à leur formation. L'homme naît de la raison [séminale] de l'homme ; mais les circonstances lui sont favorables ou nuisibles. En effet, le fils ressemble au père ; seulement il peut être mieux fait, ou moins bien fait ; jamais cependant il ne se détache de la matière. Quelquefois la matière prévaut sur la nature, de telle sorte que l'être n'est point parfait parce que la forme ne domine pas.

XIII. Il nous reste maintenant à discerner, à déterminer et à énoncer d'où provient chaque chose, puisqu'il est des choses qui sont produites par le cours des astres et d'autres qui ne le sont

pas. Voici notre principe. L'Âme gouverne l'univers par la Raison (ψυχῆς τὸ πᾶν διοικούσης κατὰ λόγον), comme chaque animal est gouverné par le principe [la raison] qui façonne ses organes et les met en harmonie avec le tout dont ils sont des parties ; or le tout contient toutes choses, et les parties ne renferment que ce qui leur est particulier. Quant aux influences extérieures, les unes secondent, les autres contrarient la tendance de la nature. Toutes choses sont subordonnées au Tout parce qu'elles en sont des parties : prises chacune avec leur nature propre et avec leurs tendances particulières, elles forment par leur concours la vie totale de l'univers. Les êtres inanimés servent d'instruments aux autres qui les mettent en mouvement par une impulsion mécanique. Les êtres animés, mais privés de raison, ont un mouvement indéterminé : tels sont les chevaux attachés à un char avant que le conducteur leur indique la marche qu'ils doivent suivre : car ils ont besoin du fouet pour être dirigés. La nature de l'animal raisonnable a en elle-même le conducteur qui la dirige ; si celui-ci est habile, elle suit la droite voie au lieu d'aller au hasard, comme cela arrive souvent. Les êtres doués de raison et ceux qui en sont privés se trouvent contenus les uns et les autres dans l'univers, et contribuent à en former l'ensemble. Ceux qui sont plus puissants et qui occupent un rang plus élevé font beaucoup de choses importantes, et concourent à la vie de l'univers où ils ont un rôle plutôt actif que passif. Ceux qui sont passifs agissent peu. Ceux qui occupent un rang intermédiaire sont passifs à l'égard des uns, souvent actifs à l'égard des autres, parce qu'ils ont par eux-mêmes la puissance d'agir et de produire. L'univers a une vie universelle et parfaite, parce que les principes excellents [les âmes des astres] produisent des choses excellentes, c'est-à-dire, ce qu'il y a d'excellent dans chaque chose. Ces principes sont subordon-

nés à l'Âme qui gouverne l'univers, comme des soldats le sont à leur général ; aussi Platon dit-il qu'ils forment le cortége de Jupiter quand celui-ci s'avance à la contemplation du monde intelligible.

Les êtres qui ont une nature inférieure [aux âmes des astres], les hommes tiennent le second rang dans l'univers, et y jouent le même rôle que remplit en nous la seconde puissance de l'âme [la raison discursive]. Les autres êtres [les brutes] tiennent à peu près le même rang qu'occupe en nous la dernière puissance de l'âme [la puissance végétative] : car en nous toutes les puissances ne sont pas égales. Donc tous les êtres qui sont dans le ciel ou qui se trouvent distribués dans l'univers sont des êtres animés et tiennent leur vie de la Raison totale de l'univers [parce qu'elle contient les raisons séminales de tous les êtres vivants]. Une des parties de l'univers, quelle que soit sa grandeur, n'a pas la puissance d'altérer les raisons ni les êtres engendrés avec le concours de ces raisons. Elle peut rendre ces êtres meilleurs ou pires, mais non leur faire perdre leur nature propre. Quand elle les rend pires, c'est qu'elle affaiblit, soit leur corps, soit leur âme : ce qui a lieu lorsqu'un accident devient une cause de vice pour l'âme qui partage les passions du corps [l'âme sensitive et végétative] et qui est donnée au principe inférieur [à l'animal] par le principe supérieur [l'âme raisonnable], ou bien lorsque le corps par sa mauvaise organisation entrave les actes où l'âme a besoin de son concours : il ressemble alors à une lyre mal accordée et incapable de rendre des sons qui forment une parfaite harmonie.

XIV. Que dirons-nous de la pauvreté, des richesses, de la gloire, des commandements ? Si un homme tient ses richesses de ses parents, les astres ont seulement annoncé qu'il serait riche,

comme ils se sont bornés à annoncer sa noblesse, s'il la devait à sa naissance. Si un homme a acquis des richesses par son mérite et que son corps y ait contribué, les causes qui ont donné à son corps de la vigueur ont pu concourir à sa fortune : ce sont, d'abord ses parents, ensuite sa patrie, si elle a un bon climat, enfin la fécondité du sol. Si cet homme doit ses richesses à sa vertu, c'est à sa vertu seule qu'il faut les attribuer, ainsi que les avantages périssables qu'il peut posséder par une faveur divine. S'il a reçu ses richesses de personnes vertueuses, sa fortune a encore pour cause la vertu. S'il a reçu ses richesses d'hommes pervers, mais pour un motif juste, elles proviennent d'un bon principe qui a agi en eux. Enfin, si un homme qui a amassé des richesses est pervers, la cause de sa fortune est cette perversité même et le principe dont elle provient ; il faut encore comprendre dans l'ordre des causes ceux qui ont pu lui donner de l'argent. Un homme doit-il ses richesses à des travaux, par exemple, à des travaux d'agriculture, elles ont pour causes les soins du laboureur et le concours des circonstances extérieures. A-t-il trouvé un trésor, quelque chose de l'univers a dû y contribuer. Cette découverte a pu d'ailleurs être annoncée : car toutes les choses s'enchaînent les unes aux autres, et, par conséquent, s'annoncent mutuellement. Un homme dissipe-t-il ses richesses, il est la cause de leur perte ; lui sont-elles ravies, la cause est le ravisseur. Y a-t-il eu naufrage, beaucoup de choses ont pu y concourir. La gloire est acquise justement ou injustement. Est-elle acquise justement, elle est due à des services rendus ou à l'estime des autres hommes. Est-elle acquise injustement, elle a pour cause l'injustice de ceux qui accordent des honneurs à cet homme. Il en est de même d'un commandement, il est ou il n'est pas mérité : dans le premier cas, il est dû à l'équité des électeurs ou à l'activité de

l'homme qui l'a obtenu par le concours de ses amis, ou à toute autre circonstance. Un mariage est déterminé par une préférence, ou par une circonstance accidentelle, ou par le concours de plusieurs circonstances. La procréation des enfants en est une conséquence : elle a lieu conformément à la raison [séminale], s'il ne se rencontre pas d'obstacle ; si elle est vicieuse, c'est qu'il y a quelque défaut intérieur soit dans la mère qui conçoit, soit dans le père qui est mal disposé pour cette procréation.

XV. Platon parle de sorts, de conditions, dont le choix est confirmé par un tour du fuseau de Clotho ; il parle aussi d'un démon qui aide chacun à remplir sa destinée. Quelles sont ces conditions ? ce sont la disposition dans laquelle était l'univers quand les âmes entrèrent chacune dans un corps, la nature de leur corps, de leurs parente, de leur patrie, en un mot l'ensemble des circonstances extérieures. On voit que toutes ces choses, dans leurs détails aussi bien que dans leur ensemble, sont produites simultanément et liées en quelque sorte par une des Parques, par Clotho. Lachésis présente les conditions aux âmes. Enfin Atropos rend irrévocable l'accomplissement de toutes les circonstances de chaque destinée.

Parmi les hommes, les uns, fasciné par l'univers et les objets extérieurs, abdiquent complètement ou partiellement leur liberté. D'autres, dominant ce qui les entoure, élèvent leur tête jusqu'au ciel, et, s'affranchissant des influences extérieures, conservent libre la meilleure partie de leur âme, celle qui en forme l'essence primitive : car on aurait tort de croire que la nature de l'âme soit déterminée par les passions que lui font éprouver les objets extérieurs, qu'elle n'ait pas une essence propre par elle-même. Tout au contraire, comme elle joue le rôle de prin-

cipe, elle a, beaucoup plus que les autres choses, des facultés aptes à accomplir les actes qui sont propres à sa nature. Nécessairement, puisqu'elle est une essence, elle possède, outre l'existence, des appétits, des facultés actives, la puissance de bien vivre. Le composé [de l'âme et du corps, l'animal] dépend de la nature qui l'a formé, en reçoit ses qualités, ses actions. Si l'âme se sépare du corps, elle produit les actes qui sont propres à sa nature et qui ne dépendent pas du corps ; elle ne s'attribue pas les passions du corps, parce qu'elle reconnaît qu'elle a une autre nature.

XVI. Qu'y a-t-il de mêlé, qu'y a-t-il de pur dans l'âme ? Quelle partie de l'âme est séparable, quelle partie ne l'est pas tant que l'âme est dans un corps ? Qu'est-ce que l'animal ? Voilà ce que nous aurons à examiner plus tard dans une autre discussion ; car on n'est point d'accord sur ces points. Pour le moment, expliquons en quel sens nous avons dit plus haut que l'Âme gouverne l'univers par la Raison.

L'Âme universelle forme-t-elle tous les êtres successivement, d'abord l'homme, puis le cheval, puis un autre animal, enfin les bêtes sauvages ? Commence-t-elle par produire la terre et le feu ; puis, voyant le concours de toutes ces choses qui se détruisent ou s'aident mutuellement, ne considère-t-elle que leur ensemble et leur connexion, sans s'occuper des accidents qui leur arrivent dans la suite ? Se borne-t-elle à reproduire les générations précédentes des animaux, et laisse-t-elle ceux-ci exposés aux passions qu'ils se causent les uns aux autres ?

Dirons-nous que l'Âme est la cause de ces passions parce qu'elle engendre les êtres qui les produisent ?

La raison de chaque individu contient-elle ses actions et ses passions, de telle sorte que celles-ci ne soient ni accidentelles, ni fortuites, mais nécessaires ?

Les raisons les produisent-elles ? ou bien les connaissent-elles sans les produire ? ou plutôt l'âme, qui contient les raisons génératrices (γεννητικοὶ λόγοι), connaît-elle les effets de toutes ses œuvres en raisonnant d'après ce principe que le concours des mêmes circonstances doit évidemment amener les mêmes effets ? S'il en est ainsi, l'Âme, comprenant ou prévoyant les effets de ses œuvres, détermine et enchaîne par eux toutes les choses qui doivent arriver ; elle considère donc les antécédents et les conséquents, et, d'après ce qui précède, prévoit ce qui doit suivre. C'est [parce que les êtres procèdent ainsi les uns des autres] que les races s'abâtardissent continuellement : par exemple, les hommes dégénèrent parce qu'en s'éloignant continuellement et nécessairement [du type primitif] les raisons [séminales] cèdent aux passions de la matière.

L'Âme considère-t-elle donc toute la suite des faits et passe-t-elle son existence à surveiller les passions qu'éprouveront ses œuvres ? Ne cesse-t-elle jamais de penser à celles-ci, n'y met-elle jamais la dernière main en les réglant une fois pour toutes de manière qu'elles aillent toujours bien ? Ressemble-t-elle à un agriculteur qui, au lieu de se borner à semer et à planter, travaille sans cesse à réparer les dommages causés par les pluies, les vents et les tempêtes ?

Si cette hypothèse est absurde, il faut admettre que l'Âme connaît d'avance, ou même que les raisons [séminales] contiennent les accidents qui arrivent aux êtres engendrés, c'est-à-dire leur destruction et tous les effets de leurs défauts. Dans ce

cas, nous sommes obligés de dire que les défauts proviennent des raisons [séminales], quoique les arts et leurs raisons ne contiennent ni erreur, ni défaut, ni destruction d'une œuvre d'art.

Ici on dira peut-être : Il ne saurait y avoir dans l'univers rien de mauvais ni de contraire à la nature ; il faut accorder que même ce qui paraît moins bon a encore son utilité. Quoi ? on admettra donc que ce qui est moins bon concourt à la perfection de l'univers, et qu'il ne faut pas que toutes choses soient belles ? C'est que les contraires mêmes contribuent à la perfection de l'univers, et que le monde ne saurait exister sans eux ; il en est de même dans tous les êtres vivants. La raison [séminale] amène nécessairement et forme ce qui est meilleur ; ce qui est moins bon se trouve contenu en puissance dans les raisons, et en acte dans les êtres engendrés. L'Âme [universelle] n'a donc pas besoin de s'en occuper ni de faire agir les raisons : si, en imprimant une secousse aux raisons qui procèdent de principes supérieurs, la matière altère ce qu'elle reçoit, les raisons néanmoins la soumettent à ce qui est meilleur [à la forme]. Toutes les choses forment donc un ensemble harmonieux parce qu'elles proviennent tout à la fois de la matière et des raisons qui les engendrent.

XVII. Examinons si les raisons contenues dans l'Âme sont des pensées (νοήματα). Comment l'Âme pourrait-elle produire par des pensées ? C'est la Raison qui produit dans la matière (ὁ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ) ; or le Principe qui produit naturellement (τὸ ποιοῦν φυσικῶς) n'est pas une pensée (νόησις) ni une intuition (ὅρασις), mais une Puissance qui façonne la matière aveuglément (δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα), comme un cercle donne à l'eau une figure et une empreinte circulaire. En effet, la Puissance na-

turelle et génératrice (ἡ φυσικὴ δύναμις καὶ γεννητικὴ) a pour fonction de produire ; mais il lui faut le concours de la Puissance principale de l'Âme (τὸ ἡγούμενον τῆς ψύχης) qui forme et qui fait agir l'Âme génératrice engagée dans la matière (ἡ ἔνυλος καὶ γεννητικὴ ψυχή). Est-ce par le raisonnement que la Puissance principale de l'Âme forme l'Âme génératrice ? Si c'est par le raisonnement, elle doit considérer soit un autre objet, soit ce qu'elle possède en elle-même. Si elle considère ce qu'elle possède en elle-même, elle n'a pas besoin de raisonner : car ce n'est pas par le raisonnement que l'Âme façonne la matière, c'est par la Puissance qui contient les raisons. Puissance qui seule est efficace et capable de produire. L'Âme produit donc par les formes (κατ' εἴδη ποιεῖ). Elle reçoit de l'Intelligence les formes qu'elle transmet. L'Intelligence donne les formes à l'Âme universelle qui est placée immédiatement au-dessous d'elle, et l'Âme universelle les transmet à l'Âme inférieure [la Puissance naturelle et génératrice] en la façonnant et l'illuminant. L'Âme inférieure produit, tantôt sans rencontrer d'obstacles, tantôt en rencontrant des obstacles : dans ce cas, elle produit des choses moins parfaites. Comme elle a reçu la puissance de produire, et qu'elle contient les raisons qui ne sont pas les premières [les raisons séminales, qui sont inférieures aux idées], non-seulement elle produit en vertu de ce qu'elle a reçu, mais encore elle tire d'elle-même quelque chose qui est évidemment inférieur [la matière]. Elle produit sans doute un être vivant [l'univers], mais un être vivant qui est moins parfait, qui jouit moins bien de la vie, parce qu'il occupe le dernier rang, qu'il est grossier et difficile à gouverner, que la matière qui le compose est en quelque sorte la lie amère des principes supérieurs, qu'elle répand son amertume autour d'elle et en communique quelque chose à l'univers.

XVIII. Faut-il donc regarder comme nécessaires les maux qui se trouvent dans l'univers, parce qu'ils sont les conséquences de principes supérieurs ? Oui : car sans eux l'univers serait imparfait. La plupart des maux, ou plutôt tous les maux sont utiles à l'univers : tels sont les animaux venimeux ; mais souvent on ne sait pas à quoi ils servent. La méchanceté même est utile sous beaucoup de rapports, et peut produire beaucoup de belles choses : par exemple, elle conduit à de belles inventions ; elle oblige les hommes à la prudence, et ne les laisse pas s'endormir dans une indolente sécurité.

Si ces réflexions sont justes, il faut admettre que l'Âme universelle contemple toujours les meilleurs principes, parce qu'elle est tournée vers le monde intelligible et vers Dieu. Comme elle s'en remplit et qu'elle en est remplie, elle déborde en quelque sorte sur son image, sur la Puissance qui tient le dernier rang [la Puissance naturelle et génératrice], et qui, par conséquent, est la dernière Puissance créatrice. Au-dessus de cette Puissance créatrice est la Puissance de l'Âme qui reçoit les formes immédiatement de l'Intelligence. Au-dessus de tout est l'Intelligence, le Démiurge, qui donne les formes à l'Âme universelle, et celle-ci en imprime des traces à la puissance qui tient le troisième rang [la Puissance naturelle et génératrice]. Ce monde est donc véritablement une image qui se forme perpétuellement (ἐικὼν ἀεὶ ἐικονιζόμενος). Les deux premiers principes sont immobiles ; le troisième est également immobile [par son essence], mais il est engagé dans la matière ; il devient donc mobile par accident. Tant que l'Intelligence et que l'Âme subsistent, les raisons en découlent dans cette image de l'Âme [la Puissance naturelle et génératrice] ; de même tant que le soleil subsiste, toute lumière en émane.

Pour les autres Remarques générales, Voy. la Note sur ce livre, à la fin du volume.

« Les astres ne sont en aucune sorte les auteurs des événements humains ; ils n'en sont que les signes… Les astrologues prétendent qu'en tirant d'une certaine manière l'horoscope de l'homme naissant, ils découvrent comment chaque planète est placée relativement à la perpendiculaire soit de telle constellation du zodiaque, soit des plus petites étoiles qui la composent, quel signe du zodiaque occupait l'horizon oriental, quel autre l'occidental, quel était au zénith, quel était au nadir. Lorsqu'ils ont ainsi disposé les astres qui doivent leur donner l'horoscope à l'époque de la naissance de l'homme dont ils étudient la destinée, non-seulement ils recherchent les choses qui doivent lui arriver, mais ils scrutent encore celles qui sont passées, celles qui ont précédé sa naissance et sa conception, ce qu'est son père sous le rapport de la condition, riche ou pauvre, sans défaut dans sa complexion ou atteint de quelque difformité, s'il est de bonnes mœurs ou non, s'il n'a point de propriétés territoriales ou s'il en a d'étendues, quelles sont ses occupations ; ils en font autant au sujet de la mère et des frères plus âgés, s'il en a. » (Eusèbe, Préparation évangélique, VI, 11, traduction de M. Séguier de Saint Brisson, t. I, p. 309).

Saint Augustin avait sans doute Origène et Plotin sous les yeux, lorsqu'il écrivait : « Quod si dicuntur stellæ significare potius ista quam facere, ut quasi locutio quædam sit ista positio, prædicens futura, non agens (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia), non quidem ita solent loqui Mathematici. » (De Civitate Dei, V, 1). Voyez aussi la note 1 de la page 169.

Te Jovis impio
Tutela Saturno refulgens
Eripuit

II · Livre 4

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII.
IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI.

LIVRE QUATRIÈME.

DE LA MATIÈRE.

I. La Matière est un sujet et un réceptacle de formes (ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴ εἰδῶν) : telle est l'assertion commune de tous les auteurs qui ont traité de la Matière, et qui sont arrivés à se faire une idée de cette nature d'être ; mais là s'arrête l'accord. Quant à savoir quelle est cette substance (ὑποκειμένη φύσις) ; quelles essences elle reçoit et comment elle les reçoit, ce sont là des questions sur lesquelles les opinions diffèrent.

Les uns, n'admettant pas d'autres êtres que les corps, ne reconnaissant pas d'autre essence que celle que les corps contiennent, prétendent qu'il n'y a qu'une seule espèce de matière, qu'elle sert de sujet aux éléments, qu'elle est l'essence même ; que toutes les autres choses ne sont que des passions (πάθη) de la matière, que la matière modifiée (ὕλη πως ἔχουσα) : tels sont les éléments (στοιχεῖα). Les partisans de cette doctrine n'hésitent pas à introduire cette matière dans l'essence des dieux mêmes, en sorte que leur Dieu suprême n'est que la matière mo-

difiée. En outre, ils font de la matière un corps, et disent qu'elle est un corps sans qualité (ἄποιον σῶμα) ; ils lui attribuent aussi la grandeur (μέγεθος).

D'autres admettent que la matière est incorporelle. Quelques-uns de ces derniers en distinguent de deux espèces : l'une est la substance des corps, cette substance dont parlent les premiers [les Stoïciens] ; l'autre, d'une nature supérieure, est le sujet des formes et des essences incorporelles.

II. Examinons d'abord si cette matière [des essences intelligibles] existe, comment elle existe et ce qu'elle est.

Si l'essence de la matière est quelque chose d'indéterminé (ἀόριστον), d'informe (ἄμορφον), et si dans les êtres intelligibles, qui sont parfaits, il ne doit y avoir rien d'indéterminé ni d'informe, il semble qu'il ne saurait y avoir de matière dans le monde intelligible. Chaque essence, y étant simple, ne saurait avoir besoin de la matière, qui, en s'unissant avec une autre chose, constitue un composé. La matière est nécessaire dans les êtres qui sont engendrés, qui font naître une chose d'une autre : car ce sont de tels êtres qui ont conduit à la conception de la matière. — Mais, dira-t-on, dans les êtres qui ne sont pas engendrés, la matière semble inutile. D'où aurait-elle pu venir et passer dans les essences intelligibles ? Si elle a été engendrée, elle l'a été par un principe ; si elle est éternelle, il y aura plusieurs principes ; alors les êtres qui occupent le premier rang seront contingents. Enfin si [dans ces êtres] la forme vient se joindre à la matière, leur union constituera un corps, en sorte que les intelligibles seront corporels.

III. Nous répondrons d'abord qu'il ne faut pas mépriser partout l'indéterminé ni ce que l'on conçoit comme informe, si cela même est le sujet de choses supérieures et excellentes : ainsi, l'âme est indéterminée par rapport à l'intelligence et à la raison, qui lui donnent une forme et une nature meilleure. Ensuite, si l'on dit que les choses intelligibles sont composées [de matière et de forme], ce n'est pas dans le sens où on le dit des corps : les raisons sont composées et produisent par leur acte un autre composé, la nature, qui aspire à la forme. Si, dans le monde intelligible, le composé tend vers un autre principe, ou en dépend, la différence qu'il y a entre ce composé et les corps est encore mieux marquée. En outre, la matière des choses engendrées change sans cesse de forme ; la matière des intelligibles est toujours identique. Enfin, la matière est ici-bas soumise à d'autres conditions [que dans le monde intelligible]. Ici-bas, en effet, la matière n'est toutes choses que par parties, n'est chaque chose que successivement : aussi rien n'est permanent au milieu de ces changements perpétuels, rien n'est jamais identique. Là haut, au contraire, la matière est toutes choses simultanément, et, possédant toutes choses, elle ne saurait se transformer ; donc, la matière n'est jamais informe là-haut : car elle n'est pas informe même ici-bas. Seulement l'une [la matière intelligible] est placée dans d'autres conditions que l'autre [la matière sensible]. Mais la première est-elle engendrée ou éternelle ? C'est une question que nous ne pourrons décider qu'après avoir déterminé ce qu'est cette matière.

IV. Admettons maintenant l'existence des idées (εἴδη) dont nous avons ailleurs démontré la réalité, et tirons-en les conséquences qui en découlent. Les idées ont nécessairement quelque chose de commun, puisqu'elles sont multiples ; et quelque chose

de propre, puisqu'elles diffèrent les unes des autres. Or, le propre de chaque idée, la différence qui la sépare des autres, c'est sa forme particulière (μορφή). Mais la forme suppose un sujet qui la reçoive et qui soit déterminé par la différence. Il y a donc toujours une matière qui reçoit la forme, il y a toujours un sujet.

D'ailleurs, notre monde est l'image du monde intelligible ; or, il est composé de matière et de forme ; donc il doit y avoir aussi là-haut de la matière. Autrement, comment appellera-t-on le monde intelligible du nom de κόσμος [c'est-à-dire, de tout plein d'ordre et de beauté], si l'on n'y voit la matière recevoir la forme ? Comment y verra-t-on la forme, si l'on n'y considère pas ce qui la reçoit ? Ce monde est indivisible absolument, divisible relativement. Or si ses parties sont distinctes les unes des autres, leur division, leur distinction est une modification passive de la matière : car c'est elle qui est divisée. Si la multitude des idées constitue un être indivisible, cette multitude, qui réside dans un être un, a cet être un pour sujet, pour matière, et en est les formes. Ce sujet un et varié se conçoit comme varié et revêtu de formes multiples ; il se conçoit donc comme informe avant de se concevoir comme varié. Ôtez-lui par la pensée la variété, les formes, les raisons, les caractères intelligibles, ce qui est antérieur est indéterminé et informe ; il ne reste plus dans ce sujet aucune des choses qui se trouvent en lui et avec lui.

V. Si, de ce que les intelligibles sont immuables et qu'en eux la matière est toujours unie à la forme, on en concluait qu'ils ne contiennent pas de matière, on serait conduit à prétendre qu'il n'y a pas de matière dans les corps : car toujours la matière des corps a une forme, toujours chaque corps est complet [contient une forme et une matière]. Chaque corps n'en est pas moins

composé, et l'intelligence reconnaît qu'il est double : car elle divise jusqu'à ce qu'elle arrive au simple, à ce qui ne peut plus se décomposer ; elle ne s'arrête que lorsqu'elle trouve le fond des choses. Or, le fond de chaque chose (βάθος), c'est la matière. Toute matière est ténébreuse, parce que la raison [la forme] est la

lumière, et que l'intelligence est la raison. Quand l'intelligence considère la raison dans un objet, elle regarde comme ténébreux ce qui est au-dessous de la raison (τὸ κάτω), ce qui est au-dessous de la lumière. De même l'œil, étant lumineux et portant son regard sur la lumière et sur les couleurs qui sont des espèces de lumière, considère comme ténébreux et matériel ce qui est au-dessous, ce que cachent les couleurs.

Il y a d'ailleurs une grande différence entre le fond ténébreux des choses intelligibles et celui des choses sensibles : il y a autant de différence entre la matière des premières et celle des secondes qu'il y en a entre la forme des unes et celle des autres. La matière divine, en recevant la forme qui la détermine, possède une vie intellectuelle et déterminée. Au contraire, lors même que la matière des corps devient une chose déterminée, elle n'est ni vivante, ni pensante ; elle est morte malgré sa beauté empruntée. La forme des objets sensibles n'étant qu'une image, leur matière n'est également qu'une image (εἴδωλον). La forme des intelligibles possédant une véritable réalité, leur substance a le même caractère. On a donc raison d'appeler essence la matière, quand on parle de la matière intelligible : car la substance des intelligibles est véritablement une essence, surtout si on la conçoit avec la forme qui est en elle ; alors l'essence est l'ensemble lumineux [de la matière et de la forme]. Demander si la matière intelligible est éternelle, c'est demander si les idées le sont : en effet, les intelligibles sont

engendrés en ce sens qu'ils ont un principe ; ils sont non-engendrés en ce sens qu'ils n'ont pas commencé d'exister, que, de toute éternité, ils tiennent leur existence de leur principe ; ils ne ressemblent pas aux choses qui deviennent toujours, comme notre monde ; mais ils existent toujours, comme le monde intelligible.

La Différence qui est dans le monde intelligible (ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ) y produit toujours la matière : car, dans ce monde, c'est la Différence qui est le principe de la matière, ainsi que le Mouvement premier (ἡ κίνησις ἡ πρώτη) ; aussi ce dernier est-il également appelé Différence parce que la Différence et le Mouvement premier sont nés ensemble. Le Mouvement et la Différence, qui procèdent du Premier [du Bien], sont indéterminés et ont besoin de lui pour être déterminés. Or ils se déterminent quand ils se tournent vers lui. Auparavant, la matière est indéterminée ainsi que la Différence ; elle n'est pas bonne parce qu'elle n'est pas encore éclairée par la lumière du Premier. Puisque le Premier est la source de toute lumière, l'objet qui reçoit de lui sa lumière ne la possède pas toujours ; cet objet diffère de la lumière et il la possède comme une chose étrangère puisqu'il la tient d'autrui.

Voilà quelle est la nature de la matière contenue dans les essences intelligibles. Nous l'avons expliquée plus longuement peut-être qu'il n'était nécessaire.

VI. Parlons maintenant du sujet des corps. La transformation des éléments les uns dans les autres démontre qu'ils doivent avoir un sujet. Leur transformation n'est pas une destruction complète ; sinon il y aurait une essence qui irait se perdre dans le non-être. D'un autre côté, ce qui est engendré ne passe pas du non-être absolu à l'être : tout changement n'est que le passage d'une forme à une autre. Il suppose un sujet permanent qui re-

çoive la forme de la chose engendrée et perde la forme antérieure. C'est ce que démontre la destruction : en effet, elle n'atteint que le composé ; donc chaque objet dissous est composé d'une forme et d'une matière. L'induction prouve encore que l'objet détruit est composé. La dissolution le montre également : un vase en se dissolvant donne de l'or ; l'or, de l'eau ; et l'eau, quelque autre chose analogue à sa nature. Enfin, les éléments sont nécessairement ou la forme, ou la matière première, ou le composé de la forme et de la matière : ils ne peuvent être la forme parce qu'ils ne sauraient, sans la matière, avoir ni masse ni étendue ; ils ne peuvent être non plus la matière première puisqu'ils sont soumis à la destruction. Ils sont donc composés de forme et de matière : la forme constitue l'essence et la qualité ; la matière, le sujet qui est indéterminé, parce qu'il n'est pas une forme.

VII. Empédocle fait consister la matière dans les éléments (στοιχεῖα) : la corruption à laquelle ils sont exposés réfute cette opinion.

Anaxagore suppose que la matière est un mélange (μίγμα), et, au lieu de dire que celle-ci est la capacité de devenir toutes choses, il affirme qu'elle contient toutes choses en acte ; il anéantit ainsi l'Intelligence qu'il avait introduite dans le monde : car, selon lui, l'Intelligence ne donne pas au reste la forme et la figure : elle est contemporaine de la matière, au lieu de lui être antérieure. Or, il est impossible que l" Intelligence soit contemporaine de la matière : car si le mélange participe à l'être, l'être est antérieur ; si l'être lui-même est le mélange, il leur faudra un troisième principe. Donc si le Démiurge est nécessairement antérieur, quel besoin y avait-il que les formes fussent en petit dans la

matière, qu'ensuite l'Intelligence en démêlât l'inextricable confusion, quand il est possible de donner des qualités à la matière (puisqu'elle n'en possède aucune] et de la soumettre tout entière à la forme ? Enfin, comment tout peut-il être dans tout ?

Quant à celui qui admet que la matière est l'infini (τὸ ἄπειρον), qu'il explique en quoi consiste cet infini. Par infini entend-il l'immensité ? Rien de tel ne saurait exister dans la réalité : l'infini n'existe ni par soi, ni dans une autre nature, par exemple, comme accident d'un corps. L'infini n'existe pas par soi, parce que chacune de ses parties serait nécessairement infinie. L'infini n'existe pas non plus comme accident, parce que ce dont il serait l'accident ne serait par lui-même ni infini ni simple, et, par conséquent, ne serait pas la matière.

Les atomes [de Démocrite] ne sauraient non plus remplir le rôle de matière parce qu'ils ne sont rien : car tout corps est divisible à l'infini. On pourrait alléguer encore [contre le système des atomes] la continuité des corps et leur humidité. D'ailleurs il est impossible qu'il existe quelque chose sans l'intelligence et l'âme, qui ne sauraient être composées d'atomes ; il est impossible qu'une autre nature que les atomes produise quelque chose avec les atomes, parce que nul Démiurge ne saurait produire quelque chose avec une matière sans continuité. On pourrait faire et on a fait mille autres objections contre ce système. Mais il est superflu de prolonger cette discussion.

VIII. Quelle est donc cette matière une, continue, sans qualité ? Évidemment elle ne saurait être un corps, puisqu'elle n'a pas de qualité ; si elle était un corps, elle aurait une qualité. Nous disons qu'elle est la matière de tous les objets sensibles, et non la matière des uns, la forme des autres, comme l'argile est la

matière relativement au potier sans être la matière absolument. Puisque nous ne considérons pas la matière de tel ou tel objet, mais la matière de toutes choses, nous n'attribuerons à sa nature rien de ce qui tombe sous les sens, aucune qualité, ni couleur, ni chaleur, ni froid, ni légèreté, ni pesanteur, ni densité, ni rareté, ni figure, ni grandeur par conséquent : car autre chose est la grandeur, autre chose être grand ; autre chose est la figure, autre chose être figuré. La matière n'est donc pas une chose composée, mais simple, une par sa nature. À cette condition seule elle sera privée de toutes propriétés.

Le principe qui donne la forme à la matière lui donnera la forme comme une chose étrangère à sa nature ; il y introduira également la grandeur et toutes les propriétés qui sont réelles. Sinon, il sera esclave de la grandeur de la matière, il n'en déterminera pas la grandeur d'après sa volonté, mais d'après la disposition de la matière. Supposer que sa volonté se concerte avec la grandeur de la matière, c'est faire une fiction absurde. Au contraire, si la cause efficiente précède la matière, la matière sera absolument telle que le voudra la cause efficiente, capable de recevoir docilement toute espèce de forme, par conséquent, la grandeur. Si la matière avait la grandeur, elle aurait aussi la figure ; elle serait ainsi plus difficile à façonner. La forme entre donc dans la matière en lui apportant tout [ce qui constitue l'essence corporelle] ; or toute forme contient une grandeur et une quantité qui sont déterminées par la raison [l'essence] et avec elle. C'est pourquoi dans toutes les espèces d'êtres, la quantité n'est déterminée qu'avec la forme : car la quantité [la grandeur] de l'homme n'est pas la quantité de l'oiseau. Il serait absurde de prétendre que donner à la matière la quantité d'un oiseau et lui en imprimer la qualité sont deux choses différentes, que la quali-

té (τὸ ποιόν) est une raison, et que la quantité (τὸ ποσόν) n'est pas une forme : car la quantité est mesure et nombre.

IX. Mais, nous dira-t-on, comment concevoir une chose sans grandeur ? C'est que toute chose n'est pas identique à la quantité. L'être est distinct de la quantité : car il existe beaucoup d'autres choses qu'elle. Il faut admettre que toute nature incorporelle n'a point de quantité. La matière est

donc incorporelle. D'ailleurs la quantité n'est pas un quantum (ποσόν) ; un quantum est une chose qui participe à la quantité : nouvelle preuve que la quantité est une forme. De même qu'un objet devient blanc par la présence de la blancheur, et que ce qui produit dans l'animal la blancheur et les diverses couleurs n'est pas une couleur variée, mais une raison variée : de même ce qui produit un quantum n'est pas un quantum, mais le quantum même, ou la quantité même ou la raison. En entrant dans la matière, la quantité l'étend-elle pour lui donner la grandeur ? Nullement : la matière n'avait pas été resserrée. La forme donne à la matière la grandeur qu'elle n'avait pas, comme elle lui imprime la qualité dont elle manquait.

X. Comment donc [me direz-vous] concevoir la matière sans quantité ? — Comment [répondrai-je] la concevez-vous sans qualité ? — Mais par quelle conception, par quelle intuition peut-on l'atteindre ? — Par l'indétermination même de l'âme. Puisque ce qui connaît doit être semblable à ce qui est connu, l'indéterminé doit être saisi par l'indéterminé. La raison peut être déterminée par rapport à l'indéterminé ; mais le regard qu'elle jette sur lui est indéterminé. Si chaque chose est connue par la raison et par l'intelligence, la raison ici nous dit de la matière ce qu'elle doit nous en dire ; en voulant concevoir la matière d'une manière in-

tellectuelle, l'intelligence arrive à un état qui est l'absence d'intelligence (ἄνοια), ou plutôt elle se forme de la matière une image bâtarde, illégitime, provenant de l'autre, qui n'est pas vrai, et composée avec l'autre raison. Voilà pourquoi Platon a dit que la matière est perçue par un raisonnement bâtard (λογισμῷ νόθῳ). En quoi consiste l'indétermination de l'âme ? Est-ce dans une ignorance absolue, une absence complète de toute connaissance ? Non : l'indéterminé de l'âme implique quelque chose de positif [outre quelque chose de négatif]. Comme l'obscurité est pour l'œil la matière de toute couleur invisible, l'âme, en faisant abstraction dans les objets sensibles de toutes les choses qui en sont en quelque sorte la lumière, ne peut déterminer ce qui reste alors, et, de même que l'œil dans les ténèbres [devient semblable aux ténèbres], l'âme devient semblable à ce qu'elle voit. Voit-elle donc alors quelque chose ? Oui, sans doute : elle voit quelque chose qui n'a ni figure, ni couleur, ni lumière, ni grandeur même. Si cette chose avait une grandeur, l'âme lui prêterait une forme.

Quand l'âme ne pense rien, n'est-elle pas dans un état identique à ce qu'elle éprouve quand elle pense à la matière ? Non : quand l'âme ne pense rien, elle n'affirme rien, elle n'éprouve rien. Quand elle pense à la matière, elle éprouve quelque chose, elle reçoit l'impression de l'informe (τύπος τοῦ ἀμόρφου). Quand elle se représente les objets qui ont une forme et une grandeur, elle les conçoit comme composés ; car elle les voit distingués et déterminés par les qualités qu'ils contiennent. Elle conçoit donc le tout et les deux éléments qui le forment. Elle a ainsi une perception claire, une sensation vive des propriétés inhérentes [à la matière]. Au contraire elle n'a qu'une perception obscure du sujet informe, parce que là il n'y a pas de forme. Donc, quand l'âme considère la matière dans le tout, dans le composé, avec les quali-

tés inhérentes à ce composé, elle les sépare, les analyse, et ce que la raison laisse [après cette analyse], l'âme le perçoit vaguement, obscurément, parce que c'est une chose vague, obscure ; elle le pense sans le penser réellement. D'un autre côté, comme la matière ne reste pas informe, qu'elle a toujours une forme dans les objets, l'âme lui impose toujours la forme des choses, parce qu'elle supporte avec peine l'indéterminé, parce qu'elle semble craindre de sortir de l'ordre des êtres et de s'arrêter longtemps au non-être.

XI. Pour composer les corps, nous dira-t-on, faut-il autre chose que l'étendue et toutes les qualités ? — Oui : il faut un sujet qui les reçoive. Ce sujet n'est pas une masse : car si c'était une masse, ce serait une étendue. — Si ce sujet n'a pas d'étendue [objectera-t-on encore], comment est-il un réceptacle ? Sans étendue, à quoi sert-il, s'il ne contribue ni à la forme et aux qualités, ni à la grandeur et à l'étendue ? Il semble que l'étendue, quelque part qu'elle soit, est donnée aux corps par la matière. De même que les actions, les effets, les temps, les mouvements, quoiqu'ils n'impliquent aucune matière, sont cependant des êtres, il semble que les corps élémentaires n'impliquent pas nécessairement une matière [sans étendue], mais qu'ils sont des êtres individuels, dont la substance diverse est constituée par le mélange de plusieurs formes. Cette matière sans étendue paraît donc n'être qu'un mot vide de sens.

[Voici la réponse que nous ferons à cette objection] :

D'abord tout réceptacle n'est pas de toute nécessité une masse, à moins qu'il n'ait déjà reçu l'étendue. L'âme, qui possède toutes choses, les contient toutes à la fois. Si elle était étendue, elle posséderait toutes choses dans l'étendue. Aussi la matière re-

çoit-elle dans l'étendue tout ce qu'elle contient, parce qu'elle est susceptible d'étendue. De même, dans les animaux et les végétaux, à l'accroissement et à la diminution de la grandeur correspondent un accroissement et une diminution de la qualité. On aurait tort de prétendre que la grandeur est nécessaire à la matière parce que, dans les objets sensibles, il existe préalablement une grandeur sur laquelle s'exerce l'action du principe qui les forme : car la matière de ces objets n'est pas la matière pure, mais telle ou telle matière. La matière pure et simple doit recevoir d'un autre principe son étendue. Donc le réceptacle de la forme ne saurait être une masse ; en recevant l'étendue, il reçoit encore les autres qualités. La matière est l'image de l'étendue, parce qu'étant matière première elle possède l'aptitude à devenir étendue. On se représente la matière comme une étendue vide ; aussi quelques philosophes ont-ils avancé que la matière est la même chose que le vide. Je le répète donc : la matière est l'image de l'étendue, parce que l'âme, ne pouvant rien déterminer quand elle considère la matière, se répand dans l'indétermination, sans pouvoir rien circonscrire, ni rien marquer ; sinon, elle déterminerait quelque chose. Ce sujet ne saurait être appelé exclusivement grand ou petit ; il est à la fois grand et petit. Il est à la fois étendu et inétendu parce qu'il est la matière de l'étendue. S'il est agrandi et rapetissé, il parcourt en quelque sorte l'étendue. Son indétermination est une étendue qui consiste à être le réceptacle même de l'étendue, mais à n'être véritablement que l'étendue imaginaire, comme nous l'avons expliqué plus haut. Les autres êtres, qui n'ont pas d'étendue, mais qui sont des formes, sont chacun déterminés, et, par conséquent, n'impliquent aucune idée d'étendue. La matière au contraire, étant indéterminée, incapable de rester en elle-même, étant portée à recevoir partout toutes les

formes, étant toujours docile, devient multiple par sa docilité et par la génération [à laquelle elle se prête]. C'est de cette manière qu'elle paraît avoir pour nature l'étendue.

XII. Les étendues concourent donc à la constitution des corps : car les formes des corps sont dans des étendues. Ces formes se produisent non dans l'étendue [qui est une forme], mais dans le sujet qui a reçu l'étendue. Si elles se produisaient dans l'étendue au lieu de se produire dans la matière, elles n'auraient ni étendue ni substance : car elles ne seraient que des raisons. Or, comme les raisons résident dans l'âme, il n'y aurait pas de corps. Donc, dans le monde sensible, la multiplicité des formes doit avoir un sujet un, qui ait reçu l'étendue, et qui, par conséquent, soit autre que l'étendue. Toutes les choses qui se mélangent forment un mixte, parce qu'elles contiennent de la matière ; elles n'ont pas besoin d'un autre sujet, parce que chacune d'elles apporte avec elle sa matière. Mais il faut [pour les formes] un réceptacle, un vase, ou un lieu. Or le lieu est postérieur à la matière et aux corps. Les corps présupposent donc la matière. Si les actions et les opérations sont immatérielles, il n'en résulte pas que les corps le soient aussi. Les corps sont composés ; les actions ne le sont pas. Quand une action se produit, la matière sert de sujet à l'agent ; elle reste en lui sans entrer par elle-même en action : car ce n'est pas là ce que cherche l'agent. Une action ne se change pas en une autre action, par conséquent n'a pas besoin de contenir de la matière ; c'est l'agent qui passe d'une action à une autre, et qui, par conséquent, sert de matière aux actions.

La matière est donc nécessaire à la qualité aussi bien qu'à la quantité, par conséquent, aux corps. Elle n'est pas un mot vide de sens, mais un sujet, quoiqu'elle ne soit ni visible ni étendue ; si-

non, nous serions obligés, par la même raison, de nier aussi les qualités et l'étendue : car on pourrait dire que chacune de ces choses, prise en elle-même, n'est rien de réel. Si ces choses possèdent l'existence, quoique leur existence soit obscure, la matière doit à plus forte raison posséder l'existence, quoique son existence ne soit pas claire ni saisissable par les sens. En effet, la matière ne peut pas être perçue par la vue, puisqu'elle est incolore ; ni par l'ouïe, puisqu'elle ne rend pas de son ; ni par l'odorat ou par le goût, puisqu'elle n'est ni volatile ni humide. Est-elle perçue au moins par le tact ? non, parce qu'elle n'est pas un corps. Le tact ne touche que le corps, reconnaît qu'il est dense ou rare, dur ou mou, humide ou sec ; or nul de ces attributs n'est propre à la matière. Celle-ci ne peut donc être conçue que par un raisonnement qui n'implique pas la présence de l'intelligence, qui en suppose au contraire l'absence complète, et qui mérite ainsi le nom de raisonnement bâtard. La corporéité même n'est pas propre à la matière. Si la corporéité est une raison [une forme], elle diffère certainement de la matière ; ce sont deux choses distinctes. Si la corporéité est considérée quand elle a déjà modifié la matière et qu'elle s'y est mêlée, elle est un corps ; elle n'est plus la matière pure et simple.

XIII. Si l'on veut que le sujet des choses soit une qualité commune à tous les éléments, il faut expliquer d'abord quelle est cette qualité, puis comment une qualité sert de sujet, comment une qualité inétendue, immatérielle est perçue dans une chose inétendue ; enfin comment, si cette qualité est déterminée, elle est la matière : car si elle est quelque chose d'indéterminé, elle n'est plus une qualité, elle est la matière même que nous cherchons.

Mais, pourra-t-on dire, si la matière n'a aucune qualité, parce qu'en vertu de sa nature elle ne participe à aucune qualité des autres choses, qui empêche que cette propriété de ne participer à aucune qualité ne soit elle-même dans la matière une qualification, un caractère particulier et distinctif, qui consiste dans la privation de toutes les autres choses ? Dans l'homme, la privation de quelque chose est une qualité : la privation de la vue, par exemple, est la cécité. S'il y a dans la matière la privation de certaines choses, cette privation est aussi pour elle une qualification. S'il y a dans la matière une privation absolue de toutes choses, notre assertion est encore mieux fondée : car la privation est une qualification. — Élever une pareille objection, c'est faire de tout des qualités et des choses qualifiées. Dans ce cas, la quantité est une qualité aussi bien que l'essence. Chaque chose qualifiée doit posséder une qualité. Il est ridicule de prétendre qu'une chose qualifiée est qualifiée par ce qui n'a pas de qualité soi-même, par ce qui est autre que la qualité.

Dira-t-on que cela est possible parce que être autre est une qualité ? Nous demanderons alors si la chose qui est autre est l'altérité même (αὐτοετερότης). Si elle est l'altérité même, ce n'est pas comme chose qualifiée, parce que la qualité n'est pas une chose qualifiée. Si cette chose est autre seulement, elle ne l'est point par elle-même, elle ne l'est que par l'altérité, comme une chose est identique par l'identité. La privation n'est donc pas une qualité, ni une chose qualifiée, mais l'absence de qualité ou d'autre chose, comme le silence est l'absence du son. La privation est une chose négative ; la qualification est une chose positive. La propriété de la matière n'est pas une forme : car sa propriété consiste précisément à n'avoir point de qualification ni de forme. Il est absurde de prétendre qu'elle est qualifiée parce qu'elle n'a

point de qualité ; c'est comme si l'on avançait qu'elle est étendue par cela même qu'elle n'a pas d'étendue. La propriété (ἰδιότης) de la matière n'est donc pas autre chose que d'être ce qu'elle est. Sa propriété n'est pas un attribut : elle consiste dans une disposition à devenir les autres choses (ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα), parce qu'elle est autre qu'elles. Non seulement ces autres choses sont autres que la matière, mais encore chacune d'elles a une forme individuelle. Le seul nom qui convienne à la matière, c'est autre, ἄλλο, ou plutôt autres, ἄλλα, parce que le singulier est encore trop déterminatif, et que le pluriel exprime mieux l'indétermination.

XIV. Examinons si la matière est la privation, ou si la privation est un attribut de la matière. Si l'on prétend que la privation et la matière sont une seule chose substantiellement, et deux choses logiquement, on doit expliquer la nature de ces deux choses, définir la matière, par exemple, sans définir la privation, et réciproquement. Ou aucune de ces deux choses n'implique l'autre, ou elles s'impliquent réciproquement, ou l'une des deux seulement implique l'autre. Si l'on peut les définir chacune séparément, et que nulle des deux n'implique l'autre, toutes deux formeront deux choses, et la matière sera autre que la privation, quoique la privation soit un accident de la matière. Mais il faut que nulle des deux ne se trouve même en puissance dans la définition de l'autre. Sont-elles dans le même rapport que le nez camus et le camus ? Alors chacune de ces choses est double et il y a deux choses. Sont-elles dans le même rapport que le feu et la chaleur ? La chaleur se trouve dans le feu, mais le feu ne se trouve pas nécessairement compris dans la chaleur ; ainsi, la matière ayant [pour qualité] la privation, comme le feu a [pour qualité] la chaleur, la privation est une forme de la matière, et a un

sujet différent d'elle-même, lequel est la matière. Il n'y a donc pas unité en ce sens.

La matière et la privation sont-elles une seule chose substantiellement, et deux choses logiquement, en ce sens que la privation ne désigne pas la présence d'une chose, mais plutôt son absence, qu'elle est la négation des êtres, comme si l'on disait le non-être ? La négation n'ajoute aucun attribut ; elle se borne à affirmer qu'une chose n'est pas. La privation est donc en quelque sorte le non-être.

Si la matière est appelée non-être en ce sens qu'elle n'est pas l'être, mais quelque autre chose que l'être, y a-t-il là encore lieu de faire deux définitions, dont l'une s'applique à la substance, et l'autre s'applique à la privation, pour expliquer qu'elle est une disposition à devenir les autres choses ? Il vaut mieux admettre que la matière doit se définir, ainsi que la substance, une disposition à devenir les autres choses. Si la définition de la privation montre l'indétermination de la matière, elle en peut indiquer la nature. Mais nous ne saurions admettre que la matière et la privation soient une seule chose substantiellement et deux choses logiquement : si dès qu'une chose est indéterminée, indéfinie, sans qualité, elle est identique à la matière, comment peut-il y avoir encore là deux choses logiquement ?

XV. Examinons encore si l'indéterminé, l'infini, est un accident, un attribut de quelque autre nature, comment il est accident, et si la privation peut être un accident. Les choses qui sont des nombres et des raisons sont exemptes de toute indétermination (car ce sont des déterminations, des ordres, des principes d'ordre pour le reste ; or ces principes n'ordonnent pas des objets déjà ordonnés ni des ordres ; la chose qui reçoit l'ordre est autre

que celle qui le donne, et les principes dont l'ordre dérive sont la détermination, la limitation, la raison). S'il en est ainsi, ce qui reçoit l'ordre et la détermination est nécessairement l'infini (τὸ ἄπειρον). Or ce qui reçoit l'ordre, c'est la matière avec toutes les choses qui, sans être la matière, y participent et en jouent le rôle. Donc la matière est l'infini même. Elle n'est pas l'infini par accident ; l'infini n'est pas pour elle un accident. En effet, tout accident doit être une raison ; or l'infini n'est pas une raison ; ensuite de quel être l'infini peut-il être un accident ? Est-ce de la détermination et du déterminé ? La matière n'est ni la détermination, ni le déterminé. Enfin l'infini ne saurait s'unir au déterminé sans en détruire la nature. L'infini n'est donc pas un accident de la matière [il en est l'essence]. La matière est l'infini lui-même. Dans le monde intelligible même, elle est l'infini.

L'infini semble né de l'infinité de l'Un (τοῦ ἑνὸς ἀπειρία), soit de sa puissance, soit de son éternité : il n'y a pas infinité dans l'Un, mais l'Un est le créateur de l'infinité. Comment peut-il y avoir infinité à la fois là-haut et ici-bas [dans l'Un et dans la matière] ? C'est qu'il y a deux infinis : il y a entre eux la même différence qu'entre l'archétype et l'image. L'infini d'ici-bas est-il moins infini ? Au contraire, il l'est plus. Par cela même que l'image est éloignée de l'être véritable, elle est plus infinie. L'infinité est plus grande dans ce qui est moins déterminé. Or ce qui est plus éloigné du bien est plus dans le mal. Donc là-haut l'infini, possédant plus l'être, est l'infini idéal (εἴδωλον ὡς ἄπειρον) ; ici-bas, l'infini possédant moins l'être, parce qu'il est éloigné de l'être et de la vérité, qu'il dégénère en image [de l'être véritable], est l'infini réel (ἀληθέστερον ἄπειρον).

Ya-t-il identité entre l'infini et l'essence de l'infini ? Quand l'infini est raison et matière, l'infini et l'essence de l'infini sont deux choses différentes. Quand l'infini n'est que la matière, l'infini et l'essence de l'infini sont identiques. Disons mieux : ici-bas, l'infini n'a pas d'essence ; sinon, il serait une raison, ce qui est contraire à la nature de l'infini. Donc la matière est en elle-même l'infini par opposition à la raison. De même que la raison, considérée en elle-même, est appelée raison, de même la matière, qui est opposée à la raison par son infinité et qui n'est nulle autre chose [que matière], doit être appelée infini.

XVI. Y a-t-il identité entre la matière et l'altérité (ἑτερότης) ? La matière n'est pas identique à l'altérité même, mais à une partie de l'altérité, à celle qui est opposée aux êtres véritables et aux raisons. C'est en ce sens qu'on peut dire du non-être qu'il est quelque chose, qu'il est identique à la privation, pourvu que la privation soit l'opposition aux choses qui existent dans la raison. La privation sera-t-elle détruite par son union avec la chose dont elle est un attribut ? Nullement. Le réceptacle de l'habitude (ὑποδοχὴ ἕξεως) n'est pas lui-même une habitude, mais une privation. Le réceptacle de la détermination n'est pas la détermination ni le déterminé, mais l'infini, en tant qu'il est infini. Comment la détermination peut-elle, s'unir à l'infini sans en détruire la nature, puisque cet infini n'est pas tel par accident ? Elle détruirait cet infini s'il était infini en quantité ; mais cela n'a pas lieu. Elle lui conserve au contraire son essence, elle réalise et complète sa nature ; comme la terre qui ne contenait pas de semences [conserve sa nature] quand elle en reçoit, ou la femelle quand elle est fécondée par le mâle ; alors la femelle ne cesse pas d'être femelle ; elle l'est au contraire à un plus haut degré, elle réalise son essence.

La matière continue-t-elle à être le mal quand elle vient à participer du bien ? Oui, parce qu'antérieurement elle était privée du bien, qu'elle ne le possédait point. Ce qui manque d'une chose et qui l'obtient, tient le milieu entre le bien et le mal, pourvu qu'il se trouve à une égale distance des deux. Mais ce qui ne possède rien, ce qui est dans l'indigence, ou plutôt ce qui est l'indigence même (πενία), est nécessairement le mal : car ce n'est pas l'indigence des richesses, ni de la force, mais l'indigence de la sagesse, de la vertu, de la beauté, de la vigueur, de la figure, de la forme, de la qualité. Comment, en effet, cette chose ne serait-elle pas difforme, absolument laide, absolument mauvaise ?

Dans le monde intelligible, la matière est l'être : car ce qui est au-dessus d'elle [l'Un] est regardé comme supérieur à l'être. Dans le monde sensible au contraire, ce qui est au-dessus de la matière est l'être ; donc la matière est le non-être, et par là même elle est étrangère à la beauté de l'être.

II · Livre 5

I. II. III. IV. V.

LIVRE CINQUIÈME.

DE CE QUI EST EN PUISSANCE ET DE CE QUI EST EN ACTE.

I. On dit que telle chose est en puissance, que telle chose est en acte ; on compte l'acte parmi les êtres. Il faut donc examiner ce que c'est qu'être en puissance (τὸ δυνάμει εἶναι), être en acte (τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι) ; il faut chercher si être en acte est la même

chose qu'être un acte, si ce qui est un acte est aussi en acte, ou si ce sont deux choses différentes, en sorte que ce qui est en acte ne soit pas nécessairement un acte.

Il y a dans l'ordre des objets sensibles quelque chose qui est en puissance ; c'est évident. Y a-t-il aussi dans les intelligibles quelque chose qui soit en puissance ? C'est ce qu'il faut examiner : il faut voir si les intelligibles sont seulement en acte, et si, en admettant qu'il y ait dans les intelligibles quelque chose qui soit en puissance, ce qui y est en puissance n'y est toujours qu'en puissance, parce qu'il est éternel, et n'arrive jamais à l'état d'acte, parce qu'il est en dehors du temps.

Expliquons d'abord ce qu'on entend par être en puissance. Quand on dit qu'une chose est en puissance, ce n'est pas absolument (ἁπλῶς). Nécessairement, ce qui est en puissance est en puissance relativement à une autre chose : par exemple, l'airain est en puissance une statue. En effet, si rien ne devait (ἔμελλε) être fait soit avec cette chose, soit en elle, si elle ne devait pas être quelque chose au delà de ce qu'elle est, s'il n'était pas possible (ἐνεδέχετο) qu'elle devînt quelque chose, elle serait seulement ce qu'elle était ; or elle était déjà ce qu'elle était, elle ne devait rien devenir. Que pouvait-elle devenir autre que ce qu'elle était ? Elle n'était donc pas en puissance. Par conséquent, si en considérant ce qui est une chose en puissance et une autre chose en acte, on dit qu'il est en puissance, il faut qu'il puisse devenir autre chose que ce qu'il est, soit qu'après avoir produit cette autre chose il reste ce qu'il est, soit que, en devenant cette autre chose qu'il est en puissance, il cesse d'être ce qu'il est lui-même. En effet, si l'airain est une statue en puissance, ce n'est pas comme l'eau est en puissance l'airain, comme l'air est en puissance le feu.

Faut-il dire que ce qui est ainsi en puissance est une puissance par rapport à ce qui doit être, que l'airain, par exemple, est la puissance d'une statue ? Non, si l'on entend la puissance productrice : car on ne saurait dire que la puissance productrice est en puissance. Si l'on rapprochait être en puissance non-seulement d'être en acte, mais encore d'être un acte, il en résulterait que la puissance serait en puissance. Il vaut mieux, il est plus clair, d'opposer être en puissance à être en acte, être une puissance à être un acte. La chose qui est ainsi en puissance est le sujet des modifications passives, des formes, des caractères spécifiques (ὑποκείμενόν τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἴδεσι) qu'elle doit recevoir par sa nature, auxquels elle aspire, et qui tantôt valent mieux, tantôt valent moins et détruisent les caractères différents qui sont en acte dans ce sujet.

II. Quant à la matière, il faut examiner si elle est une chose en acte en même temps qu'elle est en puissance les formes qu'elle reçoit, ou si elle n'est rien du tout en acte. En général toutes les autres choses, dont nous disons qu'elles sont en puissance, passent à l'état d'acte en recevant la forme et en restant les mêmes. On dira de la statue qu'elle est une statue en acte, et l'on opposera ainsi statue en acte à statue en puissance ; mais statue en acte ne s'affirmera pas de l'airain qu'on disait être une statue en puissance. S'il en est ainsi, ce qui est en puissance ne devient pas ce qui est en acte, mais de ce qui était précédemment [une statue] en puissance provient ce qui est ensuite [une statue] en acte. En effet, ce qui est en acte, c'est le composé et non la matière, c'est la forme ajoutée à la matière ; cela a lieu quand une autre essence est produite, quand de l'airain, par exemple, on fait une statue ; car c'est cette essence autre que l'airain qui constitue la statue, c'est-à-dire, le composé.

Dans les objets qui n'ont aucune permanence, ce qu'on dit être en puissance est évidemment une chose toute différente [de ce qu'on dit être en acte]. Mais quand le grammairien en puissance devient grammairien en acte, pourquoi n'y aurait-il pas alors identité entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte ? Socrate sage en puissance est le même que Socrate sage en acte. — L'homme ignorant est-il donc le même que le savant, puisqu'il était savant en puissance ? — C'est par accident que l'homme ignorant devient savant : car ce n'est pas en tant qu'il était ignorant qu'il était savant en puissance ; l'ignorance n'était chez lui qu'un accident ; mais son âme, qui était disposée par elle-même [à être savante en acte], reste encore savante en puissance en tant qu'elle est savante en acte, et conserve toujours ce qu'on appelle être en puissance : ainsi le grammairien en acte ne cesse pas d'être grammairien en puissance. Rien n'empêche que ces deux choses différentes [être grammairien en puissance, être grammairien en acte] n'aient lieu ensemble ; dans le premier cas, l'homme est seulement grammairien en puissance ; dans le second cas, l'homme est encore grammairien en puissance, mais cette puissance a reçu sa forme [a passé à l'état d'acte].

Si ce qui est en puissance est le sujet (τὸ ὑποχείμενον), si ce qui est en acte est le composé (τὸ σύνθετον, τὸ συναμφότερον), comme dans le cas de la statue, quel nom recevra la forme ajoutée à l'airain ? Il faut nommer acte la forme et le caractère spécifique par lesquels un objet est en acte au lieu d'être simplement en puissance ; ils sont l'acte, non dans un sens absolu, [mais dans un sens relatif, c'est-à-dire] l'acte de telle chose (ἡ τοῦδε ἐνέργεια).

Le nom d'acte conviendrait mieux à l'acte autre [que l'acte de telle chose], à l'acte correspondant à la puissance qui amène une chose à l'acte (ἡ ἐνέργεια ἀντίθετος τῇ δυνάμει τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν). En effet, quand ce qui était en puissance arrive à être en acte, il le doit à une autre chose.

Quant à la puissance qui produit par elle-même ce dont elle est la puissance, c'est-à-dire qui produit l'acte [correspondant à cette puissance], elle est une habitude (ἕξις) ; l'acte [qui correspond à cette habitude] lui doit son nom : l'habitude est, par exemple, la bravoure ; l'acte, être brave. En voici assez sur ce sujet.

III. Expliquons pourquoi nous sommes entré dans les considérations précédentes. Elles avaient pour but de nous amener à déterminer en quel sens on dit que les intelligibles sont en acte, à voir si chaque intelligible n'est qu'en acte ou bien encore n'est qu'un acte ; enfin comment, si tous les intelligibles sont des actes, il peut y avoir aussi là-haut quelque chose en puissance. Si, dans le monde intelligible, il n'y a pas de matière dont on puisse dire qu'elle est en puissance, si nulle essence ne doit y devenir ce qu'elle n'est pas encore, ni se transformer, ni, tout en restant ce qu'elle est, en engendrer une autre, ni en s'épanchant en faire exister une autre à sa place, on ne saurait trouver quelque chose qui soit en puissance dans ce monde des essences éternelles et placées en dehors du temps. Supposons donc que ceux qui admettent que la matière existe, même

dans les intelligibles, s'entendent adresser cette question : « Comment peut-il y avoir de la matière dans le monde intelligible, si rien n'y est en puissance en vertu de cette matière ? Car lors même que la matière existerait dans le monde intelligible

d'une autre manière que dans le monde sensible, il y aurait cependant dans chaque être la matière, la forme, et le composé qu'elles constituent. » Que répondront-ils ? Ils diront que, dans les intelligibles, ce qui joue le rôle de la matière est une forme, que l'âme est forme par elle-même et matière par rapport à une autre chose. Est-elle donc en puissance par rapport à cette autre chose ? Nullement : car elle possède la forme, elle la possède présentement, elle n'est divisible en forme et en matière que par la raison ; si elle contient de la matière, c'est parce que la pensée la conçoit double [y distingue la forme et la matière]. Mais ces deux choses forment une seule nature, comme Aristote dit que son cinquième corps est immatériel.

Que dirons-nous donc de l'âme ? Elle est en puissance l'animal, quand celui-ci n'est pas encore né et qu'il doit naître. Elle est en puissance la musique et toutes les choses qui deviennent, qui ne sont pas toujours. Ainsi, dans le monde intelligible, il y a des choses qui sont ou ne sont pas en puissance. Mais l'âme est la puissance de ces choses [la puissance de produire et non la puissance de devenir ces choses].

Comment être en acte doit-il s'entendre des choses intelligibles ? Chacune d'elles est-elle en acte parce qu'elle a reçu la forme, comme la statue (le composé) est en acte, ou plutôt parce qu'elle est une forme et que son essence est une forme parfaite ? L'intelligence ne passe pas de la puissance de penser à l'acte de penser. Sinon, elle supposerait une intelligence antérieure qui ne passerait pas de la puissance à l'acte, qui posséderait tout par elle-même : car ce qui est en puissance exige un autre principe dont l'intervention l'amène à l'acte afin qu'il soit quelque chose en acte. Quand par lui-même un être est toujours ce qu'il est, il

est un acte. Donc tous les premiers principes sont des actes : car ils possèdent par eux-mêmes et toujours tout ce qu'ils doivent posséder. Tel est l'état de l'âme qui n'est pas dans la matière, qui se trouve dans le monde intelligible. L'âme qui est dans la matière est un autre acte ; c'est l'âme végétative, par exemple : car elle est acte dans ce qu'elle est. Faut-il donc 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, qu'elle est une vie, une vie excellente, que là-haut sont les actes parfaits. Donc, dans le monde intelligible, tout est en acte, tout est acte et vie. Le lieu des intelligibles est le lieu de la vie, le principe et la source de l'âme véritable et de l'intelligence.

IV. Tous les autres objets [les objets sensibles], qui sont une chose en puissance, sont aussi en acte une autre chose, qui, par rapport à la première, est dite être en puissance. Quant à la matière, qui est en puissance tous les êtres,

comment pourrait-elle être en acte quelqu'un des êtres ? Évidemment elle ne serait plus en puissance tous les êtres. Si la matière n'est aucun des êtres, nécessairement elle n'est pas un être. Si elle n'est aucun des êtres, comment pourrait-elle être quelque chose en acte ? Elle n'est donc aucun des êtres qui deviennent en elle. Mais qui l'empêche d'être quelque autre chose, puisque tous les êtres ne sont pas dans la matière ? Si elle n'est aucun des êtres qui sont en elle, si ceux-ci sont réellement des êtres, la matière doit être le non-être. Étant conçue par l'imagination comme une chose informe (ἀνεἰδεόν τι), elle ne saurait être une forme ; elle ne peut donc être comptée parmi les formes comme être : raison nouvelle pour qu'elle soit considérée comme non-être. N'étant un

être ni par rapport aux êtres ni par rapport aux formes, la matière est le non-être au plus haut degré. Puisqu'elle ne possède pas la nature des êtres véritables, qu'elle ne peut pas même arriver à être placée au nombre des objets appelés faussement des êtres (car elle n'est même pas, comme ces derniers, une image de la raison), dans quel genre de l'être la matière pourrait-elle être comprise ? Si elle ne l'est dans aucun, comment pourrait-elle être quelque chose en acte ?

V. S'il en est ainsi, quelle opinion nous formerons-nous de la matière ? Comment est-elle la matière des êtres ? C'est qu'elle est les êtres en puissance. Mais, puisqu'elle est déjà en puissance, ne peut-on pas déjà dire d'elle qu'elle est en considérant ce qu'elle doit être ? L'être de la matière n'est que ce qui doit être (τὸ μέλλον) : il consiste dans ce qui sera (ὅ ἔσται) ; donc il est en puissance ; il n'est pas en puissance une chose déterminée , il est en puissance toutes choses. N'étant ainsi rien par lui-même, étant ce qu'il est, c'est-à-dire la matière, il n'est rien en acte. S'il était quelque chose en acte, ce qu'il serait en acte ne serait pas la matière ; par conséquent, la matière ne serait plus absolument matière ; elle ne serait plus matière que relativement, comme l'airain. La matière est donc le non-être ; ce n'est pas une chose qui diffère seulement de l'être, comme le mouvement, qui se rattache à l'être parce qu'il en procède et s'opère en lui. La matière est dénuée et dépouillée de toute propriété : elle ne peut se transformer elle-même, elle reste toujours ce qu'elle était dès le principe, le non-être. Dès le principe elle n'était en acte aucun être, puisqu'elle était éloignée de tous les êtres, qu'elle n'était même devenue aucun d'eux : car jamais elle n'a pu garder un reflet des êtres dont elle a toujours aspiré à revêtir les formes. Son état permanent est de tendre vers autre chose, d'être en puissance par

rapport aux choses qui doivent suivre. Comme elle apparaît là où finit l'ordre des êtres intelligibles, qu'elle est contenue par les êtres sensibles qui sont engendrés après elle, elle en est le dernier degré. Étant contenue à la fois dans les êtres intelligibles et les êtres sensibles, elle n'est en acte par rapport à aucune de ces deux classes d'êtres. Elle n'est qu'en puissance ; elle se borne à être une faible et obscure image (ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἴδώλον), qui ne peut prendre de forme. Ne peut-on pas en conclure que la matière est l'image en acte, qu'elle est, par conséquent, la fausseté (ψεῦδος) en acte ? Oui, elle est véritablement la fausseté, c'est-à-dire, elle est essentiellement le non-être. Si donc la matière est le non-être en acte, elle est le non-être au plus haut degré, et à ce titre encore elle est essentiellement le non-être. Elle est donc bien éloignée d'être en acte être quelconque, puisque le non-être est sa nature véritable. S'il faut qu'elle soit, il faut qu'elle soit le non-être en acte, en sorte qu'éloignée de l'être véritable, elle a [si l'on peut parler ainsi] son être dans le non-être. Enlevez aux êtres faux leur fausseté, vous leur ôtez leur essence. Introduisez l'acte dans les choses qui ont en puissance l'être et l'essence, vous anéantissez leur raison d'être, parce que leur être était d'être en puissance.

Donc, s'il faut conserver la matière comme incorruptible, il faut avant tout la conserver matière ; il faut, comme on le voit, dire qu'elle n'est qu'en puissance, en sorte qu'elle reste ce qu'elle est par son essence, ou bien on doit réfuter les raisons que nous avons données.

Pour les autres Remarques générales, Voy. la Note sur ce livre à la fin de ce volume.

II · Livre 6

I. II. III.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'ESSENCE ET DE LA QUALITÉ.

I. L'être (τὸ ὄν) est-il une chose différente de l'essence (ἡ οὐσία) ? Quand on dit l'être, fait-on abstraction du reste (τὸ ὄν ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων) ? L'essence est-elle au contraire l'être avec le reste (ἡ οὐσία τὸ ὄν μετὰ τῶν ἄλλων), c'est-à-dire avec le mouvement et le repos, l'identité et la différence ? Sont-ce là les éléments de l'essence ? Oui : l'essence est l'ensemble de ces choses, dont l'une est l'être, l'autre le mouvement, etc. Le mouvement est donc être par accident. Est-il aussi essence par accident ? ou bien est-il complément de l'essence ? Le mouvement est essence, parce que toutes les choses intelligibles sont des essences. Pourquoi toutes les choses sensibles ne sont-elles pas chacune une essence ? C'est que là-haut les choses n'en forment toutes qu'une seule (ἕν πάντα), et qu'ici-bas elles sont distinctes les unes des autres parce que ce sont des images séparées (διαληφέντων τῶν εἰδώλων). De même, dans une raison séminale (ἐν σπέρματι), toutes choses sont ensemble, et chacune d'elles est toutes les autres : la main n'y est pas distincte de la tête ; dans un corps, au contraire, tous les organes sont séparés, parce que ce sont des images au lieu d'être de véritables essences.

Nous dirons donc que, dans le monde intelligible, les qualités sont des différences essentielles dans l'être ou l'essence (τὰς ποιότετας ἐκεῖ ουσίας διαφορὰς περὶ ουσίαν οὖσας ἡ περὶ ὄν) ; ces différences font que les essences sont distinctes les unes des

autres, en un mot, sont des essences. Cette définition semble raisonnable. Mais elle ne convient pas aux qualités qui sont ici-bas : les unes sont des différences d'essence, comme bipède, quadrupède ; les autres ne sont pas du tout des différences, et pour cela même sont appelées des qualités. Cependant la même chose peut paraître une différence quand elle est un complément de l'essence (συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν), et ne pas paraître une différence quand elle n'est pas un complément de l'essence, mais un accident (συμβεβηκός) : ainsi la blancheur est un complément d'essence dans le cygne ou la céruse ; en toi, elle est un accident. Tant que la blancheur est dans la raison [séminale], elle est un complément d'essence et non une qualité ; si elle se trouve à la surface d'un objet, elle est une qualité.

Il faut distinguer deux espèces de qualités : la qualité essentielle (τὸ ποιὸν οὐσιῶδες), qui est une propriété de l'essence (ιδιότης τῆς οὐσίας), et la simple qualité (τὸ μόνον ποιὸν), qui fait que l'essence est de telle façon (καθ' ὅ ποιά οὐσία). La simple qualité n'introduit pas de changement dans l'essence et n'en fait disparaître aucun caractère ; mais, quand l'essence existe déjà et qu'elle est complète, cette qualité lui donne une certaine disposition extérieure (διάθεσις ἔξωθεν), et lui ajoute quelque chose, qu'il s'agisse d'une âme ou d'un corps : ainsi la blancheur visible, qui est le complément de l'essence de la céruse, ne l'est pas de celle du cygne, parce qu'un cygne peut n'être pas blanc. La blancheur est le complément de l'essence de la céruse, de la même manière que la chaleur est le complément de l'essence du feu. Si l'on dit que l'ignité (πύροτης) est l'essence du feu, la blancheur aussi est l'essence de la céruse ; cependant l'ignité du feu visible est la chaleur, qui forme le complément de son essence ; la blancheur remplit le même rôle à l'égard de la céruse. Donc [selon les

êtres] les mêmes choses seront des compléments d'essence et ne seront pas des qualités ; ou bien elles ne seront pas des compléments d'essence et elles seront des qualités ; mais il ne serait pas raisonnable d'avancer que ces qualités sont différentes selon qu'elles sont ou non des compléments d'essence, puisque leur nature est la même.

Il faut dire que les raisons qui produisent ces choses [comme la chaleur, la blancheur] sont des essences si on les prend dans leur totalité ; mais si l'on considère les productions de ces raisons, ce qui constitue une quiddité (τὸ τι) dans le monde intelligible devient une qualité dans le monde sensible. Il en résulte que nous nous trompons toujours au sujet de la quiddité, que nous nous égarons en cherchant à la déterminer, et que nous prenons pour elle la simple qualité : car le feu n'est pas ce que nous appelons feu, quand nous percevons une qualité ; il est une essence. Quant aux choses sur lesquelles nous arrêtons nos regards, nous devons les distinguer de la quiddité et les définir des qualités d'êtres sensibles ; car elles ne constituent pas l'essence, mais des affections (πάθη) de l'essence.

On est conduit ainsi à demander comment une essence peut être composée de non-essences ? Nous avons dit que les choses soumises à la génération ne sauraient être identiques aux principes dont elles proviennent. Ajoutons maintenant qu'elles ne sauraient être des essences. Mais comment peut-on dire que l'essence intelligible est constituée par une non-essence ? C'est que, dans le monde intelligible, l'essence, formant un être plus pur et plus relevé, est une essence constituée en quelque sorte par les différences de l'être ; ou plutôt, nous pensons qu'on doit la nommer essence en la considérant avec ses actes (μετὰ ἐνεργειῶν).

Cette essence semble être une perfection de l'être (τελείωσις) ; mais peut-être l'essence est-elle moins parfaite quand on la considère ainsi avec ses actes : car, étant moins simple, elle s'écarte de l'être.

II. Considérons ce qu'est la qualité en général. Quand nous connaîtrons ce qu'elle est, nos doutes cesseront. D'abord, faut-il admettre qu'une même chose est tantôt une qualité, tantôt un complément de l'essence ? Peut-on avancer que la qualité est le complément de l'essence, ou plutôt de telle (ποιὰ) essence ? Pour que l'essence soit telle, il faut que l'essence et la quiddité existent déjà avant que l'essence soit telle.

Quoi donc ? Est-ce que dans le feu l'essence est l'essence simplement avant d'être telle essence ? Dans ce cas, elle sera un corps. Donc le corps sera une essence : le feu sera un corps chaud. Le corps et la chaleur pris ensemble ne seront pas l'essence ; mais la chaleur existera dans le corps comme existe en toi la propriété d'avoir le nez camus. Donc si l'on fait abstraction de la chaleur, de l'éclat, de la légèreté, qui paraissent être des qualités, enfin de l'impénétrabilité, il ne restera que l'étendue à trois dimensions, et la matière sera l'essence. Mais cette hypothèse ne parait pas vraisemblable ; c'est plutôt la forme qui est l'essence.

La forme est-elle une qualité ? Non, la forme est une raison. Qu'est-ce qui est constitué par le sujet [la matière] et la raison ? Ce n'est [dans le corps chaud] ni ce qui brûle ni ce qui est visible, c'est la qualité. On dira peut-être que la combustion est un acte émanant de la raison (ἐνέργεια ἐκ τοῦ λόγου) ; qu'être chaud, être blanc, etc., sont des actes. Dans ce cas, nous ne saurons pas en quoi faire consister la qualité.

Nous ne devons pas appeler qualités les choses que nous nommons le complément de l'essence, parce que ce sont des actes de l'essence, actes qui proviennent des raisons et des puissances essentielles (ἐνέργειαι ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι). Il faut réserver le nom de qualités pour les choses qui sont en dehors de l'essence, qui ne paraissent pas tantôt être, tantôt n'être pas des qualités, et qui ajoutent à l'essence quelque chose qui ne lui est pas nécessaire : par exemple, les vertus et les vices, la laideur et la beauté, la santé, la figure. Le triangle, le tétragone, considérés chacun en lui-même, ne sont pas des qualités ; mais recevoir la figure triangulaire est une qualité ; ce n'est donc pas la triangularité, mais la configuration triangulaire qui est une qualité. On peut en dire autant des arts et des professions. Ainsi, la qualité est une disposition soit adventice, soit originelle (διάθεσίς τις, εἴτε ἐπακτὴ, εἴτε ἐξ ἀρχῆς συνουσα) dans les essences qui existent déjà. Sans elle, l'essence n'en existerait pas moins. On peut dire que la qualité est muable et immuable : car elle forme deux espèces, selon qu'elle est permanente ou changeante.

III. La blancheur que je vois en toi n'est pas une qualité, mais un acte de la puissance de rendre blanc. Dans le monde intelligible, toutes les choses que nous appelons des qualités sont des actes. Nous leur donnons le nom de qualités parce qu'elles sont des propriétés, qu'elles différencient les essences les unes des autres, qu'elles ont par rapport à elles-mêmes un caractère particulier. En quoi donc la qualité dans le monde intelligible diffère-t-elle de la qualité dans le monde sensible, puisque cette dernière est aussi un acte ? C'est que la dernière ne montre pas la qualité essentielle de chaque être, la différence ni le caractère des substances, mais simplement la chose que nous appelons propre-

ment qualité et qui est un acte dans le monde intelligible. Quand la propriété d'une chose est d'être une essence, cette chose n'est pas une qualité. Mais quand la raison sépare des êtres leurs propriétés, qu'elle ne leur enlève rien, qu'elle se borne à concevoir et à engendrer une chose différente de ces êtres, elle engendre la qualité, qu'elle conçoit comme la partie superficielle de l'essence. Dans ce cas, rien n'empêche que la chaleur du feu, en tant qu'elle lui est naturelle, ne constitue une forme, un acte, et non une qualité du feu ; elle est une qualité quand elle existe dans un sujet où elle ne constitue plus la forme de l'essence, mais seulement un vestige (ἴχνος), une ombre (σκία), une image (εἰκὼν) de l'essence, parce qu'elle se trouve séparée de l'essence dont elle est l'acte.

On doit donc regarder comme des qualités toutes les choses qui, au lieu d'être des actes et des formes des essences, n'en sont que des accidents et n'en font connaître que des caractères (μορφαί). On donnera ainsi le nom de qualités aux habitudes (ἕξεις) et aux dispositions (διαθέσεις) qui ne sont pas essentielles aux substances. Les archétypes des qualités (ἀρχέτυπα) sont les actes des essences qui sont les principes de ces qualités. La même chose ne peut tantôt être, tantôt n'être pas qualité. Ce qui peut se séparer de l'essence est qualité ; ce qui reste uni à l'essence est essence, forme, acte. En effet, aucune chose ne peut être la même dans son principe [l'essence] et dans le sujet qui diffère de son principe, sujet dans lequel elle cesse d'être une forme et un acte. Ce qui, au lieu d'être la forme d'un être, en est toujours un accident, est purement et simplement une qualité.

II · Livre 7

I. II. III.

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MIXTION OÙ IL Y A PÉNÉTRATION TOTALE.

I. Nous avons à examiner ici la mixtion où il y a ce que l'on appelle pénétration totale des corps (ἡ δι' ὅλων λεγομένη τῶν σωμάτων κρᾶσις).

Est-il possible que deux liquides soient mêlés ensemble de telle sorte qu'ils se pénètrent l'un l'autre totalement, ou que l'un des deux seulement pénètre l'autre ? Car il importe peu que le fait ait lieu d'une façon ou de l'autre.

Écartons d'abord l'opinion de ceux qui font consister la mixtion dans la juxtaposition (παράθεσις), parce que c'est là un mélange plutôt qu'une mixtion. En effet, la mixtion doit rendre le tout homogène (ὁμοιομερὲς τὸ πᾶν), de telle sorte que les molécules même les plus petites soient composées chacune des éléments qui composent le mixte.

Quant aux philosophes [Péripatéticiens] qui prétendent que, dans un mixte, les qualités seules se mêlent (τὰς ποιότητας μόνας κιρνάντες), et que les étendues matérielles des deux corps ne sont que juxtaposées, pendant que les qualités propres à chacun d'eux sont répandues dans toute la masse, ils semblent établir la justesse de leur opinion en attaquant la doctrine qui admet que dans la mixtion deux corps se pénètrent totalement. — Les molécules des deux corps [objectent-ils] finiront par perdre toute grandeur dans cette division continue qui ne laisse nul intervalle

entre les parties d'aucun des deux corps : car la division est continue puisque les deux corps se pénètrent l'un l'autre mutuellement dans toutes leurs parties. En outre, souvent le mixte occupe une étendue plus grande que chaque corps pris séparément, aussi grande que s'il y avait une simple juxtaposition ; or, si deux corps se pénétraient totalement, le mixte qu'ils constituent n'occuperait pas plus de place que l'un d'eux pris séparément. Quant au cas où deux corps n'occupent pas plus de place qu'un seul, il s'explique, selon les mêmes philosophes, par la sortie de l'air, sortie qui permet à un corps de pénétrer dans les pores de l'autre. Enfin, si l'on mêle deux corps dont les étendues sont inégales, comment le corps le plus petit peut-il s'étendre assez pour se répandre dans toutes les parties du plus grand ? Il y a encore cent autres raisons du même genre.

Passons aux philosophes [Stoïciens] qui prétendent que deux corps qui constituent un mixte se pénètrent totalement. Voici ce qu'ils ont à dire à l'appui de leur opinion : Lorsque deux corps se pénètrent totalement, ils sont divisés sans qu'il y ait cependant une division continue [qui fasse perdre toute grandeur à leurs molécules]. En effet, la sueur sort de tout le corps humain sans qu'elle le divise ni que celui-ci soit percé de trous. Si l'on objecte que la nature peut avoir donné à notre corps une disposition qui permet à la sueur de sortir facilement, [les Stoïciens] répondront que certaines substances, lorsqu'elles sont travaillées par les artisans qui les réduisent en lames minces, se laissent pénétrer et imbiber dans toutes leurs parties d'une liqueur qui passe d'une surface à l'autre.

Comme ces substances sont des corps, il n'est pas facile de comprendre comment un élément peut pénétrer l'autre sans en

séparer les molécules ; d'un autre côté, s'il y a division totale, les deux corps se détruiront mutuellement [parce que, par suite de cette division, leurs molécules perdront toute grandeur]. — Lorsque deux corps mêlés ensemble ne tiennent pas plus de place que chacun d'eux pris séparément, [les Stoïciens] semblent obligés d'accorder à leurs adversaires que la sortie de l'air est la cause de ce phénomène. — Dans le cas où le composé tient plus de place que chaque élément seul, on peut soutenir, quoique avec peu de vraisemblance, que, quand un corps en pénètre un autre, l'étendue doit augmenter avec les autres qualités, qu'elle ne saurait être anéantie pas plus que les autres qualités, et que, si deux qualités mêlées ensemble en produisent une autre, deux étendues mêlées ensemble doivent aussi en produire une troisième. Ici [les Péripatéticiens] peuvent répondre [aux Stoïciens] : « Si vous juxtaposez les substances ainsi que les masses qui possèdent l'étendue, vous adoptez notre opinion. Si l'une des deux masses, avec l'étendue qu'elle avait d'abord, pénètre l'autre masse tout entière, l'étendue, au lieu d'augmenter comme dans le cas où l'on place une ligne à côté d'une autre ligne en joignant leurs extrémités, ne s'accroîtra pas plus que quand on fait coïncider deux droites en les superposant. » — Reste le cas où l'on mêle une petite quantité à une grande, un gros corps à un très-petit : [les Péripatéticiens] croient impossible que le gros corps se répande dans toutes les parties du petit. Quand la mixtion n'est pas évidente, [les Péripatéticiens] peuvent prétendre que le plus petit corps ne s'unit pas avec toutes les parties du plus grand. Quand la mixtion est évidente, ils peuvent l'expliquer par l'extension (ἐκτάσις) des masses, quoiqu'il soit peu probable qu'une petite masse prenne une telle extension, surtout quand on attribue au

corps composé une étendue plus grande, sans admettre cependant qu'il se transforme, comme l'eau se transforme en air.

II. Il serait nécessaire d'examiner particulièrement la question suivante : Qu'arrive-t-il quand une masse d'eau se change en air ? Comment l'élément transformé occupe-t-il une plus grande étendue ? Mais nous avons assez développé jusqu'ici quelques-unes des nombreuses raisons que les uns et les autres [les Péripatéticiens et les Stoïciens] donnent à l'appui de leur opinion. Cherchons seuls à notre tour quel système nous devons adopter, et duquel des deux côtés est la raison ; voyons enfin si, outre les deux opinions que nous avons exposées, il n'y a pas encore place pour une autre.

[Contre les Stoïciens]. Quand l'eau coule à travers la laine, ou que le papier laisse suinter l'eau qu'il contient, pourquoi l'eau ne traverse-t-elle pas tout entière ces substances [sans y rester en partie] ? Si l'eau y reste en partie, comment unirons-nous ensemble les deux substances, les deux masses ? Dirons-nous que les qualités seules sont confondues ensemble ? L'eau n'est pas juxtaposée au papier, ni logée dans ses pores : car le papier en est pénétré tout entier, et nulle portion de la matière n'est privée de la qualité. Si la matière est partout unie à la qualité, il y a de l'eau partout dans le papier. Si ce n'est pas de l'eau qu'il y a partout dans le papier, mais seulement la qualité de l'eau [l'humidité], où est l'eau elle-même ? Pourquoi la masse n'est-elle pas la même ? L'eau qui s'est introduite dans le papier l'étend et en augmente le volume. Or cette augmentation de volume suppose augmentation de la masse ; pour qu'il y ait augmentation de la masse, il faut que l'eau n'ait pas été bue par le livre, que les deux substances occupent des places différentes [ne se pénètrent pas]. Puisqu'un

corps fait participer un autre corps à sa qualité, pourquoi ne le ferait-il pas aussi participer à son étendue ? Une qualité unie avec une qualité différente ne peut, en vertu même de cette union avec une qualité différente, rester pure ni conserver sa première nature ; elle s'affaiblit nécessairement. Mais une étendue jointe à une autre étendue ne s'évanouit pas.

[Contre les Péripatéticiens]. On dit qu'un corps, en en pénétrant un autre, le divise. Nous demanderons sur quoi se fonde cette assertion : car, pour nous, nous pensons que les qualités pénètrent un corps sans le diviser. — C'est qu'elles sont incorporelles [dira-t-on]. — Mais si la matière est elle-même incorporelle comme les qualités, pourquoi quelques qualités ne pourraient-elles pas avec la matière pénétrer un autre corps ? Si les solides ne pénètrent pas d'autres corps, c'est qu'ils ont des qualités incompatibles avec celle de pénétrer. Dira-t-on que beaucoup de qualités ne sauraient avec la matière pénétrer un corps ? Cela aurait lieu si la multitude des qualités produisait la densité ; mais si la densité est une qualité propre comme l'est aussi la corporéité, les qualités constitueront la mixtion, non comme qualités, mais comme qualités déterminées (ποιότητες τοιαίδε). D'un autre côté, quand la matière ne se prêtera pas à la mixtion, ce ne sera pas comme matière, mais comme matière unie à une qualité déterminée. Cela est d'autant plus vrai que la matière n'a pas de grandeur propre, et ne refuse pas de recevoir une grandeur quelconque. En voilà assez sur ce sujet.

III. Puisque nous avons parlé de la corporéité (σωματότης), il faut examiner si elle est un composé de toutes les qualités, ou si elle constitue une forme, une raison, qui, par sa présence dans la matière, produise le corps. Si le corps est le composé de toutes les

qualités réunies avec la matière (τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τὸ ἐκ πασῶν ποιοτητήτων σὺν ὕλῃ), cet ensemble de qualités constitue la corporéité. Si la corporéité est une raison qui produit le corps en s'approchant de la matière, sans nul doute c'est une raison qui renferme toutes les qualités. Or, si cette raison n'est nullement une définition de l'essence, si elle est la raison productrice (λόγος ποιῶν) de l'objet, elle ne doit pas renfermer de matière. Elle est la raison qui s'applique à la matière et qui, par sa présence, y produit le corps. Le corps est la matière avec la raison qui y est présente (εἶναι τὸ σῶμα ὕλην καὶ λόγον ἐνόντα. Cette raison, étant une forme, peut être considérée comme séparée de la matière, lors même qu'elle en serait tout à fait inséparable. En effet, la raison séparée [de la matière] et résidant dans l'Intelligence est différente [de la raison unie à la matière] : la raison qui est dans l'Intelligence est l'Intelligence même. Mais ce sujet a été déjà traité ailleurs.

II · Livre 8

I. II.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA VUE.
POURQUOI LES OBJETS ÉLOIGNÉS NOUS PARAISSENT-ILS PETITS.

I. D'où vient que, dans l'éloignement, les objets visibles paraissent plus petits, et que, bien que séparés par un grand espace,

ils semblent être voisins, tandis que, s'ils sont près de nous, nous les voyons avec leur vraie grandeur et leur vraie distance ?

Si les objets paraissent plus petits dans l'éloignement, est-ce parce que la lumière demande à être rassemblée vers l'œil et accommodée à la grandeur de la prunelle ; que plus la matière de l'objet visible est éloignée, plus la forme paraît s'en séparer en arrivant à l'œil ; et que, comme il y a une forme de la quantité et de la qualité, c'est la raison [la forme] de cette dernière qui seule arrive à l'œil ?

Est-ce parce que nous ne sentons la grandeur que par le passage et l'introduction successive de ses parties une à une, qu'elle doit, par conséquent, être placée à notre portée et près de nous pour que nous en déterminions la quantité ?

Est-ce parce que nous ne voyons la grandeur que par accident, et que nous percevons d'abord la couleur ? En ce cas, un objet se trouve-t-il près de nous, nous voyons quelle est sa grandeur colorée (ὅσον κέχρωσται) ; se trouva-t-il loin de nous, nous voyons seulement qu'il est coloré (ὅτι κέχρωσται) ; mais nous ne distinguons pas assez bien ses parties pour avoir une connaissance exacte de sa quantité, parce que ses couleurs sont moins vives. Qu'y a-t-il d'étonnant que les grandeurs soient dans le même cas que les sons qui s'affaiblissent quand leur forme est moins vive ? En effet, pour les sons, c'est la forme que l'ouïe cherche à percevoir ; la grandeur n'est sentie que par accident. Mais si l'ouïe ne sent la grandeur que par accident, à quelle faculté appartient-il primitivement de percevoir la grandeur dans le son, comme il appartient primitivement au tact de percevoir la grandeur dans l'objet visible ? L'ouïe perçoit la grandeur apparente, en déterminant, non la quantité, mais l'intensité des sons ; quant à cette in-

tensité même des sons, elle ne la perçoit pas par accident [parce que c'est son objet propre]. De même, le goût ne sent pas par accident l'intensité d'une saveur douce. À proprement parler, la grandeur du son, c'est son étendue (τὸ ἐφ' ὅσον). Or l'intensité du son indique son étendue par accident, mais d'une manière inexacte. En effet l'intensité d'une chose est identique avec cette chose même. Quant à la multiplicité des parties (τὸ δὲ εἰς πλῆθος), elle est connue par l'étendue du lieu (εἰς ἅπαντα τὸν τόπον) que l'objet remplit.

Une couleur, dira-t-on, ne saurait être moins grande ; elle ne peut être que moins vive. Une chose moins grande et une chose moins vive ont un caractère commun : c'est qu'elles sont moins ce qu'il est dans leur essence d'être. Pour la couleur, être moindre consiste à être faible ; pour la grandeur, à être petite. La grandeur liée à la couleur diminue proportionnellement avec elle. Cela est évident quand on perçoit un objet varié ; quand on considère, par exemple, des montagnes couvertes d'habitations, de forêts et de mille autres choses, la vue des détails permet de juger la grandeur de l'ensemble. Mais quand l'aspect des détails ne vient pas frapper l'œil, celui-ci ne peut plus connaître l'étendue de l'ensemble en mesurant par les détails la grandeur offerte à ses regards. Dans le cas même où les objets sont voisins et variés, si nous les embrassons d'un seul regard sans discerner toutes leurs parties, plus notre vue perd de parties, plus les objets nous paraissent petits. Au contraire, si nous distinguons tous leurs détails, nous les mesurons exactement et nous connaissons leur grandeur. Les grandeurs d'une couleur uniforme trompent l'œil parce qu'il ne peut mesurer leur étendue par parties, et que, s'il l'essaie, il se perd ne sachant où s'arrêter, faute de différence entre les parties.

L'objet éloigné nous paraît voisin, parce que l'impossibilité où nous sommes de distinguer les parties de l'espace intermédiaire ne nous permet pas d'en déterminer exactement la grandeur. Quand la vue ne peut parcourir la longueur d'un intervalle en en déterminant la qualité sous le rapport de la forme, elle ne peut pas non plus en déterminer la quantité sous le rapport de la grandeur.

II. Quelques-uns disent que les objets éloignés nous paraissent moindres parce qu'ils sont vus sous un angle visuel plus petit. Nous avons montré ailleurs que c'était faux. Pour le moment nous nous bornerons aux observations suivantes.

Celui qui prétend que l'objet éloigné paraît moindre parce qu'il est aperçu sous un angle visuel plus petit, suppose que le reste de l'œil voit encore quelque chose en dehors de cet objet, soit un autre objet, soit quelque chose d'extérieur, l'air, par exemple. Mais, quand on suppose que l'œil ne voit rien en dehors de cet objet, soit que cet objet (par exemple, une grande montagne), remplissant l'étendue de l'œil tout entier, ne permette de rien apercevoir au delà, soit qu'il dépasse même des deux côtés l'étendue de l'œil, comment dans ce cas expliquera-t-on que l'objet paraît plus petit qu'il n'est réellement quoiqu'il remplisse toute l'étendue de l'œil ? Qu'on regarde le ciel, on reconnaîtra facilement la vérité de notre assertion. On ne peut pas d'un seul coup d'œil voir tout l'hémisphère : le regard ne saurait s'étendre assez pour embrasser un si grand espace. Accordons cependant que cela soit possible, que l'œil tout entier embrasse tout l'hémisphère : comme la grandeur réelle du ciel est plus vaste que sa grandeur apparente, comment expliquera-t-on par la diminution de l'angle visuel la petitesse de la grandeur apparente du ciel, si

l'on admet que c'est la diminution de l'angle visuel qui nous fait paraître plus petits les objets éloignés ?

II · Livre 9

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII.

LIVRE NEUVIÈME.

CONTRE LES GNOSTIQUES.

I. Nous avons déjà démontré ailleurs que la nature du Bien est une nature simple et première (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη) : car toute chose qui n'est pas première ne saurait être simple. Nous avons également démontré que la nature du Bien ne contient rien en soi (οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ), qu'elle est quelque chose d'un (ἕν τι), qu'elle est la nature même de l'Un (τοῦ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή) : car l'Un n'est pas en soi une chose à laquelle vienne s'ajouter l'unité, pas plus que le Bien n'est en soi une chose à laquelle vienne s'ajouter la bonté. Par conséquent [l'Un et le Bien étant tous deux la simplicité même], quand nous disons l'Un (τὸ ἕν), et quand nous disons le Bien (τὸ ἀγαθόν), ces deux mots n'expriment qu'une seule et même nature ; ils n'en affirment rien, et ne servent qu'à nous la désigner à nous-mêmes autant que la chose est possible. Nous appelons cette nature le Premier (τὸ πρῶτον), parce qu'elle est très-simple ; et l'Absolu (τὸ αὔταρκες), parce qu'elle n'est pas composée : sinon, elle dépendrait des choses dont elle serait composée. Enfin elle n'est pas non plus dans une autre chose [comme un attribut dans un

sujet] : car tout ce qui est dans une autre chose provient aussi d'une autre chose. Si donc cette nature n'est pas dans une autre chose et ne provient pas d'une autre chose, s'il n'y a en elle aucune composition, elle doit n'avoir rien au-dessus d'elle.

Il en résulte qu'il ne faut pas recourir à d'autres principes [que les trois hypostases divines], mais assigner le premier rang à l'Un, le deuxième à l'Intelligence, qui est le premier principe pensant, puis le troisième à l'Âme. Tel est en effet l'ordre naturel, ordre qui ne permet d'admettre ni plus ni moins de principes dans le monde intelligible. Si l'on en admet moins, c'est que l'on confond l'Âme avec l'Intelligence, ou l'Intelligence avec le Premier ; or nous avons souvent démontré que ce sont autant de principes différents. Il nous reste maintenant à examiner si l'on peut en admettre plus, et, dans le cas où l'on supposerait qu'il y eût d'autres principes que ces trois hypostases, quelle serait leur nature.

Le Principe de toutes choses, tel que nous l'avons décrit, est le plus simple, le plus élevé qu'on puisse trouver. On ne saurait dire qu'en lui autre chose est la puissance, autre chose est l'acte : car il serait ridicule de vouloir appliquer à des principes, qui sont immatériels et qui sont en acte, la distinction de l'acte et de la puissance, et d'augmenter ainsi le nombre [des hypostases divines, en distinguant dans chacune d'elles la puissance et l'acte].

On ne saurait non plus imaginer au-dessous du Premier

deux Intelligences, l'une en repos, et l'autre en mouvement ? Que serait en effet le repos de la première, que seraient le mouvement et la parole (προφορὰ) de la seconde ? En quoi consisteraient l'inaction de l'une et l'action de l'autre ? Par son essence,

l'Intelligence est éternellement et identiquement un acte permanent. S'élever à l'Intelligence et se mouvoir autour d'elle est la fonction propre de l'Âme. Quant à la Raison (λόγος), qui descend de l'Intelligence dans l'Âme et la rend intellectuelle, elle ne constitue pas une nature distincte de l'Âme et de l'Intelligence et intermédiaire entre elles.

Il ne convient pas non plus d'admettre qu'il y ait plusieurs Intelligences en disant que l'une pense, et que l'autre pense que la première pense : car si penser et penser que l'on pense sont [pour l'esprit] deux choses différentes, cependant il n'y a là qu'une seule intuition qui a conscience de ses actes (μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς). Il est ridicule de supposer que l'Intelligence véritable n'ait pas une telle conscience. C'est donc la même Intelligence qui pense et qui pense qu'elle pense ; sinon, il y aurait deux principes, dont l'un aurait la pensée, et l'autre, la conscience de la pensée ; le second différerait du premier sans doute, mais ne serait pas le véritable principe pensant. Si l'on objecte que la pensée et la conscience de la pensée sont deux choses logiquement distinctes, nous répondrons qu'on n'établit pas ainsi que ce soient deux hypostases différentes. Ensuite, nous examinerons s'il est possible de concevoir une Intelligence qui penserait seulement sans avoir conscience de sa pensée (νοῦν μὴ παρακολουθοῦντα ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ). Si nous nous trouvions nous-mêmes dans un tel état, nous qui sommes tout entiers à l'activité pratique et à la raison discursive, nous serions regardés comme insensés, fussions-nous d'ailleurs passablement raisonnables. Mais, comme l'Intelligence véritable se pense elle-même dans ses pensées, et que l'Intelligible, loin d'être hors de l'Intelligence, est l'Intelligence même, l'Intelligence, en pensant, se possède et se voit elle-même nécessairement. Or, en se voyant

elle-même, elle ne se voit pas inintelligente, mais intelligente. Ainsi dans le premier acte de la pensée, l'Intelligence a la pensée et la conscience de la pensée, deux choses qui n'en font qu'une ; il n'y a là aucune dualité, même logiquement. Si l'Intelligence pense toujours ce qu'elle est, y a-t-il lieu de séparer, même par une simple distinction logique, la pensée et la conscience de la pensée ? L'absurdité de la doctrine que nous combattons sera plus évidente encore si l'on suppose qu'une troisième Intelligence ait conscience que la deuxième Intelligence a conscience de la pensée de la première : car il n'y a pas de raison pour qu'on n'aille ainsi à l'infini.

Enfin, si l'on suppose que de la Raison, qui découle de l'Intelligence, naît dans l'Âme universelle une autre Raison, de sorte que la première Raison constitue un principe intermédiaire entre l'Intelligence et l'Âme, on enlève à l'Âme le pouvoir de penser : car, au lieu de recevoir de l'Intelligence la Raison, elle la recevra d'un principe intermédiaire ; elle n'aura ainsi qu'une ombre de la Raison au lieu de posséder la Raison même ; elle ne connaîtra pas l'Intelligence et elle ne pourra pas penser.

II. Ne reconnaissons donc dans le monde intelligible rien de plus que trois principes [l'Un, l'Intelligence, l'Âme], sans ces fictions superflues et inacceptables ; admettons qu'il y a une seule Intelligence, identique, immuable, qui imite son Père autant qu'elle le peut ; puis notre âme, dont une partie reste toujours parmi les intelligibles, une partie descend vers les choses sensibles, et une autre est dans une région intermédiaire [entre le monde sensible et le monde

intelligible]. Comme notre âme est une seule nature en plusieurs puissances, tantôt elle s'élève tout entière au monde intel-

ligible avec la meilleure partie d'elle-même et de l'être, tantôt sa partie inférieure se laisse entraîner vers la terre et entraîne avec elle-même la partie intermédiaire (car notre âme ne peut être entraînée tout entière). Quand cela arrive, c'est que notre âme ne demeure pas dans la meilleure région [dans le monde intelligible]. En y demeurant, l'Âme qui n'est pas une partie, et dont nous ne sommes pas une partie, a donné au corps de l'univers toutes les perfections qu'il pouvait recevoir. Elle le gouverne en demeurant tranquille, sans raisonner, sans avoir rien à redresser : par la contemplation du monde intelligible, elle embellit l'univers avec une admirable puissance. Plus elle s'attache à la contemplation, plus elle est puissante et belle : ce qu'elle reçoit d'en haut, elle le communique au monde sensible et elle l'illumine parce qu'elle est elle-même toujours illuminée [par l'Intelligence].

III. Ainsi l'Âme, étant toujours illuminée, illumine elle-même à son tour les choses inférieures, qui subsistent par elle, comme les plantes se nourrissent de la rosée, et qui participent à la vie, chacune selon sa capacité : de même, un feu échauffe les objets qui l'entourent, chacun proportionnellement à sa nature. Or, si tel est l'effet du feu qui n'a qu'une puissance limitée, tandis que les êtres intelligibles

ont des puissances sans limites, comment serait-il possible que ces êtres existassent sans que rien participât à leur nature ? Il faut donc que chacun d'eux communique quelque degré de sa perfection aux autres êtres. Le Bien ne serait plus Bien, l'Intelligence ne serait plus Intelligence, l'Âme ne serait plus Âme, si, au-dessous de ce qui possède le premier degré de la vie, il n'y avait quelque autre chose qui possédât le second degré de la vie, et qui

subsistât tant que subsiste Celui qui occupe le premier rang. Il est donc nécessaire que toutes les choses [inférieures au Premier] existent toujours dans leur dépendance mutuelle, et qu'elles soient engendrées, parce qu'elles tiennent d'autrui leur existence. Elles n'ont pas été engendrées à un moment déterminé ; en affirmant qu'elles sont engendrées, il faut dire : elles étaient engendrées, elles seront engendrées. Elles ne seront pas non plus détruites, à moins qu'elles ne soient composées d'éléments dans lesquels elles puissent se dissoudre.

Quant à celles qui sont indissolubles, elles ne périront pas. — Elles pourront, dira-t-on peut-être, se résoudre en matière. — Alors pourquoi la matière aussi ne serait-elle pas dissoluble ? Si on accorde qu'elle est dissoluble, quelle nécessité y avait-il qu'elle existât ? — L'existence de la matière, dira-t-on, résulte nécessairement de l'existence des autres principes. — Dans ce cas, cette nécessité subsiste encore. Si on laisse la matière isolée [du monde intelligible], il s'en suivra que les principes divins, au lieu d'être partout, seront en quelque sorte murés dans un lieu déterminé. Si c'est impossible, la matière doit être illuminée [par le monde intelligible].

IV. Mais, dira-t-on, si l'Âme a créé, c'est parce qu'elle a perdu ses ailes (πτεροῤῥυήσασα). — L'Âme universelle ne saurait être sujette à un pareil accident. Si l'on prétend qu'elle a failli, qu'on dise la cause de sa faute (σφάλμα). Quand a-t-elle failli ? Si c'est de toute éternité, par la même raison, elle doit demeurer dans sa faute ; si c'est seulement après un temps déterminé, pourquoi n'a-t-elle pas failli plus tôt ? Quant à nous, nous croyons que si l'Âme a créé le monde, ce n'est pas parce qu'elle a incliné [vers la matière], mais plutôt parce qu'elle n'a pas incliné. Pour incliner

ainsi, il aurait fallu que l'Âme eût oublié les intelligibles ; mais, si elle les avait oubliés, comment aurait- elle créé le monde ? D'après quoi l'aurait-elle formé ? Elle l'a formé sans doute d'après les intelligibles qu'elle avait contemplés là-haut. Si elle s'en est souvenue en formant le monde, elle n'avait pas incliné. Elle n'avait donc pas une notion obscure des intelligibles ; sinon, elle aurait incliné vers eux pour en avoir une intuition claire : car, pourquoi n'aurait-elle pas voulu rentrer dans le monde intelligible (ἐπανελθεῖν), puisqu'elle en conservait quelque souvenir ?

En outre, quel avantage a-t-elle pu croire se procurer en créant le monde ? Il serait plaisant de s'imaginer qu'elle a créé le monde pour être honorée (ἵνα τιμῷτο) : ce serait lui prêter les sentiments d'un statuaire. Si elle a créé en vertu d'une conception rationnelle (διανοίᾳ ἐποίει), et si, quoiqu'il ne fût pas dans sa nature de créer, sa puissance s'est exercée par la création, comment a-t-elle fait le monde ? Quand le détruira-t-elle ? Si elle s'est repentie (μετέγνω), qu'attend-elle [pour anéantir son œuvre] ? Si elle ne s'est pas encore repentie, elle ne saurait se repentir quand le temps l'aura habituée à son œuvre et l'aura rendue plus bienveillante pour elle. Si elle attend les âmes individuelles (τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς ἀναμένει), celles-ci auraient dû ne pas revenir dans la génération, puisque, dans la génération antérieure, elles ont déjà fait l'épreuve des maux d'ici-bas, et que, par conséquent, elles auraient depuis longtemps dû cesser de descendre sur la terre.

Il ne faut pas accorder que le monde est mal fait, parce qu'on y souffre mille peines : c'est exiger pour le monde sensible une trop grande perfection et le confondre avec la monde intelligible dont il n'est que l'image (εἰκών) ? Mais pourrait-il en exister une plus

belle image ? Pourrait-il y avoir, après le feu céleste, un feu meilleur que notre feu ? Comment concevoir, après la terre intelligible, une autre terre que celle-ci ? après l'acte par lequel le monde intelligible s'embrasse lui-même, une sphère plus parfaite, plus admirable, mieux ordonnée dans ses mouvements ? Enfin comment concevoir, après le soleil intelligible, un autre soleil que celui qui frappe notre vue ?

V. N'est-il pas absurde de voir ces gens [les Gnostiques], qui ont, comme tous les autres hommes, un corps, des passions, des craintes, des emportements, se faire de leur propre puissance une idée assez haute pour se croire capables d'atteindre l'intelligible, et refuser cependant au Soleil, quoiqu'il soit immuable et parfait, une puissance

impassible, une sagesse supérieure à celle que nous possédons, nous, qui sommes nés d'hier et qui rencontrons tant d'obstacles pour arriver à la vérité ? Comment ne pas s'étonner de voir ces gens regarder leur âme ainsi que celle des hommes les plus vils comme immortelle et divine, et refuser l'immortalité au ciel entier, à tous les astres qu'il contient, quoiqu'ils soient composés d'éléments plus beaux et plus purs [que nous], quoiqu'ils nous offrent un aspect et un ordre admirables, tandis que [les Gnostiques] eux-mêmes se plaignent de trouver du désordre ici-bas ? Ainsi, dans leur système, l'âme immortelle aurait choisi la mauvaise région du monde pour céder la bonne à une âme mortelle !

N'est-il pas absurde encore de les voir introduire dans le monde, après l'Âme universelle, une autre Âme qu'ils supposent composée des éléments (ἐκ τῶν στοιχείων) ? Comment un composé d'éléments peut-il posséder la vie ? Un mélange d'éléments ne produit que le chaud ou le froid, l'humide ou le sec, ou quel-

qu'une de leurs combinaisons. Comment d'ailleurs cette Âme [inférieure à l'Âme universelle] pourrait-elle tenir les quatre éléments unis ensemble, si elle en était composée, si elle leur était postérieure ? Nous avons encore le droit de demander aux Gnostiques comment ils peuvent attribuer à cette Âme la perception, la réflexion et d'autres facultés.

Au reste, comme les Gnostiques n'ont aucune estime ni pour l'œuvre du Démiurge, ni pour cette terre, ils prétendent que la divinité a créé pour eux la Terre nouvelle (καινὴ γῆ), qui est destinée à les recevoir quand ils s'en iront d'ici-bas, et qui est la Raison du monde. Mais quel besoin ont-ils d'habiter dans le Paradigme (παράδειγμα) de ce monde qu'ils haïssent ? D'où provient d'ailleurs ce Paradigme ? Selon eux, le Paradigme n'a été créé que lorsque son auteur a incliné vers les choses d'ici-bas. Si le créateur du Paradigme s'est beaucoup occupé du monde pour faire un monde inférieur au monde intelligible qu'il possédait, quel besoin en avait-il ? Si c'est avant le monde [qu'a été créé le Paradigme], dans quel but l'a-t-il été ? Était-ce pour que les âmes fussent sauvées [restassent dans le Paradigme au lieu de descendre ici-bas] ? Pourquoi donc n'ont-elles pas été sauvées [ne sont-elles pas restées dans le Paradigme] ? Dans cette hypothèse, [le Paradigme] a été créé inutilement. Si c'est après le monde [qu'a été créé le Paradigme], si son auteur l'a tiré du monde, en dépouillant la Forme de la Matière, l'expérience que les âmes avaient acquise dans leurs épreuves antérieures suffisait pour leur apprendre à faire leur salut [à rester dans le Paradigme au lieu de descendre ici-bas]. Enfin, si les Gnostiques prétendent avoir reçu dans leurs âmes la Forme du monde (τοῦ κόσμου τὸ εἶδος), que signifie ce nouveau langage ?

VI. Que dire des autres substances qu'ils introduisent dans l'univers, des exils (παροικήσεις), des empreintes (ἀντιτύποι), des repentirs (μετανοίαι) ? Si par repentirs et par exils ils veulent désigner certains états de l'âme, tels que celui où elle s'abandonne au repentir, si par empreintes ils entendent les images des êtres intelligibles que l'âme contemple avant de contempler les êtres intelligibles eux-mêmes, ils emploient des mots vides de sens, inventés uniquement pour donner du corps à leur secte : car c'est faute d'avoir compris l'antique sagesse des Grecs qu'ils imaginent de telles fictions. Les Grecs avaient parlé avant eux, avec clarté et simplicité, des ascensions (ἀναβάσεις) des âmes qui sortent de la caverne et qui s'élèvent insensiblement à une contemplation plus vraie. Des dogmes qui composent la doctrine de ces hommes, les uns sont dérobés à Platon ; les autres, qu'ils inventent afin d'avoir un système propre, sont des innovations contraires à la vérité. C'est à Platon qu'ils empruntent les jugements (δίκαι), les fleuves des

enfers (ποταμοὶ οἱ ἐν ἅδου), les métensomatoses (μετενσωματόσεις). S'ils reconnaissent plusieurs principes intelligibles, l'Être, l'Intelligence, le second Démiurge ou l'Âme universelle, ils ont tiré cela du Timée, où Platon dit : « De même que les idées comprises dans l'animal qui est sont vues par l'intelligence, de même le créateur de cet univers pensa que celui-ci devait comprendre des essences semblables et en même nombre. » Mais, comprenant mal Platon, les Gnostiques ont ici imaginé [trois principes], une Intelligence en repos qui contient en soi toutes les essences, une seconde Intelligence qui les contemple dans la précédente, et une troisième Intelligence qui pense discursivement (νοῦς διανοούμενος). Souvent ils regardent cette Intelligence discursive comme l'Âme créatrice (φυχὴ ἡ

δημιουργοῦσα), et ils croient que c'est le Démiurge dont parle Platon, parce qu'ils ignorent complètement quelle est la nature du Démiurge. En général ils altèrent entièrement l'idée de la création, ainsi que beaucoup d'autres dogmes de Platon, et ils en donnent une interprétation tout à fait vicieuse. Ils s'imaginent qu'eux seuls ont bien conçu la nature intelligible, que Platon et tant d'autres esprits divins n'y sont pas parvenus. En nommant une multitude de principes intelligibles (πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες), ils croient paraître en posséder une connaissance exacte, tandis que, en les supposant si nombreux, ils les rabaissent et les rendent semblables aux êtres inférieurs et sensibles. Il faut réduire au plus petit nombre possible les principes qui existent là-haut ; il faut reconnaître que le principe inférieur au Premier contient toutes les essences, et ne pas admettre qu'il y ait des intelligibles hors de ce principe, puisqu'il comprend tous les êtres, qu'il est l'Essence première, l'Intelligence première, et tout ce qu'il y a de beau au-dessous du Premier ; il faut enfin assigner à l'Âme le troisième rang. On doit ensuite expliquer les différences qu'il y a entre les âmes, soit par leurs divers états, soit par leur nature.

Au lieu de dénigrer des hommes divins, les Gnostiques devraient interpréter avec bienveillance les dogmes des anciens sages, leur emprunter ceux qu'ils ont raison de professer, tels que l'immortalité de l'âme, l'existence du monde intelligible, celle du Premier Dieu [du Bien], la nécessité pour l'âme de fuir le commerce du corps, et la croyance que séparer l'âme du corps c'est retourner de la génération à l'essence. S'ils empruntent ces principes à Platon pour les développer avec clarté, ils font bien. S'ils s'en écartent, ils sont libres de dire ce que bon leur semble ; mais

ce n'est pas par des injures et des sarcasmes dirigés contre les Grecs qu'ils doivent établir leur propre doctrine

dans l'esprit de leurs auditeurs : c'est en démontrant la justesse des idées qui leur appartiennent, quand ces idées diffèrent de celles des anciens, et en les exposant avec une réserve et une bienveillance vraiment philosophiques. C'est encore pour eux un devoir, quand ils combattent un système, de ne considérer que la vérité, de ne pas chercher à se faire valoir, soit en attaquant des hommes dont les dogmes sont depuis longtemps approuvés par de grands esprits, soit en prétendant leur être supérieurs : car ce que les anciens ont enseigné sur le monde intelligible sera toujours regardé comme ce qu'il y a de meilleur et de plus savant par ceux qui ne se laissent pas séduire par l'erreur qui séduit aujourd'hui tant de gens [la doctrine des Gnostiques].

Enfin, en considérant ce que les Gnostiques ont emprunté

à la doctrine des anciens, on voit qu'ils y ont fait des additions malheureuses ; que, lorsqu'ils la combattent, ils se contentent d'introduire un grand nombre de générations et de destructions (γενέσσεις καὶ φθοραὶ), de blâmer le commerce de l'âme avec le corps, de se plaindre de l'univers et de critiquer la Puissance qui le gouverne, d'identifier le Démiurge [l'Intelligence] et l'Âme universelle, et d'attribuer à cette Âme les mêmes passions qu'aux âmes individuelles.

VII. Nous avons démontré ailleurs que ce monde n'a pas commencé et ne finira pas, qu'il doit durer toujours comme les intelligibles. Nous avons démontré aussi avant ces gens que le commerce de notre âme avec le corps n'est pas avantageux pour elle. Mais juger l'Âme universelle d'après la nôtre, c'est ressembler à

un homme qui blâmerait l'ensemble d'une cité bien gouvernée, en n'y examinant que les ouvriers occupés à travailler l'argile ou l'airain.

Il est important de considérer quelles différences il y a entre l'Âme universelle et notre âme. D'abord elle ne gouverne pas le monde de la même manière [que notre âme gouverne notre corps] ; ensuite elle gouverne le monde sans lui être liée (ἐνδεδεμένη). En effet, outre les mille différences qui ont été signalées ailleurs entre l'Âme universelle et notre âme, il faut remarquer que nous avons été liés au corps quand il y avait déjà un premier lien (δεσμὸς) de formé. Dans l'Âme universelle, la Nature qui est liée au corps [du monde] lie ensemble tout ce qu'elle embrasse, mais l'Âme universelle elle-même n'est pas liée par les choses qu'elle lie. Comme elle les domine, elle est impassible à leur égard, tandis que nous-mêmes nous ne dominons pas les objets extérieurs. En outre, la partie de l'Âme universelle qui s'élève vers le monde intelligible reste pure et indépendante ; celle même qui communique la vie au corps [du monde] n'en reçoit rien. En général, ce qui est dans un autre être participe nécessairement à l'état de cet être ; mais un principe qui a sa vie propre ne saurait rien recevoir d'autrui. C'est ainsi que, lorsqu'une chose est placée dans une autre, elle ressent ce que celle-ci éprouve, mais elle n'en conserve pas moins sa vie propre si la chose dans laquelle elle est vient à périr. Par exemple, si le feu qui se trouve en toi s'éteint, le feu universel ne s'éteint pas ; si celui-ci même s'éteignait, l'Âme universelle n'en ressentirait rien, et la constitution du corps [du monde] en serait seule affectée. S'il était possible qu'il existât un monde composé seulement des trois autres éléments, cela n'importerait en rien à l'Âme universelle, parce que le monde n'a pas une constitution semblable à celle de cha-

cun des animaux qu'il contient. Là-haut, l'Âme universelle plane sur le monde en lui imposant la permanence ; ici-bas, les parties, qui s'écoulent en quelque sorte, sont maintenues à leur place par un second lien. Comme les choses célestes n'ont pas de lieu où elles puissent s'écouler [hors du monde], il n'est pas besoin de les contenir intérieurement ni de les comprimer extérieurement pour les ramener au dedans : elles subsistent dans le lieu où l'Âme universelle les a placées dès l'origine. Celles qui se meuvent naturellement modifient les êtres qui n'ont pas de mouvement naturel ; elles exécutent des révolutions bien ordonnées, parce qu'elles sont des parties de l'univers. Ici-bas il y a des êtres qui périssent parce qu'ils ne peuvent se conformer à l'ordre universel : par exemple, si une tortue se trouvait prise au milieu d'un chœur qui dansât dans un ordre parfait, elle serait foulée aux pieds parce qu'elle ne saurait se soustraire aux effets de l'ordre qui règle les pas des danseurs ; au contraire, si elle se conformait à cet ordre, elle n'éprouverait aucun mal.

VIII. Demander [comme le font les Gnostiques] pourquoi le monde a été créé, cela revient à demander pourquoi l'Âme existe et pourquoi le Démiurge a créé. Poser cette question, c'est le fait d'hommes qui d'abord veulent trouver un principe même à ce qui est éternel [au monde], puis qui pensent que le Démiurge n'est devenu la cause créatrice que par suite d'une inclination et d'un changement. Il faut donc leur enseigner, s'ils consentent à nous écouter avec bienveillance, quelle est la nature de ces principes intelligibles, pour qu'ils cessent enfin d'accuser, selon leur habitude, des êtres vénérables, et pour qu'ils leur accordent un juste respect. Personne en effet n'a le droit de blâmer la disposition du monde : elle montre la grandeur de la nature intelligible. Si le monde est arrivé à l'existence sans avoir une vie obscure, comme

les petits animaux qu'il renferme et que la fécondité de la vie universelle ne cesse d'engendrer jour et nuit, s'il a une vie continue, claire, multiple, répandue partout, et dans laquelle éclate une sagesse merveilleuse, comment ne pas reconnaître qu'il est une belle et brillante statue (ἄγαλμα) des dieux intelligibles ? Si ce monde n'est pas l'égal du modèle intelligible qu'il imite, c'est naturel ; sans cela, il ne serait pas une simple imitation. Prétendre que le monde imite mal son modèle, c'est se tromper : il n'y manque aucune des choses que pouvait renfermer une image (εἰκών) belle et naturelle : car il était nécessaire que cette image existât, sans supposer cependant ni raisonnement ni art [dans l'Âme universelle].

En effet, l'intelligible ne pouvait être le dernier degré de l'existence (ἔσχατον) ; il devait être doublement en acte : être en acte en lui-même, être en acte pour les autres êtres [exister et créer]. Il fallait qu'il y eût quelque chose après lui : car il n'y a que le plus impuissant de tous les êtres duquel il ne procède rien ; mais l'intelligible possède une puissance admirable; il devait donc créer.

S'il y a un monde possible meilleur que le monde actuel, quel est-il ? Si l'existence du monde est nécessaire et qu'il n'y ait pas d'autre monde possible meilleur que celui-ci, celui-ci offre l'image fidèle du monde intelligible. La terre est tout entière peuplée d'êtres animés et même immortels ; tout en est plein d'ici-bas jusqu'au ciel. Pourquoi les astres qui sont dans la sphère la plus élevée ou dans les sphères inférieures ne seraient-ils pas des dieux, puisqu'ils ont un mouvement régulier et qu'ils opèrent autour du monde une magnifique révolution ? Pourquoi ne posséderaient-ils pas la vertu ? Quel obstacle pourrait les empêcher de l'acquérir ? On ne trouve pas là-haut les causes qui rendent les

hommes méchants ici-bas ; on n'y trouve pas dans les corps cette mauvaise nature qui trouble et qui elle-même est troublée. Pourquoi, avec le loisir perpétuel qui est leur partage, les astres n'auraient-ils pas d'intelligence, ne connaîtraient-ils pas Dieu et tous les autres dieux intelligibles ? Comment posséderions-nous une sagesse plus grande qu'eux ? Il n'y a qu'un homme insensé qui puisse admettre de pareilles idées. Si les âmes sont descendues ici-bas parce qu'elles y ont été contraintes par l'Âme universelle, comment seraient-elles supérieures aux astres, quand elles subissent une pareille contrainte ? Car ce qu'il y a de meilleur dans les âmes, c'est la partie qui commande. Si au contraire les âmes sont venues ici-bas de leur plein gré, pourquoi alors accusez-vous cette région où vous êtes venus librement, et dont vous pouvez vous en aller si bon vous semble ? Si telle est l'organisation du monde que l'on puisse, en vivant ici-bas, acquérir la sagesse et y mener une vie semblable à celle des dieux, c'est une preuve que tout y dépend des principes intelligibles.

IX. On se plaint de la pauvreté et de l'inégale répartition des richesses entre les hommes : c'est qu'on ignore que le sage ne souhaite pas l'égalité dans de telles choses, qu'il ne croit pas que le riche ait l'avantage sur le pauvre, le prince sur le sujet. Il laisse ces opinions au vulgaire, et sait qu'il y a deux espèces de vie : celle des gens vertueux, qui s'élèvent au degré suprême [de la perfection] et au monde intelligible ; et celle des hommes vulgaires et terrestres, qui elle-même est double : car tantôt ils songent à la vertu et participent quelque peu au bien, tantôt ils ne forment qu'une foule vile, et ne sont que des machines, destinées à satisfaire les premiers besoins des gens vertueux. Si un homme commet un homicide, s'il a la faiblesse de s'abandonner aux voluptés, ne nous étonnons pas de voir tomber ainsi en faute,

non des intelligences, mais des âmes qui se conduisent comme des jeunes gens inexpérimentés. Cette vie, dit-on, est une lutte où l'on est vainqueur ou vaincu. N'est-elle pas par cela même bien ordonnée ? On te fait tort ? Que t'importe puisque tu es immortel. On te met à mort ? Tu as le sort que tu désires. Crois-tu avoir lieu de te plaindre de cette cité ? Rien ne t'oblige à y rester. Il y a d'ailleurs évidemment ici-bas des peines et des récompenses. Quel motif donc a-t-on de se plaindre d'une cité où s'exerce ainsi la justice distributive, où la vertu est honorée, où le vice reçoit le châtiment qu'il mérite ?

Non-seulement il y a ici-bas des statues des dieux, mais les dieux eux-mêmes abaissent leurs regards sur nous ; ils n'encourent de notre part aucun reproche mérité, comme on le reconnaît ; ils conduisent tout avec ordre du commencement à la fin ; ils donnent à chacun le sort qui lui convient et qui est en harmonie avec ses antécédents dans ses existences successives (κατὰ ἀμοιβὰς βίων). Tout homme qui ne le sait pas est dans l'ignorance la plus grossière des choses divines. Efforce-toi de devenir aussi bon que possible, mais ne t'imagine pas que tu en es seul capable : car alors tu ne serais plus bon. Il y a aussi d'autres hommes [que toi] qui sont bons ; il y a des démons qui sont excellents ; bien plus, il y a des dieux qui, tout en habitant cet univers, contemplent le monde intelligible, et sont encore meilleurs que les démons. Enfin, il y a au-dessus de tout l'Âme bienheureuse qui gouverne l'univers. Honore donc les dieux intelligibles, et par-dessus tout le grand roi du monde intelligible, dont nous voyons la grandeur se manifester surtout dans la multitude des dieux.

Ce n'est pas en ramenant toutes choses à l'unité, c'est en expliquant la grandeur développée par Dieu lui-même, qu'on montre la connaissance que l'on a de la puissance divine : car [Dieu manifeste sa puissance] quand, tout en restant ce qu'il est, il produit beaucoup de dieux qui dépendent de lui, qui sont de lui et par lui ; par là, ce monde tient de lui l'existence, et le contemple avec tous les dieux qui annoncent aux hommes les décrets divins et leur révèlent ce qui leur plaît. Si ces dieux ne sont pas ce qu'est Dieu, c'est là une chose conforme à la nature.

Si tu prétends mépriser ces dieux et t'estimer toi-même, dans l'idée que tu ne leur es pas inférieur, apprends d'abord que l'homme le meilleur est toujours celui qui se montre le plus modeste dans ses rapports avec tous les dieux et avec les hommes, ensuite qu'on doit ne songer à sa dignité qu'avec mesure, sans insolence, ne prétendre s'élever qu'au rang que la nature humaine peut atteindre, ne pas croire qu'il n'y a pas de place auprès de la divinité pour tous les autres hommes, ne pas rêver follement qu'on peut seul y aspirer, et priver par cela même son âme de la faculté de devenir semblable à Dieu dans la mesure où elle le peut. Or elle ne le peut qu'autant que l'intelligence la guide : vouloir s'élever au-dessus de l'intelligence, c'est tomber au-dessous. Il y a des hommes assez insensés pour croire sans réflexion des assertions de ce genre : « [Par l'initiation à la Gnose], tu seras meilleur, non-seulement que tous les hommes, mais encore que tous les dieux. » Car ces gens sont gonflés d'orgueil, et l'homme qui était auparavant modeste, simple, humble, devient plein d^arrogance quand il s'entend dire : « Tu es enfant de Dieu ; les autres hommes que tu honorais ne sont pas ses enfants, non plus que les astres dont le culte a été professé par les anciens. Toi, sans travail, tu es meilleur que le ciel lui-même. » Puis les autres

viennent applaudir à ces paroles. C'est comme si un homme qui ne saurait pas compter entendait dire, au milieu d'une foule d'hommes aussi ignorants que lui, qu'il a mille coudées et que les autres n'en ont que cinq ; il ne saurait ce que signifie le nombre de mille coudées, mais il le regarderait comme fort grand.

Les Gnostiques admettent que Dieu s'occupe des hommes. Comment donc peut-il [ainsi qu'ils le prétendent] négliger le monde qui les contient ? Est-ce parce qu'il n'a pas le loisir de le regarder ? Alors il ne doit pas regarder ce qui est au-dessous de lui [par conséquent, les hommes]. S'il regarde les hommes, pourquoi ne regarderait-il pas aussi ce qui les entoure, le monde qui les contient ? Si, pour ne pas regarder le monde, il ne regarde pas ce qui entoure les hommes, il ne doit pas regarder les hommes eux-mêmes. — Mais les hommes n'ont pas besoin qu'il regarde le monde. — Le monde a besoin que Dieu le regarde. Dieu connaît l'ordre du monde, les hommes qui s'y trouvent et la condition qu'ils y occupent. Les amis de Dieu supportent avec douceur tout ce qui résulte du cours de l'univers, quand il leur survient un accident qui en est une conséquence nécessaire. [Ils ont raison] : car il faut envisager ce qui arrive, non par rapport à soi seul, mais par rapport à l'ensemble ; honorer chacun selon son mérite ; aspirer toujours à Celui auquel aspirent tous les êtres qui en sont capables [au Bien] ; être persuadé que beaucoup d'êtres, ou plutôt, que tous les êtres y aspirent, que ceux qui l'atteignent sont heureux, que les autres obtiennent le sort qui convient à leur nature ; enfin ne pas se croire seul capable d'arriver au bonheur. Pour posséder un bien, il ne suffit pas d'affirmer qu'on le possède : il y a beaucoup d'hommes qui, sachant parfaitement qu'ils n'ont pas un bien, se vantent néanmoins de le posséder, qui

croient le posséder quand ils ne le possèdent pas, ou le posséder seuls quand ils sont les seuls qui ne le possèdent pas.

X. En examinant beaucoup d'autres assertions [des Gnostiques] ou plutôt toutes leurs assertions, on trouve surabondamment de quoi juger leur doctrine dans ses détails. Nous ne pouvons nous empêcher de rougir en voyant quelques-uns de nos amis, qui s'étaient imbus de ces opinions avant de se lier avec nous, y persévérer je ne sais comment, travailler avec ardeur à essayer de prouver qu'elles méritent pleine confiance, ou parler comme s'ils étaient persuadés qu'elles sont fondées. Nous nous adressons ici à nos amis, et non aux partisans des Gnostiques. Nous essaierions vainement de persuader à ces derniers de ne pas se laisser abuser par des hommes qui ne donnent pas de démonstrations (quelles démonstrations en effet pourraient-ils donner ?), mais qui ne font qu'en imposer par leur jactance.

Il y aurait encore un autre mode de discussion d'après lequel on pourrait écrire une réfutation de ces gens assez hardis pour railler les doctrines que des hommes divins ont professées dans les temps anciens et qui sont parfaitement conformes à la vérité. Mais nous n'emploierons point ce mode de discussion : car ceux qui comprendront bien ce que nous venons de dire pourront par là juger du reste.

Nous ne discuterons pas non plus une assertion qui surpasse toutes les autres en absurdité, si toutefois le terme d'absurdité est assez fort. La voici :

« L'Âme et une certaine Sagesse ont incliné vers les choses d'ici-bas (νεῦσαι κὰτω), soit que l'Âme ait incliné la première et de son propre mouvement, soit qu'elle y ait été entraînée par la

Sagesse, soit que les Gnostiques regardent l'Âme et la Sagesse comme une seule et même puissance. Les autres âmes sont descendues ensemble ici-bas [avec l'Âme] (συγκατεληλυθέναι), ainsi que les membres de la Sagesse (μέλη τῆς σοφίας), et sont entrées dans des corps, des corps humains probablement. Cependant l'Âme, à cause de laquelle les autres âmes sont descendues ici-bas, n'est pas descendue elle-même : elle n'a pas incliné (μὴ νεῦσαι) en quelque sorte, mais elle a seulement illuminé les ténèbres (ἐλλαμψαι τῷ σκότῳ. De cette illumination est née dans la matière une image [la Sagesse, image de l'Âme]. Ensuite une image de l'image [le Démiurge] a été formée par le moyen de la matière ou de la matérialité (δι' ὕλης ἤ ὑλότητος) ou d'un principe que les Gnostiques qualifient d'un autre nom (car ils emploient beaucoup d'autres noms qu'ils inventent pour être obscurs) ; c'est ainsi qu'ils engendrent leur Démiurge. Ils supposent aussi que ce Démiurge s'est séparé de sa mère [la Sagesse], et ils font provenir de lui le monde jusqu'aux dernières images (ἐπ' ἔσχατα τῶν εἰδώλων) . »

Écrire de pareilles choses, n'est-ce pas faire une satire amère de la puissance qui a créé le monde ?

XI. D'abord, si l'Âme n'est pas descendue, si elle s'est bornée à illuminer les ténèbres, comment aurait-on le droit de dire qu'elle a incliné ? En effet, si une espèce de lumière s'est écoulée de l'Âme, ce n'est pas une raison de dire que l'Âme a incliné, à moins d'admettre qu'il y avait une chose au-dessous d'elle [les ténèbres], qu'elle s'en est approchée par un mouvement local, et qu'arrivée près de cette chose, elle l'a illuminée. Au contraire, si elle l'a illuminée tout en restant en elle-même (ἐφ' ἑαυτῆς μένουσα ἐνέλαμψε), sans rien faire pour cela, pourquoi a-t-elle

seule illuminé cette chose [les ténèbres] ? Pourquoi les êtres plus puissants que l'Âme [les Éons supérieurs à l'Âme] n'ont-ils pas aussi illuminé les ténèbres ? Ce n'est [disent les Gnostiques] qu'après avoir conçu la Raison du monde (τῷ λογισμὸν λαβεῖν κόσμου) que l'Âme a pu illuminer les ténèbres, en vertu même de cette conception rationnelle. Mais alors, pourquoi n'a-t-elle pas fait le monde en même temps qu'elle a illuminé les ténèbres, mais a-t-elle attendu la génération des images [psychiques] ? Ensuite, comment cette Raison du monde, que les Gnostiques appellent la Terre étrangère (ἡ γῆ ἡ ξένη), et qui a été produite par les puissances supérieures, comme ils le disent, n'a-t-elle pas amené ses auteurs à incliner ? Enfin, pourquoi la matière illuminée produit-elle des images psychiques (ἡ ὕλη φωτισθεῖσα εἴδωλα φυσικὰ ποιεῖ), et non des corps ? Il ne semble pas que l'image de l'Âme [la Sagesse] ait besoin de ténèbres ou de matière. Si l'Âme crée, sa créature [la Sagesse] doit l'accompagner et lui rester attachée. D'ailleurs, qu'est-ce que cette créature ? Est-ce une essence, ou, comme les Gnostiques le disent, une Conception (ἐννόημα) ? Si c'est une essence, quelle différence y a-t-il entre elle et son principe ? Si c'est une autre espèce d'Âme, elle doit être une Âme végétative et génératrice, puisqu'elle a pour principe une Âme raisonnable. Si elle est une Âme végétative et génératrice, comment a-t-elle créé pour être honorée ? Comment a-t-elle créé par orgueil, par audace, en un mot, par imagination ? On a encore moins le droit de dire qu'elle a créé en vertu d'une conception rationnelle. En outre, quelle nécessité y avait-il que la mère du Démiurge le composât de matière et d'une image (ἐξ ὕλης καὶ εἰδώλου). Si l'on parle de Conception (ἐννόημα), qu'on explique d'abord d'où vient ce nom ; ensuite, qu'on montre comment une Conception peut constituer un être

réel, à moins qu'on ne donne à cette Conception une force créatrice ? Mais quelle force créatrice peut se trouver dans cet être imaginaire ? Les Gnostiques disent que cette Image [le Démiurge] a d'abord été produite et que d'autres images ont été produites après elle ; mais ils se permettent de le dire sans le prouver. Comment, par exemple, le feu a-t-il été produit d'abord [et les autres choses ensuite] ?

XII. Comment cette Image nouvellement formée [le Démiurge] a-t-elle entrepris de créer par le souvenir des choses qu'elle connaissait ? Car précédemment elle n'existait pas, par conséquent, ne pouvait rien connaître, non plus que la mère qu'on lui donne [la Sagesse]. N'est-il pas d'ailleurs étonnant que, quoique les Gnostiques ne soient pas descendus sur la terre comme des images d'âmes (εἴδωλα ψυχῶν), mais comme de véritables âmes (ἀηθιναὶ ψυχαὶ), cependant à peine un ou deux d'entre eux parviennent à se détacher du monde [sensible], et, en recueillant leurs souvenirs, à se rappeler quelques-unes des choses qu'ils connaissaient antérieurement, tandis que cette Image [le Démiurge], aussi bien que sa mère [la Sagesse], qui est une image matérielle (εἴδωλον ὑλικὸν), a été capable de concevoir les choses intelligibles faiblement (ἀμυδρῶς ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα), comme disent les Gnostiques, mais dès sa naissance ? Non-seulement elle a conçu les choses intelligibles et s'est formé une idée du monde sensible d'après le monde intelligible, mais encore elle a su avec quels éléments elle devait produire le monde sensible. Pourquoi a-t-elle créé d'abord le feu ? Sans doute elle a jugé qu'il fallait commencer par lui : car pourquoi n'a-t-elle pas commencé par un autre élément ? Si elle a pu produire le feu parce qu'elle en avait la conception, pourquoi, ayant la conception du monde (car elle devait commencer par concevoir le tout),

ne l'a-t-elle pas créé d'un seul coup ? En effet, cette conception du monde embrassait aussi toutes les parties. C'était plus naturel : le Démiurge ne devait pas agir comme les artisans, puisque les arts sont postérieurs à la nature et à la création du monde. Aujourd'hui même, nous ne voyons pas les natures [les raisons séminales], quand elles engendrent des individus, produire d'abord le feu, puis les autres éléments l'un après l'autre, enfin les mélanger : la configuration et l'organisation de l'animal entier sont formées d'un seul coup dans le germe que la mère porte dans son sein. Pourquoi donc, dans la création, la matière n'aurait-elle pas été organisée d'un seul coup par le type du monde (τύπῳ κόσμου), type qui devait contenir le feu, la terre et le reste ? Peut-être les Gnostiques auraient-ils conçu ainsi la création du monde, s'ils avaient eu dans leur système une Âme véritable [au lieu d'une image]. Mais leur Démiurge n'aurait pas su procéder ainsi. Cependant, concevoir la grandeur et surtout les dimensions du ciel, l'obliquité du zodiaque, le cours des astres, la forme de la terre, comprendre la raison de chacune de ces choses, ce n'est pas là l'œuvre d'une image, mais plutôt d'une puissance qui procède des meilleurs principes, comme les Gnostiques l'avouent eux-mêmes malgré eux.

En effet, si l'on examine attentivement en quoi consiste cette illumination des ténèbres, on peut les amener à reconnaître les vrais principes du monde. Pourquoi fallait-il que cette illumination des ténèbres fût produite, s'il ne fallait pas absolument qu'elle le fût ? Cette nécessité [d'une illumination des ténèbres] était ou conforme ou contraire à la nature : si elle lui était conforme, elle a dû l'être de tout temps ; si elle lui était contraire, il serait arrivé aux puissances divines quelque chose de contraire à la nature, et le mal serait antérieur à ce monde. Alors ce n'est

plus ce monde qui est la cause du mal [comme le prétendent les Gnostiques], ce sont les puissances divines : le monde n'est pas le principe du mal pour l'âme ; c'est l'âme qui est le principe du mal pour le monde. En remontant ainsi de cause en cause, la raison rapportera ce monde aux premiers principes.

Si l'on dit que la matière est aussi cause du mal, d'où provient-elle ? car les ténèbres existaient déjà, comme le disent les Gnostiques, quand l'Âme les a vues et illuminées. D'où viennent donc les ténèbres ? Si les Gnostiques répondent que c'est l'Âme elle-même qui a créé les ténèbres en inclinant, évidemment les ténèbres n'existaient pas avant que l'Âme inclinât. Les ténèbres ne sont donc pas la cause de cette inclination ; la cause en est la nature de l'Âme. On rapporte ainsi cette cause à des nécessités précédentes, par suite aux premiers principes.

XIII. Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait donc pas ce qu'il fait, ni jusqu'où va son audace. C'est que beaucoup d'hommes ignorent qu'un enchaînement étroit unit les choses du premier, du second et du troisième rang, et descend jusqu'à celles du plus bas degré. Au lieu de blâmer ce qui est inférieur aux premiers principes, il faut se soumettre avec douceur aux lois de l'univers, s'élever soi-même aux premiers principes, ne pas éprouver ces terreurs tragiques, inspirées à certaines gens par les sphères du monde qui n'exercent sur nous qu'une influence bienfaisante. Qu'ont-elles en effet de terrible ? Que redoutent en elles ces hommes étrangers à la philosophie et à toute saine instruction ? Quoique les sphères célestes aient des corps ignés, elles ne doivent nous donner aucune crainte, parce qu'elles sont parfaitement en harmonie avec l'univers et avec la terre. Il faut d'ailleurs considérer les âmes des astres auxquelles les Gnostiques se

croient eux-mêmes si supérieurs, tandis que leurs corps, qui surpassent tant les nôtres en grandeur et en beauté, concourent efficacement à produire les choses conformes à l'ordre de la nature : car ces choses ne sauraient naître s'il n'existait que les premiers principes. Enfin les astres complètent l'univers et en sont des membres importants. Si l'homme a une grande supériorité sur les animaux, quelle supériorité n'ont pas ces astres qui sont dans l'univers pour l'embellir et y faire régner l'ordre, et non pour y exercer une influence tyrannique ? Quant aux événements qu'on dit provenir des astres, ceux-ci en sont les signes plutôt que

les causes. D'ailleurs les événements qui proviennent réellement des astres diffèrent entre eux par les circonstances. Il n'est pas en effet possible que les mêmes choses arrivent à tous les hommes, séparés comme ils le sont par l'époque de leur naissance, par les lieux où ils se trouvent, par les dispositions de leurs âmes. Il n'est pas non plus raisonnable de demander que tous soient bons, ni, parce que c'est impossible, d'aller se plaindre aussitôt dans l'idée que les choses sensibles doivent être semblables aux choses intelligibles. Enfin, il ne faut pas croire que le mal soit autre chose que ce qui est moins complet par rapport à la sagesse, moins bon, en suivant toujours une gradation décroissante : par exemple, il ne faut pas appeler mauvaise la nature [la puissance végétative et génératrice], parce qu'elle n'est pas la sensibilité ; ni la sensibilité, parce qu'elle n'est pas la raison. Sinon, l'on sera conduit à admettre qu'il y a du mal même dans le monde intelligible : en effet, l'Âme est inférieure à l'Intelligence, et l'Intelligence l'est elle-même à l'Un.

XIV. Une autre erreur des Gnostiques, c'est d'enseigner que les êtres intelligibles ne sont pas en dehors de toute atteinte.

Quand les Gnostiques prononcent des paroles magiques (ἐπαοιδαὶ), et qu'ils les adressent à ces êtres, non-seulement à l'Âme, mais encore aux principes qui lui sont supérieurs, que veulent-ils faire ? les enchanter (γοητεῖαι), les charmer (θέλξεις), les toucher (πείσεις), répondront-ils. Ils croient donc que les êtres divins nous prêtent l'oreille, et qu'ils obéissent à celui qui sait habilement prononcer ces chants (μέλη), ces cris (ἤχοι), ces aspirations (προσπνεύσεις), ces sifflements (σιγμοὶ τῆς φωνῆς), tous ces sons auxquels ils attribuent une puissance magique. Si ce n'est pas là leur pensée, s'ils prétendent seulement exprimer par des sons des choses qui ne tombent pas sous les sens, alors, en voulant rendre leur art plus respectable, ils lui ôtent eux-mêmes, sans y prendre garde, tout titre à notre respect.

Ils se glorifient encore de chasser les maladies. Si c'était par la tempérance, par une vie bien réglée, comme les philosophes, ils auraient une prétention raisonnable. Mais ils affirment que les maladies sont des démons (δαιμόνια), qu'ils peuvent les chasser par leurs paroles, et ils s'en vantent afin de passer pour des hommes vénérables auprès du vulgaire, toujours porté à admirer la puissance de la magie. Ils ne sauraient persuader à des hommes raisonnables que nos maladies n'ont pas des causes appréciables, comme la fatigue, la plénitude, la vacuité, la corruption, en un mot une altération qui a un principe intérieur ou extérieur. On le voit par la nature même des remèdes : souvent on chasse la maladie en dégageant les intestins, ou en donnant une potion ; souvent aussi on a recours à la diète et à une saignée. Est-ce parce que le démon a faim, ou que la potion le fait dépérir ? Quand une personne est guérie immédiatement, le démon reste ou sort. S'il reste, comment sa présence n'empêche-t-elle pas la guérison ? S'il sort,

pourquoi ? Que lui est-il arrivé ? Est-ce qu'il était nourri par la maladie ? En ce cas, la maladie était autre chose que le démon. S'il entre sans qu'il y ait de cause de maladie, pourquoi celui dans le corps duquel il entre n'est-il pas toujours malade ? S'il entre dans un corps quand il y a déjà une cause naturelle de maladie, en quoi contribue-t-il à cette maladie ? Cette cause suffit pour produire la fièvre. Il est ridicule d'admettre que la maladie ait une cause, et que, dès que cette cause agit, il y ait un démon tout prêt à venir la seconder.

On doit maintenant voir clairement quelle est la nature des assertions que débitent les Gnostiques et dans quel but ils les soutiennent. C'est pour faire connaître leurs prétentions que nous avons mentionné ce qu'ils disent des démons. Je vous laisse à critiquer vous-mêmes les autres opinions des Gnostiques en lisant leurs livres. Rappelez-vous toujours que notre système de philosophie comprend, outre les autres biens, la simplicité des mœurs, la pureté de l'intelligence, et qu'il recommande, au lieu d'une vaine jactance, le soin de sa dignité, une confiance en soi-même pleine de raison, de prudence, de retenue, de circonspection. Je vous laisse à comparer le reste [de la doctrine des Gnostiques] avec notre philosophie. Pour nous, comme tout ce qui est professé par les Gnostiques est fort différent [de ce que nous enseignons], nous ne saurions tirer aucun profit de cette comparaison ; or c'est pour ce motif seul que nous pourrions nous occuper d'eux.

XV. Remarquons surtout quel effet produisent dans l'âme de leurs auditeurs les discours de ces hommes qui leur enseignent à mépriser le monde et ce qu'il contient.

Il y a deux doctrines principales sur la destinée de l'homme : l'une nous assigne pour fin les plaisirs du corps ; l'autre, l'honnêteté et la vertu, dont l'amour vient de Dieu et conduit à Dieu, comme nous le démontrons ailleurs. Épicure, qui nie la Providence divine, nous conseille de rechercher la seule chose qui reste, les jouissances de la volupté. Eh bien ! les Gnostiques ont une doctrine plus pernicieuse encore : ils blâment la manière dont s'exerce la puissance de la Providence et ils accusent la Providence elle-même ; ils refusent tout respect aux lois établies ici-bas et à la vertu

qui a été honorée par tous les siècles ; pour ne laisser subsister aucune honnêteté, ils détruisent la tempérance en la raillant, ils attaquent la justice soit naturelle, soit acquise par la raison ou par l'exercice ; en un mot, ils anéantissent tout ce qui peut conduire à la vertu. Il ne reste donc qu'à rechercher la volupté, qu'à professer l'égoïsme, qu'à renoncer à toute société avec les hommes, qu'à songer uniquement à son intérêt personnel, à moins qu'on n'ait un naturel assez bon par soi-même pour résister à leurs pernicieuses leçons. Ils n'estiment rien de ce que nous regardons comme bon, et ils recherchent toute autre chose.

Cependant, ceux qui connaissent la divinité devraient s'y attacher même ici-bas, et, s'attachant aux premiers principes, corriger les choses de la terre en y appliquant leur nature divine : car c'est à la nature qui dédaigne la volupté corporelle qu'il appartient de comprendre en quoi consiste l'honnêteté ; quiconque n'a point de vertu ne saurait s'élever aux choses intelligibles. Ce qui prouve la justesse de nos critiques, c'est que les Gnostiques ne parlent pas de la vertu, ne s'en occupent jamais, n'en donnent aucune définition, n'en déterminent pas les espèces, ne rapportent

rien de tant de belles discussions que les anciens nous ont laissées sur ce sujet ; ne disent pas comment on peut acquérir ni conserver les qualités morales, comment on doit cultiver et purifier l'âme. Leur précepte : « Contemple Dieu, » est inutile si l'on n'enseigne aussi comment on doit contempler Dieu. Qu'est-ce qui empêche, pourrait-on dire aux Gnostiques, de contempler Dieu, sans pour cela s'abstenir d'aucune volupté, sans réprimer sa colère ? Qu'est-ce qui empêche de répéter le nom de Dieu, tout en se laissant dominer par ses passions et en ne faisant rien pour les réprimer ? La vertu, portée à sa perfection, établie solidement dans l'âme par la sagesse, voilà ce qui nous montre Dieu. Sans la véritable vertu, Dieu n'est qu'un mot.

XVI. Qu'on ne croie pas que l'on devienne un homme de bien parce qu'on méprise les dieux, le monde et toutes les beautés qui s'y trouvent. Mépriser les dieux est le principal caractère du méchant ; nul n'est complètement pervers que lorsqu'il méprise les dieux ; ne fût-on pas d'ailleurs entièrement pervers, il suffit de ce vice pour le devenir. Le respect que les Gnostiques prétendent professer pour les dieux intelligibles n'est qu'une inconséquence. Quand on aime un être, on aime tout ce qui s'y rattache ; on étend aux enfants l'affection qu'on a pour le Père. Or toute âme est fille du Père céleste. Les âmes qui président aux astres sont intellectuelles, bonnes et plus rapprochées de Dieu que les nôtres. Comment ce monde sensible, avec les dieux qu'il contient, pourrait-il être séparé du monde intelligible ? Nous avons déjà montré plus haut l'impossibilité d'une telle séparation. Maintenant, nous affirmons que quand on méprise des êtres placés si près de ceux qui tiennent le premier rang, c'est qu'on ne connaît ceux-ci que de nom.

Comment peut-il être pieux de prétendre que la Providence divine ne s'étend pas aux choses sensibles ou du moins ne s'occupe pas de quelques-unes d'entre elles ? Comment une pareille assertion ne serait-elle pas une inconséquence ? Les Gnostiques prétendent que la Providence divine ne s'occupe que d'eux-mêmes. Est-ce pendant qu'ils vivaient là-haut, ou seulement depuis qu'ils vivent ici-bas ? Dans le premier cas, pourquoi sont-ils descendus sur la terre ? Dans le second, pourquoi y restent-ils ? Pourquoi d'ailleurs Dieu ne serait-il pas aussi présent ici-bas ? Comment sans cela peut-il savoir que les Gnostiques, qui sont ici-bas, ne l'ont pas oublié et ne sont pas devenus pervers ? S'il connaît ceux qui ne sont pas devenus pervers, il connaît aussi ceux qui le sont devenus, afin de les distinguer des autres. Il faut donc qu'il soit présent à tous les hommes et au monde entier, de quelle façon que ce soit. Ainsi le monde participera de Dieu. Si Dieu privait le monde de sa présence, il vous en priverait aussi, et vous ne pourriez rien dire ni de lui ni des êtres qui sont au-dessous de lui. Que Dieu vous protége par sa Providence ou par son aide [sa grâce], quelque nom que vous lui donniez, le monde certainement tient de lui l'existence ; il n'en a jamais été, il n'en sera jamais abandonné. Le monde a plus le droit que les individus d'occuper la Providence, de participer aux perfections divines. Cela est vrai surtout pour l'Âme universelle, comme le prouvent l'existence et la sage disposition du monde. Qui de ces hommes si orgueilleux est aussi bien ordonné, aussi sage que l'univers, et pourrait même se comparer avec lui sans ridicule, sans absurdité ? Une pareille comparaison est une impiété quand on ne la fait pas seulement pour le besoin de la discussion. Douter de pareilles vérités est le propre d'un homme aveugle et insensé, qui n'a ni expérience ni raison, et qui est si éloigné de connaître

le monde intelligible qu'il ne connaît même pas le monde sensible. Quel est le musicien qui, après avoir saisi l'harmonie intelligible, entendra sans émotion celle des sons sensibles ? Quel est l'homme qui, sachant la géométrie et l'arithmétique, n'aimera à reconnaître de la symétrie, de l'ordre, de la proportion, dans les objets qui frappent ses regards ? C'est que, tout en ayant sous les yeux les mêmes objets

que le vulgaire, les connaisseurs y voient autre chose, quand ils regardent, par exemple, des peintures avec un œil exercé. Mais en reconnaissant dans les choses sensibles une image des essences intelligibles, ils en sont frappés et ils se rappellent la véritable beauté : de là naît l'amour. Quand on voit briller dans un visage une éclatante image de la beauté, on s'élève à l'intelligible. Il faut avoir un esprit pesant, insensible, pour contempler toutes les beautés du monde visible, cette harmonie, cet ordre imposant, ce grand spectacle qu'offrent les astres malgré leur éloignement, sans être frappé d'enthousiasme par leur vue, sans admirer leur éclat et leur magnificence. Si l'on n'éprouve pas ces sentiments, c'est qu'on n'a pas bien considéré les choses sensibles et que l'on connaît encore moins le monde intelligible.

XVII. Les Gnostiques diront peut-être que s'ils haïssent le corps, c'est parce que Platon s'en plaint beaucoup, l'accuse d'être un obstacle pour l'âme, dit qu'il lui est bien inférieur. Ils devraient alors, faisant par la pensée abstraction du corps du monde, considérer le reste, c'est-à-dire la sphère intelligible qui contient en soi la forme du monde, puis les âmes incorporelles qui, dans un ordre parfait, communiquent la grandeur à la matière en l'étendant d'après un modèle intelligible, pour que ce qui est engendré égale autant que possible par sa grandeur la nature

indivisible de son modèle : car à la grandeur de la puissance intelligible correspond ici-bas la grandeur de la masse sensible. Que les Gnostiques considèrent donc la sphère céleste, soit qu'ils la conçoivent comme mise en mouvement par la puissance divine qui en contient le principe, le milieu et la fin, soit même qu'ils se l'imaginent comme immobile et n'exerçant encore son action sur aucune des choses qu'elle gouverne par sa révolution ; ils arriveront des deux façons à se faire une idée juste de l'Âme qui préside à cet univers. Qu'ils conçoivent ensuite cette Âme unie à un corps, tout en restant impassible, et communiquant à ce corps, autant que celui-ci est capable d'y participer, quelques-unes de ses perfections (car la divinité ne saurait être envieuse), ils se formeront une idée juste du monde : ils comprendront combien est grande la puissance de l'âme, puisqu'elle fait participer à la beauté, autant qu'il en est capable, le corps qui n'a aucune beauté par sa nature, mais qui [embelli par l'Âme] ravit les âmes divines.

Les Gnostiques prétendent-ils rester insensibles à la beauté du monde et ne faire aucune différence entre les corps qui sont beaux et ceux qui sont laids ? Alors ils ne doivent pas distinguer le bon goût du mauvais, ni reconnaître de la beauté dans les sciences, dans la contemplation, dans Dieu même : car ce n'est que par leur participation aux premiers principes que les êtres sensibles sont beaux. S'ils ne sont pas beaux, les premiers principes ne sauraient non plus l'être ; par conséquent les êtres sensibles sont beaux, tout en l'étant moins que les êtres intelligibles. Le mépris que les Gnostiques professent pour la beauté sensible est louable, s'il ne se rapporte qu'à celle des femmes et des jeunes garçons, et s'il n'a d'autre but que de conduire à la chasteté. Mais, sachez-le bien, ils ne se glorifient pas de mépriser ce qui est laid ;

ils se glorifient de mépriser ce qu'ils avaient d'abord reconnu et aimé comme beau.

Remarquez en outre que l'on ne trouve pas la même beauté dans les parties que dans le tout, dans les individus que dans l'univers, qu'il y a dans les choses sensibles et dans les individus, dans les démons, par exemple, des beautés assez grandes pour nous faire admirer leur créateur, et nous prouver que ce sont bien ses œuvres. Par là nous pouvons arriver à concevoir l'ineffable beauté de l'Âme

universelle, si nous ne nous attachons pas aux êtres sensibles, et si, sans toutefois les mépriser, nous savons nous élever aux êtres intelligibles. Si l'intérieur d'un être sensible est beau, jugeons qu'il est en harmonie avec la beauté de son extérieur ; s'il est laid, croyons qu'il est inférieur à son principe. Mais il est impossible qu'un être soit réellement beau à l'extérieur, et laid à l'intérieur : car l'extérieur n'est beau que parce qu'il est dominé par l'intérieur [par l'âme qui donne la forme]. Ceux qu'on appelle beaux, et qui sont laids intérieurement, n'ont au dehors qu'une beauté mensongère. Si l'on prétend qu'il y a des hommes qui possèdent un beau corps avec une âme laide, j'affirme qu'on n'en a pas vu et qu'on s'est trompé en les croyant beaux, ou que, si l'on a vu de pareils hommes, leur laideur intérieure était accidentelle et qu'ils avaient une âme naturellement belle : car nous rencontrons ici-bas de grands obstacles qui nous empêchent d'arriver à notre fin. Mais, pour l'univers, peut-il y avoir un obstacle qui l'empêche de posséder la beauté intérieure comme il possède la beauté extérieure ? Les êtres auxquels la nature n'a pas dès le commencement donné la perfection peuvent bien ne pas atteindre leur fin et par conséquent se pervertir ; mais l'univers n'a jamais été en-

fant ni imparfait ; il ne s'est pas développé, il n'a reçu aucun accroissement corporel. D'où aurait-il reçu en effet un tel accroissement puisqu'il possédait tout ? On ne peut pas non plus admettre que son Âme ait acquis quelque chose avec le temps. Mais l'accordât-on aux Gnostiques, on ne saurait en conclure qu'il y ait là du mal.

XVIII. Mais, diront-ils peut-être, notre doctrine inspire de l'éloignement et de la haine pour le corps, tandis que la vôtre y attache l'âme. — C'est comme si deux hôtes habitaient ensemble une belle maison, que l'un en blâmât la disposition et l'architecte et y restât cependant, tandis que l'autre, au lieu de blâmer l'architecte, louerait son habileté, et attendrait le temps où il doit quitter cette maison, parce qu'il n'en aura plus besoin : le premier se croirait plus sage et mieux préparé à partir parce qu'il aurait appris à répéter que les murs sont composés de pierres et de poutres, objets inertes, que cette maison est loin de répondre à l'idée de la maison intelligible ; ne sachant pas que toute la différence qu'il y a entre lui et son compagnon, c'est que lui, il ne fiait pas supporter des choses nécessaires, et que son compagnon [qui ne blâme pas cette maison] saura s'en éloigner sans regret parce qu'il n'aime qu'avec modération la beauté des édifices de pierre. Il faut bien, tant que nous avons un corps, demeurer dans ces maisons construites par l'Âme du monde, notre sœur bienveillante, qui a la puissance de faire de si grandes choses sans travail.

Les Gnostiques ne dédaignent pas d'appeler frères les plus pervers des hommes, et ils refusent ce nom au soleil, aux autres dieux du ciel, à l'Âme du monde même, insensés qu'ils sont ! Sans doute, pour nous unir ainsi aux astres par les liens de la pa-

renté, il faut que nous ne soyons plus pervers, que nous soyons devenus bons, qu'au lieu d'être des corps, nous soyons des âmes dans des corps, et que,

autant que possible, nous habitions ces corps de la même manière que l'Âme universelle habite le corps de l'univers. Pour cela, il faut être ferme, ne pas se laisser charmer par les plaisirs de l'ouïe ni par ceux de la vue, n'être troublé par aucun revers. L'Âme du monde n'est troublée par rien, parce qu'elle est en dehors de toute atteinte. Mais nous, qui sommes ici-bas exposés aux coups de la fortune, repoussons-les par notre vertu, affaiblissons les uns, rendons les autres impuissants par notre constance et par notre grandeur d'âme. Quand nous nous serons ainsi rapprochés de cette puissance qui est en dehors de toute atteinte, de l'Âme de l'univers et des âmes des astres, nous tâcherons d'en être l'image et de pousser même cette ressemblance jusqu'à l'identité. Alors, bien disposés par la nature et par l'exercice, nous contemplerons ce que ces âmes contemplent dès le commencement. S'il est des hommes qui se vantent d'avoir le privilége de contempler seuls le monde intelligible, il ne s'ensuit pas qu'ils contemplent réellement ce monde plus que les autres hommes.

C'est tout aussi vainement qu'ils se glorifient de devoir quitter leurs corps quand ils auront cessé de vivre, tandis que les dieux ne le peuvent pas parce qu'ils remplissent toujours la même fonction dans le ciel. Ils ne parlent ainsi que parce qu'ils ignorent ce que c'est qu'être hors du corps, et de quelle manière l'Âme universelle gouverne tout entière ce qui est inanimé.

Oui, nous pouvons ne pas aimer le corps, devenir purs, mépriser la mort, connaître et rechercher les choses supérieures à

celles d'ici-bas ; mais ne portons pas envie pour cela aux autres hommes qui sont capables de poursuivre le même but et qui le poursuivent constamment ; ne les accusons pas d'en être incapables. Ne tombons pas dans la même erreur que ceux qui nient le mouvement des astres, parce que les sens les leur font voir immobiles : ne faisons pas comme les Gnostiques qui croient que l'âme des astres ne voit pas ce qui est extérieur parce qu'ils ne voient pas eux-mêmes cette âme apparaître extérieurement.

Pour les autres Remarques générales et pour tous les éclaircissements que leur étendue ne nous a pas permis de placer au bas des pages, Voy. la Note sur ce livre à la fin du volume.

En disant que la nature du Bien ne contient rien en soi (au lieu de dire, comme saint Augustin, que la nature divine n'est autre chose que ce qu'elle a), Plotin paraît s'être inspiré des idées orientales, telles qu'elles sont formulées dans la Kabbale et dans les écrits de Philon. Ainsi le livre kabbalistique appelé le Zohar (Livre de la Lumière) assigne les mêmes caractères que Plotin à la Cause suprême, à l'En-Soph (l'Infini), qu'il déclare ineffable et inconnu, et qu'il place bien au-dessus de toutes les Séphiroth (hypostases divines), même de celle qui exprime l'Être à son plus haut degré d'abstraction : « Il est l'Ancien des Anciens, le Mystère des Mystères, l'Inconnu des Inconnus… Il faut le concevoir au-dessus de toutes les créatures et de tous les attributs. Or, quand on a ôté ces choses, quand on n'a laissé ni attribut, ni image, ni figure, ce qui reste est comme une mer : car les eaux de la mer sont par elles-mêmes sans limite et sans forme… De là vient le nom d'Infini, En-Soph, pour désigner la Cause des causes : car elle n'a, dans cet état, ni forme, ni figure ; il n'existe alors aucun moyen de la comprendre, aucune manière de la

connaître ; c'est en ce sens qu'il a été dit (Ecclésiaste, III, 2) : Ne médite pas sur une chose qui est trop au-dessus de toi. » (M. Franck, La Kabbale, p. 170, 173.) Philon a dit de même : « Dieu est supérieur à la science, à la vertu, même au beau et au bien… L'unité même n'est qu'une Image de la Cause première… Il faut, dépouillant l'Être suprême de tout attribut, ne concevoir en lui que l'existence et ne lui prêter aucune forme ; il est incompréhensible, ineffable et sans nom. » (De mundi opificio, XI ; Quod Deus sit immutabilis, X.) Les Gnostiques ont emprunté beaucoup de leurs idées à la Kabbale ou aux écrits de Philon. Ainsi Valentin, dont Plotin paraît discuter particulièrement ici le système, place au sommet de toutes choses l'Être infini, incompréhensible, ineffable, qu'il appelle Ampsiu (Substance) ou Bythos (Abîme), et dont il fait sortir par couples les Éons qui constituent le plérôme. Voyez à ce sujet l'extrait de saint Irénée que nous donnons dans la Note sur ce livre, à la fin du volume.

Leibnitz dit aussi, dans sa Théodicée (I, 91) : « Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du Père des lumières ; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent : car Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu ; il fallait donc qu'il y eût différents degrés dans la perfection, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte. » Voy. aussi plus haut, p. 129.

Sommaires de la troisième Ennéade

TROISIÈME ENNÉADE.

Porphyre a rassemblé dans la III Ennéade, ainsi qu'il le dit dans la Vie de Plotin (§ 24, t. I, p. 30), les livres qui se rapportent à la théorie du Monde, considéré surtout au point de vue théologique et métaphysique.

LIVRE PREMIER.

DU DESTIN.

(I-II) Les essences premières n'ont point de cause parce qu'elles existent toujours. Les essences qui dépendent des essences premières tiennent d'elles aussi l'existence. Quant aux choses qui deviennent, elles ont toutes une cause. Seulement les philosophes en expliquent la production de diverses manières. Les uns rapportent tout aux atomes ou aux éléments, d'autres au Destin, qu'ils définissent de différentes façons, d'autres encore aux astres.

(III) La doctrine des atomes ne peut rendre compte des faits qui se produisent dans le monde, parce qu'elle suppose que tout arrive par hasard. La doctrine des éléments soulève les mêmes objections.

(IV) On ne peut admettre (comme Héraclite) qu'une cause, appelée Destin, agisse seule dans l'univers : car un pareil système détruirait l'enchaînement des effets et des causes, puisqu'il n'existerait dès lors qu'un seul être, qui agirait dans tous les autres êtres.

(V-VI) Il ne convient pas davantage de rapporter tout ce qui arrive à l'action des astres, comme le font les astrologues. Sans doute les astres exercent une influence physique sur notre corps, mais ils ne peuvent rien sur notre âme. Nous devons d'ailleurs à nos parents beaucoup de nos qualités corporelles. Les astres ne sont donc pas les auteurs des événements ; ils n'en sont que les signes en vertu des lois de l'analogie.

(VII) La doctrine (stoïcienne) que toutes choses dérivent l'une de l'autre par un enchaînement fatal détruit la liberté humaine, parce que, dans ce cas, toutes nos déterminations sont des impulsions que nous recevons du Destin.

(VIII-X) Pour sauver la liberté de l'homme sans détruire l'enchaînement et l'ordre des faits dans l'univers, il faut admettre deux espèces de causes : d'abord l'âme humaine, puis les causes secondes qui dépendent de l'Âme universelle. Quand l'âme humaine se détermine à un acte par l'influence que les choses extérieures exercent sur elle, elle n'est point libre. Ses actes ne sont vraiment indépendants que quand elle obéit à la raison pure et impassible, qu'elle n'est point égarée par l'ignorance ni dominée par la passion.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA PROVIDENCE, I.

(I-II) Il ne suffit pas d'admettre que le monde doit son existence à une cause intelligente ; il faut encore montrer comment les maux que nous voyons se concilient avec la sagesse de la Providence.

Le monde a pour cause, non une Providence particulière, semblable à la réflexion de l'artiste qui délibère avant d'exécuter son œuvre, mais une Providence universelle, savoir l'Intelligence, principe, archétype et paradigme de tout ce qui existe. D'abord, l'Intelligence constitue elle-même le monde intelligible, unité vivante et intelligente, permanente et immuable, type de la perfection et de la béatitude. Ensuite, en vertu d'une nécessité inhérente à son essence, elle engendre le monde sensible, qui est le théâtre de la pluralité, de la division, de la lutte des contraires, parce qu'il est un mélange de la matière et de la raison. L'harmonie qu'on y découvre lui est donnée par l'Âme universelle qui le gouverne.

(III) Quoique le monde sensible soit bien inférieur au monde intelligible, il est cependant le plus beau et le meilleur des mondes possibles où la matière entre comme élément : il procède nécessairement d'une cause excellente et divine ; il est achevé, complet, harmonieux dans son ensemble et ses détails ; enfin, il est bon, preuve que tout y aspire au Bien et y représente l'Intelligence selon son pouvoir.

(IV-V) Les parties du monde se transforment, mais ne périssent pas. Les âmes animent tour à tour des corps différents : de là naît la lutte des natures opposées, la mort, la transgression de la loi suprême. Les âmes qui écoutent les appétits du corps en sont justement punies ; elles n'ont pas le droit de réclamer la félicité divine lorsqu'elles ne se sont pas élevées elles–mêmes à un état divin. Quant à la pauvreté, aux maladies et aux autres souffrances, elles sont indifférentes aux hommes vertueux et utiles aux méchants ; elles rentrent dans l'ordre de l'univers, parce qu'elles nous forcent à lutter contre les obstacles, à distinguer le

bien du mal. Ainsi, les maux qui sont inévitables dans la constitution de l'univers, puisque celui-ci doit être moins parfait que sa cause, ont cependant de bons résultats et se concilient parfaitement avec l'existence de la Providence : car le mal n'est qu'un défaut de bien.

(VI-VII) On demande comment il se fait que les hommes vicieux obtiennent si souvent tous les avantages auxquels on attache tant de prix, richesses, honneurs, beauté, etc., et que les hommes vertueux aient une condition contraire. — Pour répondre à cette objection et à toutes celles qu'on peut élever contre la Providence, il faut remarquer en général que les choses sensibles ne sauraient atteindre à la perfection des choses intelligibles, et en particulier que Dieu n'est point responsable des actes volontaires et libres des âmes. D'ailleurs, l'homme n'occupe dans l'univers qu'un rang intermédiaire entre Dieu et la brute.

(VIII-IX) Pour obtenir les avantages auxquels on attache du prix, il faut faire les actes de l'accomplissement desquels dépend leur possession. On ne peut raisonnablement demander à la Providence de venir à chaque instant suspendre les lois de la nature et en interrompre le cours, par son intervention. En effet, l'action de la Providence ne doit pas anéantir la liberté de l'homme : son rôle est d'assurer à chacun, soit ici-bas, soit après la mort, la récompense ou la punition qu'il a méritée par sa conduite. Elle rappelle d'ailleurs toujours l'homme à la raison et à la vertu par les moyens dont elle dispose.

(X) Les méchants sont pleinement responsables de leurs actions parce que ce sont eux qui les font. Leur méchanceté même leur est imputable, parce que c'est une disposition conforme à leur volonté.

(XI-XII) La Raison de l'univers n'a pas dû donner à tout une perfection uniforme, parce que les inégalités mêmes et les différences des êtres contribuent à la beauté de l'univers, que chacun d'eux pris séparément a ses différences propres qui constituent son individualité, et que tous pris ensemble réalisent toutes les essences contenues dans le monde intelligible.

(XIII-XIV) Pour juger le monde sensible, il ne suffit pas de considérer l'état présent des choses ; il faut encore embrasser toute la série des faits passés et futurs où s'exerce la justice distributive de Dieu. On découvre alors un ordre admirable. Si chaque individu, considéré isolément, laisse à désirer, c'est parce qu'il ne peut réunir en lui seul toutes les perfections de son espèce.

(XV) Quant aux objections particulières que soulève le spectacle du monde, on peut répondre que la destruction des animaux les uns par les autres est une des conditions de la vie universelle, que la guerre n'est qu'un jeu puisqu'elle n'anéantit pas l'âme, etc. En général, toutes les choses qui sont pénibles pour la partie animale de notre être constituent des incidents variés du drame immense dont la terre est le théâtre.

(XVI) Si l'on remonte aux principes, on voit que la Raison du monde procède de l'Âme universelle et de l'Intelligence divine. C'est un acte, une vie, dont l'unité consiste dans une harmonie formée par mille sons divers. La pluralité et l'opposition des contraires sont nécessaires dans le monde sensible parce qu'il est un tout, et que la totalité implique à la fois unité et variété.

(XVII-XVIII) La Providence accorde à chacun le rôle qu'il est le plus propre à remplir par ses dispositions naturelles, ses mérites et ses défauts, et, tout en donnant à l'univers sa perfection,

exerce en même temps sa justice distributive. Ainsi, c'est des différences intrinsèques des âmes que naissent les inégalités des conditions. Quant aux inégalités des âmes, elles tiennent à ce que celles-ci occupent le premier, le deuxième ou le troisième rang dans le drame de la vie, où la nature, prévoyant le rôle que jouerait chaque acteur, lui a

donné dans son plan une place convenable à ses dispositions. Ainsi, le bien qui est réalisé ici-bas vient de la Providence, le mal qu'on y rencontre tient aux écarts de la liberté humaine.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA PROVIDENCE, II.

(I-II) La Raison de l'univers contient en soi toutes les raisons séminales particulières ; chacune de celles-ci contient à son tour toutes les actions qu'elle doit produire : car toute raison renferme la pluralité dans l'unité. L'harmonie des raisons particulières dans leur développement constitue l'unité du plan de l'univers. Tout ce qui arrive ici-bas découle directement ou indirectement de l'ordre établi par l'Âme universelle.

(III) Les actes de l'homme, quoiqu'il soit libre, sont compris dans le plan de l'univers, parce que la Providence a tenu compte de notre liberté. Notre imperfection morale n'est imputable qu'à nous seuls. Les infériorités relatives sont la conséquence de la pluralité des êtres.

(IV-V) Il y a deux règnes, celui de la Providence et celui du Destin. Il y a aussi deux vies pour l'homme : dans l'une, il exerce la raison et l'intelligence ; dans l'autre, l'imagination et les sens ; dans la première, il est libre ; dans la seconde, il est soumis à la

fatalité. Il dépend toujours de lui de mener l'une ou l'autre de ces deux espèces de vie. Il est donc juste qu'il subisse les conséquences de ses actions, qu'il soit récompensé ou puni par la Providence, selon qu'il se conforme à ses lois ou qu'il les viole.

(VI) C'est en vertu de l'enchaînement des faits que les astrologues et les devins peuvent prédire les événements futurs. Toute divination est fondée sur les lois de l'analogie qui règne dans l'univers.

(VII) En résumé, sans inégalités, il n'y aurait pas de Providence : car celle-ci, étant le principe suprême dont tout dépend, ressemble à un arbre immense dont toutes les parties constitueraient autant d'êtres différents et cependant unis entre eux.

LIVRE QUATRIÈME.

DU DÉMON QUI EST PROPRE À CHACUN DE NOUS.

(I-II) Pour préparer la solution de la question qui fait l'objet de ce livre, Plotin débute par quelques considérations sur la différence qui existe entre la manière dont l'Âme universelle exerce ses puissances et celle dont l'âme humaine développe les siennes.

L'Âme universelle engendre la Puissance sensitive et la Nature ou Puissance végétative, par laquelle elle communique la vie aux animaux et aux plantes. La Nature, à son tour, engendre la Matière, qui, étant absolument indéterminée, ne devient parfaite qu'en recevant la forme avec laquelle elle constitue le corps. C'est par la Puissance sensitive et la Nature que l'Âme Universelle prend soin, comme le dit Platon, de tout ce qui est inanimé.

Tandis que l'Âme universelle, par ses puissances inférieures, communique la vie au corps du monde sans incliner vers lui, l'âme humaine, au contraire, s'élève ou s'abaisse selon que, dans ses existences successives, elle exerce principalement sa raison, sa sensibilité ou sa puissance végétative : par là, elle reste dans le rang qui est assigné à l'homme, ou bien elle s'abaisse à la condition soit de la brute, soit du végétal.

(III-IV) Notre Démon est la puissance immédiatement supérieure à celle qui agit principalement en nous ; selon que nous vivons soit de la vie sensitive, soit de la vie rationnelle, soit de la vie intellectuelle, nous avons pour démon soit la Raison, soit l'Intelligence, soit le Bien. Nous choisissons donc notre démon, puisqu'il dépend de nous d'exercer principalement telle faculté à laquelle préside tel démon. Il dépend également de l'âme d'incliner vers le corps ou d'élever avec elle-même au monde intelligible sa puissance végétative.

(V) L'âme est toujours libre, parce que le caractère qu'elle a dépend uniquement de son choix et que les choses extérieures ne sauraient le changer. Elle n'est pas non plus contrainte par son démon, parce qu'elle en change en changeant de genre de vie.

(VI) Les âmes qui se sont élevées là-haut résident dans le monde sensible ou en dehors du monde sensible. Dans le premier cas, elles habitent dans l'astre qui est en harmonie avec la puissance qu'elles ont développée. Dans le second cas, elles demeurent dans le monde intelligible et y ramènent avec elle leur puissance végétative ; elles sont alors indépendantes du Destin, à l'influence duquel elles ne sont soumises que lorsqu'elles descendent ici-bas.

LIVRE CINQUIÈME.

DE L'AMOUR.

(I) L'amour considéré comme passion de l'âme humaine est le désir de s'unir à un bel objet. On souhaite tantôt posséder la beauté pour elle-même, tantôt y joindre le plaisir de perpétuer l'espèce en produisant dans le monde sensible une image temporaire des essences éternelles du monde intelligible.

(II) L'amour considéré comme dieu est l'hypostase (l'acte substantiel) de Vénus Uranie, c'est-à-dire de l'Âme céleste. Il est et l'œil par lequel elle contemple Cronos (qui représente l'Intelligence divine), et la vision même qui en naît.

(III-IV) L'amour considéré comme démon est fils de Vénus populaire, c'est-à-dire de l'Âme intérieure, engagée dans le monde ; il préside avec elle aux mariages. Il est le désir de l'intelligible et il élève avec lui les âmes auxquelles il est uni. En effet, comme l'Âme universelle, chaque âme particulière renferme en elle un amour inhérent à son essence : cet amour est un démon, si l'âme à laquelle il appartient est mêlée à la matière ; c'est un dieu, si l'âme à laquelle il appartient est pure.

(V) On ne peut admettre que l'Amour soit le monde [comme l'avance Plutarque de Chéronée] : les attributs que Platon lui prête dans le Banquet n'auraient aucun sens raisonnable dans cette hypothèse.

(VI) Les amours et les démons ont une origine commune. Ils occupent un rang intermédiaire entre les dieux et les hommes. Cependant, parmi les démons, ceux-là seuls sont des amours qui doivent leur existence au désir que l'âme humaine a du Bien. Les

autres démons sont engendrés par les diverses puissances de l'Âme universelle pour l'utilité du Tout. Ils ont des corps aériens ou ignés.

(VII-IX) Reste à expliquer le mythe de la naissance de l'amour tel qu'il se trouve dans le Banquet de Platon. — L'Amour est, ainsi que les autres démons, mélangé d'indétermination et de forme : il participe à la fois à l'indigence (Penia) et à l'abondance (Poros), parce qu'il désire et qu'il fait acquérir le bien qu'il est destiné à procurer ; c'est en ce sens qu'il est fils de Penia et de Poros. Vénus est l'Âme, Jupiter, l'Intelligence. Poros représente les raisons ou idées qui passent de l'Intelligence dans l'Âme, et le jardin de Jupiter, la splendeur des idées.

Les mythes divisent sous le rapport du temps ce qu'ils racontent ; ils présentent comme séparées les unes des autres des choses qui existent simultanément, mais qui sont éloignées par leur rang ou par leurs puissances.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CHOSES INCORPORELLES.

Ce livre comprend deux parties : 1° De l'impassibilité de l'âme ; 2° De l'impassibilité de la matière et de la forme.

De l'impassibilité de l'âme. (I-III) Dans la sensation, il faut distinguer la passion et le jugement : la première appartient au corps : le second, à l'âme. Étant une essence inétendue et incorruptible, l'âme ne peut éprouver aucune altération qui impliquerait qu'elle est périssable. Si l'on dit qu'elle éprouve une passion, il faut donner à ce mot un sens métaphorique, comme on le fait pour les expressions : arracher de l'âme un vice, y introduire la

vertu, etc. En effet, la vertu consiste à ce que toutes les facultés soient en harmonie ; le vice n'est que l'absence de la vertu ; il en résulte que ni la vertu ni le vice n'introduisent dans l'âme quelque chose d'étranger à sa nature. En général, passer de la puissance à l'acte, produire une opération, n'a rien de contraire à l'inaltérabilité d'une essence immatérielle ; pâtir en agissant n'appartient qu'au corps. Il en résulte que les opinions, les désirs et les aversions, et tous les faits qu'on appelle par métaphore des passions et des mouvements ne changent pas la nature de l'âme.

(IV) On nomme partie passive de l'âme celle qui éprouve les passions, c'est-à-dire les faits accompagnés de peine ou de plaisir. Il faut y bien distinguer ce qui appartient an corps et ce qui appartient à l'âme : ce qui appartient au corps, c'est l'agitation sensible qui se produit dans les organes, telle que la pâleur ; ce qui appartient à l'âme, c'est l'opinion qui produit la peine ou le plaisir et qui se rattache elle-même à l'imagination. La partie passive est donc une forme engagée dans la matière ; elle ne pâtit pas elle-même ; elle est seulement la cause des passions, c'est-à-dire des affections éprouvées par le corps.

(V) Si, quoique l'âme soit impassible, on dit qu'il faut l'affranchir des passions, c'est que, par ses représentations, l'imagination produit dans le corps des mouvements d'où naissent des craintes qui troublent l'âme. Affranchir l'âme des passions, c'est la délivrer des conceptions de l'imagination. La purifier, c'est la séparer du corps, c'est-à-dire l'élever d'ici-bas aux choses intelligibles.

De l'impassibilité de la forme et de la matière. (VI) L'Être absolu est impassible : car, possédant de soi et par soi l'existence, il se suffit pleinement à lui-même, il est par conséquent parfait,

éternel, immuable, possède la vie et l'intelligence. On se trompe quand on croit que le caractère de la réalité est l'impénétrabilité : cette propriété n'appartient qu'aux corps ; plus ils sont durs et pesants, moins ils sont mobiles, moins ils participent de l'être.

(VII) La matière est impassible, mais pour une autre raison que l'Être absolu ; elle est impassible, parce qu'elle est le non-être. N'étant ni être, ni intelligence, ni âme, ni raison séminale, ni corps, elle est une espèce d'infini ; elle peut toujours devenir toutes choses indifféremment, parce qu'elle ne possède aucune forme, qu'elle n'est qu'une aspiration à l'existence. En recevant successivement des qualités contraires, elle n'est pas plus altérée qu'un miroir ne l'est par une image.

(VIII-X) Ce qui pâtit, c'est le corps, le composé de la forme et de la matière. Quant à la matière elle-même, elle demeure immuable au milieu des changements que les qualités contraires se font subir les unes aux autres, comme la cire garde sa nature en changeant de forme, comme un miroir reste toujours le même, quelles que soient les images qui viennent s'y peindre. En effet, étant le commun réceptacle de toutes choses, la matière ne peut être altérée en tant que matière.

(XI-XIII) Tout en participant aux idées, la matière reste impassible, parce que cette participation consiste dans une simple apparence : elle n'est affectée en aucune façon en recevant les formes ; elle en est seulement le lieu.

(XIV-XV) Ne recevant rien de réel quand les images des idées entrent en elle, la matière demeure toujours insatiable à cause de son indigence naturelle. Les raisons séminales qui sont dans la

matière ne se mêlent pas avec elle ; elles y trouvent seulement une cause d'apparence.

(XVI-XVIII) La matière n'est pas la substance étendue. En recevant de la raison séminale la forme, elle en a reçu en même temps la quantité et la figure. Elle n'est grande que parce qu'elle contient les images de toutes les idées, par conséquent l'image de la grandeur même. Ne possédant pas réellement la forme, elle ne possède pas non plus réellement la grandeur, elle n'en a que l'apparence. La grandeur apparente de la matière doit son origine à la procession de l'Âme universelle qui, en produisant hors d'elle l'Idée de grandeur, a donné à la matière l'extension qu'elle possède dans son état actuel.

(XIX) La quantité et les qualités auxquelles la matière sert de sujet y entrent sans lui faire partager les passions qu'elles subissent elles-mêmes. La matière reste donc impassible au milieu de tous les changements produits par l'action que les contraires exercent les uns sur les autres. Aussi est-elle complètement stérile. La forme seule est féconde.

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'ÉTERNITÉ ET DU TEMPS.

Tout le monde sait que l'Éternité se rapporte à ce qui existe perpétuellement, et le Temps, à ce qui devient. Il n'en est pas moins nécessaire d'approfondir ces notions pour s'en rendre compte et pour bien comprendre les désunions qu'en ont données les anciens philosophes.

Éternité. (I-III) L'éternité est la forme de la vie qui est propre à l'Être intelligible : elle n'est ni l'Être intelligible ni le repos de

cet être ; elle est la propriété qu'a sa vie d'être permanente, immuable, indivisible, infinie, et de posséder une plénitude perpétuelle qui exclut la distinction du passé et de l'avenir. Les choses engendrées, au contraire, ne sont rien sans leur futur, parce que leur existence consiste à réaliser continuellement leur puissance.

(IV-V) Nous concevons l'éternité en contemplant l'Être intelligible dans la perpétuité et la plénitude de sa vie parfaite. Nous voyons ainsi que l'éternité peut se définir : la vie qui est actuellement infinie parce qu'elle est universelle et qu'elle ne perd rien. Cette vie est immuable dans l'unité, parce qu'elle est unie à l'Un, qu'elle en sort et y retourne. Il en résulte qu'elle exclut toute succession, qu'elle est permanente, qu'elle est toujours, comme l'indique l'étymologie du mot αἰών, éternité, qui dérive de ἀεὶ ὄν, l'Être qui est toujours.

(VI) L'âme humaine conçoit l'éternité aussi bien que le temps, parce qu'elle participe à la fois à l'éternité et au temps. Pour se rendre compte de ce fait, il faut descendre de l'éternité au temps, afin d'étudier la nature de ce dernier.

Temps. (VII-IX) 1 Le Temps n'est pas le mouvement en général, parce que le mouvement s'opère dans le temps, et que le mouvement peut s'arrêter tandis que le temps ne saurait suspendre son cours. Il n'est pas non plus le mouvement circulaire des astres, parce que les astres ne se meuvent pas tous avec la même vitesse.

2 Le temps n'est pas non pas le mobile, c'est-à-dire, la sphère céleste, puisqu'il n'est même pas le mouvement de cette sphère.

3 Le temps n'est pas non plus quelque chose du mouvement.

a. Il n'est point l'intervalle du mouvement, que l'on donne au mot intervalle le sens d'espace ou celui de durée : car, dans le premier cas, on confond le temps avec le lieu ; dans le second cas, tous les mouvements n'ont pas la même vitesse. Si l'on dit que le temps est l'intervalle du mouvement même, cet intervalle est le temps, et l'on ne définit rien.

b. Le temps n'est point la mesure du mouvement, soit que l'on considère le temps comme une quantité continue, soit qu'on le regarde comme un nombre : car, dire que le temps est la mesure du mouvement, c'est faire connaître une de ses propriétés, ce n'est pas définir son essence ; d'un autre côté, prétendre que le temps est une quantité mesurée ou un nombre nombré, c'est supposer qu'il n'a point de réalité en dehors de l'âme qui le mesure ou qui le nombre.

c. Le temps n'est point une conséquence du mouvement : car cette définition n'a point de sens.

(X-XII) Le temps est l'image mobile de l'éternité immobile. De même que l'éternité est la vie de l'Intelligence, le temps est la vie de l'Âme considérée dans le mouvement par lequel elle passe sans cesse d'un acte d'un autre. Il apparaît donc dans l'Âme ; il est en elle et avec elle. Son cours se compose de changements égaux, uniformes, et il implique continuité d'action. Il est engendré par la vie successive et variée qui est propre à l'Âme, et il a pour mesure le mouvement régulier de la sphère céleste : car le temps a la double propriété de faire connaître la durée du mouvement et d'être mesuré lui-même par le mouvement. Il est donc ce dans quoi tout devient, tout se meut ou se repose avec ordre et uniformité.

Le mouvement de l'univers se ramène au mouvement de l'Âme qui l'embrasse, et le mouvement de l'Âme se ramène lui-même au mouvement de l'intelligence.

Le temps est présent partout, parce que la vie de l'Âme est présente dans toutes les parties du monde. Il est présent aussi dans nos âmes, parce qu'elles ont une essence conforme à l'essence de l'Âme universelle.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE, DE LA CONTEMPLATION ET DE L'UN.

L'objet de ce livre est de démontrer que toute production, toute action suppose une pensée. Pour produire, la Nature contemple les raisons séminales contenues dans l'Âme universelle, l'Âme universelle contemple les idées de l'Intelligence, et l'Intelligence contemple la puissance de l'Un.

(I-III) Pour produire, il ne faut à la Nature que la matière qui reçoit la forme. Dès qu'elle possède la matière, elle lui donne la forme sans le secours d'aucun instrument, parce qu'elle est une puissance qui meut sans être mue elle-même, c'est-à-dire une raison séminale. Étant une raison, la Nature est une contemplation. Sans doute, elle ne se contemple pas elle-même et elle ne délibère pas ; son action n'en est pas moins une contemplation, parce qu'elle réalise une pensée. Seulement, la contemplation silencieuse et calme qui est propre à la Nature est inférieure à la pensée dont elle procède et qu'elle réalise : car l'action implique toujours faiblesse d'intelligence.

(IV) Placée au-dessus de la Nature, l'Âme universelle, par sa partie supérieure, contemple l'Intelligence divine, et, par sa par-

tie inférieure, engendre un acte qui est l'image de sa contemplation ; mais, dans cette procession, la contemplation qui est engendrée est nécessairement inférieure à celle qui l'engendre.

(V) Toute action a pour origine et pour fin sa contemplation. On agit toujours en vue du bien, on veut le posséder, ce qui ramène l'action à la contemplation. Plus on a la confiance de posséder le bien, plus la contemplation est tranquille, plus elle s'approche de l'acte où la contemplation et l'objet contemplé ne font qu'une seule et même chose.

(VI) Dans le monde sensible comme dans le monde intelligible, tout dérive de la contemplation, tout y aspire. Si les animaux engendrent, c'est parce qu'une raison séminale agit en eux et les pousse à réaliser une pensée en donnant une forme à la matière. Les défauts de l'œuvre tiennent à l'imperfection de la contemplation.

(VII) Puisque la contemplation s'élève par degrés, de la Nature à l'Âme, de l'Âme à l'Intelligence, il y a autant d'espèces de vie qu'il y a d'espèces de pensée. La pensée et la vie s'identifient de plus en plus à mesure qu'elles se rapprochent de l'Un et du Bien, qui est leur commun principe. La Vie suprême est l'Intelligence suprême, dans laquelle l'intellection et l'intelligible ne font qu'une seule et même chose.

(VIII-X) Comme l'intelligence et l'intelligible, quoiqu'ils soient identiques dans l'existence, forment cependant deux termes pour la pensée, ils supposent au-dessus d'eux un principe absolument simple, l'Un, le Bien, qui est supérieur à l'Intelligence, et que nous ne connaissons point par la pensée, mais au moyen de ce que nous avons reçu de lui en y participant. Ce principe n'est pas

toutes choses, il est au-dessus de toutes choses : il est la source de tous les êtres, la racine de ce grand arbre qui est l'univers. Chaque chose a pour principe une unité plus ou moins simple : en remontant d'unité en unité, on arrive à une unité absolument simple, au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher, parce qu'elle est le principe, la source et la puissance de tout. Elle ne peut être saisie que par une intuition absolument simple. Sa grandeur se manifeste par les êtres qui en procèdent ; c'est d'elle que l'Intelligence tient sa plénitude.

LIVRE NEUVIÈME.

CONSIDÉRATIONS DIVERSES SUR L'ÂME, L'INTELLIGENCE ET LE BIEN.

Ce livre contient des pensées détachées sur les points suivants :

(I) 1 L'Animal qui est, dont Platon parle dans le Timée, est le monde intelligible, l'ensemble des idées ; il est identique à l'Intelligence qui le contemple, en sorte que la chose pensée, la chose pensante et la pensée sont une seule et même chose. L'Âme universelle, au contraire, divise les idées qu'elle conçoit, parce qu'elle les pense d'une manière discursive.

(II) 2 L'Âme s'élève au monde intelligible en ramenant graduellement à l'unité chacune des facultés qu'elle possède.

3 L'Âme universelle communique la vie au corps de l'univers sans se détacher de la contemplation du monde intelligible. L'âme particulière au contraire se sépare de son principe quand elle entre dans un corps.

4 L'Un est présent partout par sa puissance.

5 L'âme reçoit sa forme de l'intelligence.

6 En nous pensant nous-mêmes, nous pensons une nature intellectuelle.

7 L'Un est supérieur au repos et au mouvement.

8 Ce qui passe de la puissance à l'acte ne peut exister toujours, parce qu'il contient de la matière. Ce qui est en acte et qui est simple est immuable.

9 Le Bien est supérieur à la pensée, en ce sens qu'il en est la cause.

Sommaires de la quatrième Ennéade

QUATRIÈME ENNÉADE.

Tous les livres qui composent la quatrième Ennéade se rapportent à l'Âme. Voy. ci-après le Résumé général de la Psychologie de Plotin, p. 566-580).

LIVRE PREMIER.

DE L'ESSENCE DE L'ÂME.

L'essence de l'intelligence est complètement indivisible ; celle du corps est complètement divisible. L'âme a une nature intermédiaire ; elle est à la fois divisible et indivisible : divisible, parce qu'elle s'unit au corps ; indivisible, parce qu'elle reste unie au monde intelligible.

LIVRE DEUXIÈME.

COMMENT L'ÂME TIENT LE MILIEU ENTRE L'ESSENCE INDIVISIBLE ET L'ESSENCE DIVISIBLE.

(I) Entre l'essence complètement divisible, dont chaque partie occupe un lieu différent, et l'essence complètement indivisible, dont chaque partie est identique au tout et n'occupe aucun lieu, est une essence intermédiaire, qui, d'un côté, devient divisible dans le corps auquel elle s'unit (sans se partager cependant avec lui comme la forme matérielle), et, d'un autre côté, reste indivisible, parce qu'elle participe à l'indivisibilité de l'intelligence, dont elle procède. Il en résulte que l'âme est tout à la fois divisible et indivisible : divisible, parce qu'elle s'unit à toutes les parties du corps ; et indivisible, parce qu'elle est présente tout entière dans toutes les parties du corps, qu'elle ne se localise pas.

(II) 1 Si l'âme était uniquement divisible, il n'y aurait pas communauté d'affection dans chacun de nous, ni sympathie entre les âmes. On ne saurait admettre sur ce point l'hypothèse des Stoïciens que les sensations parviennent au principe dirigeant par transmission de proche en proche. 2 Si l'âme était uniquement indivisible, elle ne pourrait entrer en rapport avec le corps et l'animer tout entier.

Comme les âmes particulières, l'Âme universelle est à la fois une et multiple, parce qu'elle communique la vie à une multitude d'êtres qui forment une unité ; indivisible et divisible, parce qu'elle est présente à la fois dans toutes les parties du monde qu'elle administre.

LIVRE TROISIÈME.

QUESTIONS SUR L'ÂME, I.

Dans les livres iii, iv et v, Plotin pose et résout successivement diverses questions sur la nature, les facultés et la destinée de l'âme ; sans suivre l'ordre méthodique qu'il eût sans doute adopté s'il eût voulu faire un traité complet de Psychologie.

Introduction. (I) La connaissance de l'âme est la condition de la connaissance des principes dont elle procède et des choses dont elle est elle-même le principe. D'ailleurs, on ne peut posséder réellement la science si l'on ne sait ce qu'est l'instrument même de la science).

Première question. Toutes les âmes ne sont-elles que des parties d'une seule Âme ?

Il est des philosophes qui soutiennent que nos âmes sont des parties d'une Âme totale et unique, de même que nos corps sont des parties du corps de l'univers. Ils invoquent à l'appui de leur opinion divers passages de Platon.

(II-III) De ce que nos âmes sont conformes et appartiennent au même genre, il en résulte, non qu'elles soient les parties d'une Âme unique, mais qu'elles procèdent d'un même principe. — Le mot partie ne peut se prendre ici dans le sens où on l'applique à une quantité, parce que dans ce cas l'Âme serait une grandeur corporelle. — Le mot partie ne peut davantage se prendre ici dans le sens où l'on dit qu'une notion est une partie d'une science : car ou l'Âme totale ne serait que la somme des âmes particulières, ou elle leur serait supérieure, ce qui détruit l'hypothèse combattue. — Le mot partie ne peut enfin se prendre ici dans le sens où l'on dit que la puissance sensitive qui est dans les doigts est une partie de l'âme totale de l'animal : car, dans ce cas, il n'y aurait plus

d'existence réelle que celle de l'Âme universelle, par conséquent, il n'y aurait plus de parties.

(IV) Voici la solution. — Les intelligences particulières sont distinctes les unes des autres, et subsistent cependant toutes ensemble dans l'Intelligence universelle. De cette Essence indivisible procèdent à la fois l'Âme universelle et les âmes particulières, qui, semblables à des rayons de lumière, divergent à mesure qu'elles s'éloignent de leur foyer.

(V) L'individualité des âmes est indestructible. Comme les intelligences particulières dont elles sont les raisons, les âmes particulières conservent toujours leur différence et leur identité : elles s'unissent, sans se confondre, dans le sein de l'Âme universelle dont elles procèdent.

(VI-VII) L'Âme universelle, contemplant l'Intelligence universelle, a plus de puissance créatrice que les âmes particulières qui contemplent les intelligences particulières : celles-ci occupent d'ailleurs le premier, le deuxième ou le troisième rang, selon qu'elles sont en acte les intelligibles mêmes, ou qu'elles les connaissent ou qu'elles les désirent. Les passages qu'on cite de Platon sont conformes à la distinction de l'Âme universelle et des âmes particulières.

(VIII) Les âmes sont distinguées les unes des autres, abstraction faite des corps, par leurs opérations intellectuelles et leurs habitudes morales. Chaque âme est toutes choses en puissance, mais n'est en acte que ce qui occupe son attention, par conséquent, elle est caractérisée par la faculté qu'elle a principalement développée. Chacune enfin offre en elle unité et variété, et est coordonnée avec les autres dans l'unité et la variété de l'univers.

Deuxième question. Pour quelle cause et de quelle manière l'âme descend-elle dans le corps ? Il faut distinguer ici l'Âme universelle et l'âme humaine.

(IX-XI) L'Âme universelle n'est pas descendue dans le monde ; mais, par sa procession, elle a produit l'espace, en engendrant à la fois la matière et la forme. Elle a ainsi déterminé, selon son essence propre, l'étendue que le monde occupe : car elle l'a engendré et ordonné de tout temps, non par choix ni par délibération, mais en vertu de sa nature. Étant souverainement maîtresse de la matière, elle l'a façonnée par les raisons séminales, et elle a fait participer tous les êtres à la vie qu'elle possède elle-même. Son rôle est en effet de transmettre à la Nature les idées qu'elle contemple dans l'intelligence divine ; elle en est l'interprète : c'est par elle que tout descend du monde intelligible dans le monde sensible, c'est par elle que tout y remonte.

(XII-XIII) Les âmes humaines viennent à s'unir à des corps parce qu'elles y voient leur image. Elles descendent du monde intelligible et y remontent à des époques qui sont déterminées par les périodes de la vie universelle, avec laquelle elles sont toujours dans un accord parfait. Elles viennent ici-bas par un mouvement qui n'est ni complètement libre, ni soumis à une contrainte extérieure : elles obéissent à l'impulsion irrésistible d'une loi qu'elles ont naturellement en elles-mêmes et qui les porte à se rendre où les appelle leur destinée.

(XIV) Pandore, dotée d'un présent par chaque dieu, représente la matière qui, recevant de l'Âme ou de la Providence la vie universelle, et de chaque âme une vie particulière, devient le tout complet et harmonieux qu'on appelle le monde (κόσμος).

(XV-XVII) En quittant le monde intelligible, les âmes descendent d'abord dans le ciel ; elles s'y fixent et y prennent un corps éthéré, ou bien elles passent de là dans des corps terrestres. Si elles s'attachent étroitement à ces corps terrestres, elles tombent sous l'empire du Destin. Tout ce qui leur arrive, soit en bien, soit en mal, rentre dans l'ordre de l'univers et dérive du principe de convenance qui y préside.

Troisième question. L'âme fait-elle usage de la Raison discursive quand elle est hors du corps ?

(XVIII) Le Raisonnement est une opération propre à l'âme dont l'intelligence est affaiblie par son union avec un corps. Quand l'âme est dans le monde intelligible, elle connaît tout par une simple intuition, sans le secours de la Raison discursive ni de la parole.

Quatrième question. Comment l'âme est-elle à la fois divisible et indivisible ?

(XIX) L'âme est indivisible en elle-même, quand elle produit les opérations qui relèvent de la Raison et de l'Intelligence ; elle est divisible par son rapport avec le corps, quand elle exerce les Sens, la Concupiscence, la Colère, la Puissance végétative et nutritive, parce qu'elle a dans ce cas besoin des organes.

Cinquième question. Quels sont les rapports de l'âme avec le corps ?

(XX-XXIII) L'âme n'est pas dans le corps comme dans un lieu ou dans un vase, ni comme la qualité dans le sujet, ni comme la partie dans le tout, ni comme le tout dans les parties, ni comme la forme dans la matière : c'est au contraire le corps qui est

contenu dans l'âme, comme l'effet passager dans la cause permanente. La comparaison de l'âme avec un pilote n'est pas non plus complètement satisfaisante. Il faut dire que l'âme est présente au corps comme la lumière est présente à l'air, c'est-à-dire que l'âme communique à chaque organe la puissance qui a besoin de le mettre en jeu pour produire ses opérations.

Sixième question. Où va l'âme après la mort ?

(XXIV) Après la mort, l'âme va dans le lieu que lui destine la justice divine : dans un autre corps, si elle a des fautes à expier ; dans le monde intelligible, si elle est pure.

Septième question. Quelles sont les conditions de l'exercice de la Mémoire et de l'Imagination ?

(XXV-XXVI) Étant la représentation d'une notion adventice et passagère, le souvenir implique variété, succession ; par là, il est une opération moins parfaite que la pensée, acte simple et immanent, qui ne s'attache qu'à l'immuable et à l'éternel. D'un autre côté, le souvenir est supérieur à la sensation : car il n'a pas comme elle besoin des organes, parce qu'il se borne à reproduire la forme intelligible qu'elle a perçue.

(XXVII-XXXII) Il y a deux espèces de mémoire, la mémoire sensible et la mémoire intellectuelle : la première appartient à l'âme irraisonnable ; la seconde, à l'âme raisonnable. L'une et l'autre ont pour principe l'imagination : d'un côté, quand la sensation a été perçue, l'imagination en garde la représentation, dont la conservation constitue le souvenir ; d'un autre côté, la conception rationnelle accompagne toujours la pensée, et elle la transmet à l'imagination qui la réfléchit comme un miroir. Par là, elle fait arriver dans notre conscience et rester dans notre mé-

moire les actes de la partie supérieure de notre âme. Il y a ainsi deux espèces d'imagination, qui correspondent aux deux espèces de mémoire, l'imagination sensible et l'imagination intellectuelle : la première est subordonnée à la seconde : car, dans l'âme irraisonnable, le souvenir est une passion ; dans l'âme raisonnable, un acte. Plus on s'applique à la pensée des choses intelligibles, moins on doit se rappeler les choses inférieures.

LIVRE QUATRIÈME.

QUESTIONS SUR L'ÂME, II.

Première question. Quelles sont les âmes qui font usage de la Mémoire et de l'Imagination, et quelles sont les choses dont elles se souviennent ?

(I-II) Quand l'âme s'élève au monde intelligible, elle n'exerce plus la mémoire, parce que cette faculté se rapporte aux choses temporaires et que le monde intelligible ne renferme que des essences. éternelles, entre lesquelles il n'existe d'autre distinction que celle de l'ordre. Tout entière à la contemplation de ces essences, l'âme ne fait point de retour sur elle-même ; mais elle se voit dans son principe, parce qu'en le pensant elle se pense elle-même en vertu de l'intuition qu'elle a de toutes choses.

(III-IV) Quand l'âme redescend du monde intelligible aux choses sensibles, elle se souvient de ces dernières et elle a conscience d'elle-même : car la mémoire ne consiste pas seulement à se rappeler ce qu'on a vu ou éprouvé, mais encore à être dans une disposition conforme à la nature de ce qu'on se rappelle.

(V) L'âme se représente les intelligibles plutôt par une intuition que par un souvenir. La mémoire proprement dite ne s'exerce dans l'âme que quand elle redescend du monde intelligible dans le ciel. Là, elle se rappelle les choses humaines et elle reconnaît les âmes avec lesquelles elle a été liée jadis.

Deuxième question. Les âmes des astres et l'Âme universelle ont-elles besoin de la Mémoire et du Raisonnement, ou se bornent-elles à contempler l'Intelligence suprême ?

(VI-VIII) Étant propre aux âmes qui changent, la mémoire ne convient pas aux âmes des astres, parce que celles-ci vivent d'une existence uniforme et identique. La contemplation de l'Intelligence suprême leur rend inutile la connaissance des choses particulières.

(IX-XII) Jupiter (l'Âme universelle) n'a pas besoin de la mémoire ni de la raison discursive : pour administrer le monde et y faire régner l'ordre, il lui suffit de contempler la Sagesse divine dont cet ordre est l'image ; il produit les choses muables chacune dans son temps, tout en restant lui-même immuable ; il connaît le futur comme le présent, parce qu'il en est le principe.

(XIII-XIV) Il en est de même de la Nature, parce qu'elle possède le dernier degré de la Sagesse propre à l'Âme universelle. N'ayant ni la pensée ni même l'imagination, elle imprime aveuglément à la matière les formes qu'elle reçoit des principes supérieurs. À la Nature finit l'ordre des essences. Après elle viennent immédiatement les corps qu'elle engendre, c'est-à-dire les éléments.

(XV-XVI) Quoique les choses engendrées soient toutes dans le temps, l'essence de l'Âme universelle est éternelle : c'est que la

distinction du passé, du présent et de l'avenir ne s'applique qu'à ses œuvres, qui varient sans cesse, tandis qu'elle-même possède à la fois toutes les raisons séminales qu'elle réalise successivement.

Troisième question. Quelles sont les différences intellectuelles entre l'Âme universelle, les âmes des Astres, l'Âme de la Terre et les âmes humaines ?

(XVIII) L'âme humaine ne peut, comme l'Âme universelle, jouir de l'exercice calme et uniforme de la pensée, parce qu'elle est troublée par les besoins et les passions qui naissent de l'union de l'âme avec le corps.

Quelles sont les facultés dont l'exercice dépend de l'union de l'âme et du corps ? — Voici quelles sont les lois qui président à l'influence que l'état du corps exerce sur celui de l'âme.

1 Appétit concupiscible (XIX-XXI) Le corps reçoit de l'âme la force vitale appelée nature : en vertu de cette force vitale, il éprouve des passions, c'est-à-dire des impressions et des modifications physiques, que l'âme connaît, mais ne partage point. En effet, quand un organe souffre, c'est le corps qui pâtit par le fait de la lésion, tandis que l'âme se borne à sentir, c'est-à-dire à prendre connaissance de la douleur. Par là s'explique l'origine de l'Appétit concupiscible : indifférente par elle-même aux propriétés des objets extérieurs, l'âme les recherche ou les fuit à cause du corps auquel elle est unie.

2 Sensation. (XXII-XXVII) Pour comprendre ce que peut être dans la Terre et dans les végétaux la puissance que nous appelons nature dans notre âme, il faut examiner quelles sont les conditions de la sensation.

Sentir, c'est percevoir les qualités inhérentes aux corps et se représenter leurs formes. La sensation suppose donc trois choses : l'objet extérieur, la faculté de connaître qui est propre à l'âme, enfin l'organe qui joue le rôle de moyen terme entre deux extrêmes, éprouvant une affection passive analogue à celle de l'objet extérieur et transmettant ensuite à l'âme une forme. L'âme ne peut donc sentir qu'avec le concours du corps. Mais, n'eût-elle pu besoin de ce concours, elle ne sentirait pas si elle n'était pas unie à un corps, parce que c'est pour lui seul qu'elle a besoin de connaître les objets extérieurs, et que, livrée à elle-même, elle se bornerait à contempler le monde intelligible.

Il en résulte que le Monde, n'ayant rien hors de lui, n'a rien à percevoir : il ne peut avoir que le sens intime de lui-même. Quant à ses parties, rien n'empêche qu'elles se sentent les unes les autres sans avoir d'organes. C'est ainsi que les âmes des Astres peuvent posséder l'ouïe et la vue ; cependant, elles n'ont pas besoin de ces deux sens pour connaître nos vœux : elles les exaucent par la sympathie qui nous unit à elles. Quant à la Terre, l'Âme qui lui communique la vie doit posséder des espèces de sens sans avoir cependant d'organes : aussi attribue-t-on à la Terre une Âme et une Intelligence, qui sont désignées sous les noms de Cérès et de Vesta.

3 Appétit irascible. (XXVIII) L'Appétit irascible a pour origine, comme l'Appétit concupiscible, la constitution du corps qui reçoit de l'âme la force vitale appelée nature. Il a pour siége le cœur, tandis que l'Appétit concupiscible a pour siége le foie.

4 Puissance végétative et générative. (XXIX) Quand l'âme quitte le corps, la force vitale qu'elle communiquait au corps

abandonne celui-ci et remonte à sa source, comme la lumière remonte à sa source quand le soleil disparaît.

Quatrième question. Quelle est l'influence exercée par les astres ?

(XXX-XXXI) Les facultés qui ont été précédemment accordées aux astres suffisent pour expliquer l'action qu'ils exercent : car cette action n'est point l'effet de leur volonté ni de leurs propriétés physiques, mais de la constitution générale du monde.

(XXXII-XXXIII) Le Monde est un grand Animal, dont l'Âme universelle pénètre toutes les parties : par son unité, il forme un tout sympathique à lui-même. Si l'être qui pâtit a une nature analogue à la nature de celui qui agit, il éprouve du bien ; dans le cas contraire, du mal. Les dispositions particulières de ces êtres sont d'ailleurs régies par l'ordre universel, comme, dans un chœur, les diverses attitudes de chaque danseur sont déterminées par la figure générale qui règle tous les mouvements particuliers.

(XXXIV-XXXVII) C'est par son corps seulement que l'homme subit l'influence des astres. Cette influence dépend à la fois des figures que ceux-ci forment par leurs mouvements et des choses que représentent ces figures. D'ailleurs, la puissance de produire des figures douées d'une certaine efficacité est commune à tous les êtres ; tous, étant des membres du grand Animal, doivent, selon leur nature, produire ou subir une action : car la vie est répandue dans le monde entier sous des formes diverses, et tous les êtres tiennent de l'Âme universelle une puissance plus ou moins occulte, puissance qui se manifeste surtout dans les astres.

(XXXVIII-XXXIX) Les faits dont la production est naturelle ont pour cause la puissance végétative de l'univers. Ceux dont la

production est provoquée soit par des prières, soit par des enchantements, doivent être rapportés, non aux astres, mais à la nature particulière de ce qui subit l'action. Si l'influence des astres semble quelquefois nuisible, c'est que les êtres qui y sont soumis ne peuvent point, par leur constitution propre, profiter de ce que cette action a de salutaire. Toutes choses sont d'ailleurs coordonnées dans l'univers : c'est pour cela qu'elles sont les signes les unes des autres. Elles relèvent d'une Raison supérieure aux raisons séminales, et elles concourent à la réalisation de son plan par leurs qualités comme par leurs défauts. En tout cas, les astres ne sont pas responsables des maux qui se produisent ici-bas.

En quoi consiste la puissance de la magie ? — (XL-XLI) Les considérations qui précèdent expliquent la puissance de la Magie. Elle est fondée sur la sympathie qui unit entre elles toutes les parties de l'univers, sur les attractions et les répulsions réciproques que la nature a établies entre les êtres. L'univers ressemble à une lyre, où, dès qu'une corde vibre, les autres vibrent à l'unisson. L'harmonie qui y règne est fondée aussi bien sur l'opposition que sur l'analogie des forces multiples qu'il contient. Si les choses se nuisent les unes aux autres, cela tient à leurs différences essentielles : ce n'est pas le vœu de la nature.

(XLII) Les astres n'exaucent nos prières que fatalement, en vertu des lois qui régissent l'univers. Les âmes des astres sont impassibles, aussi bien que l'Âme universelle : car elles ne sauraient subir d'affection physique et leurs corps sont inaltérables.

(XLII-XLIV) La magie n'a point de prise sur l'âme du sage, mais seulement sur son corps. En effet, l'âme échappe aux influences de la magie quand, par la contemplation, elle se

concentre en elle-même. Au contraire, si elle se livre à l'activité physique, elle cède dès lors à l'attrait qu'exercent nécessairement sur elle les autres êtres, elle se laisse séduire par les apparences du beau et du bien.

(XLV) Chaque être, par ses actions et ses passions naturelles, concourt à l'accomplissement de la fin de l'univers. Il donne et il reçoit, il est uni à tout par la sympathie. Placé dans une condition intermédiaire, l'homme peut s'élever par la vertu ou s'abaisser par le vice : par les voies cachées que suit la justice distributive de la Providence divine, il obtient les récompenses ou subit les punitions qui sont nécessaires au bon ordre de l'univers.

LIVRE CINQUIÈME.

QUESTIONS SUR L'ÂME, III.

(I-II) La perception de l'étendue tangible suppose contact entre le corps et l'objet extérieur. En est-il de même pour la vue et pour l'ouïe ? Y a-t-il un milieu entre l'œil et l'objet visible, entre l'oreille et l'objet sonore ?

S'il y a un milieu entre l'œil et l'objet visible, ce milieu n'est pas affecté, ou l'affection qu'il éprouve n'a aucune analogie avec la sensation de la couleur. En tout cas, celle-ci est plus nette quand il n'y a pas de milieu interposé : car, s'il est obscur, il fait obstacle à la vision ; s'il est transparent, il se borne à ne pas nuire.

On a besoin d'un milieu, si l'on admet, comme les Péripatéticiens, que la lumière est une affection du corps diaphane, ou si, comme les Stoïciens, on explique la vision par une réflexion du rayon visuel. — On n'a pas besoin d'admettre un milieu, si,

comme Épicure, on rend compte de la vision par des images émanées des objets, ni si l'on admet avec Platon que la lumière émanée de l'œil se combine avec la lumière interposée entre l'œil et l'objet, ni si l'on explique la vision par une certaine sympathie entre l'œil et l'objet [ce qui est la doctrine propre à Plotin].

(III) La lumière n'est pas une affection de l'air, comme la chaleur : car, dans l'obscurité, on aperçoit les astres et les signaux de feu, sans voir les autres objets ; on voit, en outre, l'image tout entière de l'objet, tandis que, dans l'hypothèse d'une affection éprouvée par l'air, on ne devrait voir qu'une partie de cette image. C'est que la vision n'a pas lieu selon les lois de la nature corporelle, mais selon les lois supérieures de la nature animale. Entre l'œil et l'objet, il n'est pas besoin d'un autre milieu que la lumière : la vision s'explique par ce fait seul que le corps visible a le pouvoir d'agir et l'œil celui de subir son action.

(V) Quand on examine la sensation du son, on trouve que l'air est nécessaire pour le transmettre jusqu'à l'oreille, ou, dans certains cas, pour le produire par ses propres vibrations. Les différences qui existent entre les sons articulés ou inarticulés s'expliquent par la nature de l'action qu'exercent les objets qui résonnent. La perception du son suppose donc, ainsi que celle de la couleur, que les choses sont organisées de manière à entrer en rapport entre elles par la sympathie qui les unit comme les parties d'un seul animal.

(VI-VII) La lumière n'est ni un corps ni une modification de l'air : elle est l'acte du corps lumineux, sa forme et son essence. Elle apparaît et disparaît avec lui ; elle modifie les objets éclairés sans s'y mêler, comme la vie est l'acte que l'âme produit dans le corps par sa présence. Quant à la couleur, elle résulte du mélange

du corps lumineux avec la matière. Donc, dans tous les cas, la lumière est incorporelle quoiqu'elle soit l'acte d'un corps : elle subsiste aussi longtemps que lui, et cesse de se manifester dès qu'il disparaît.

(VIII) Ce qui rend possible toute perception en général, et la perception de la couleur en particulier, c'est que l'objet sensible et le sujet sentant appartiennent au même monde, qu'ils sont faits l'un pour l'autre et qu'ils constituent des parties d'un seul organisme. Supposez détruite la conformité de l'objet et du sujet, et ils ne sauraient plus entrer en rapport ; par conséquent, dans cette hypothèse, la perception est impossible.

LIVRE SIXIÈME.

DES SENS ET DE LA MÉMOIRE.

(I-II) La Sensation n'est pas une image imprimée à l'âme et semblable à l'empreinte d'un cachet sur la cire, mais un acte relatif aux objets qui sont de son domaine. Il faut ici distinguer la passion et la connaissance de la passion : la première est propre au corps, la seconde appartient à l'âme et constitue la Sensation.

(III) Il en est de même de la Mémoire : se souvenir, ce n'est pas garder une empreinte, mais réfléchir aux notions qu'on possède. Étant la raison de toutes choses, l'âme a l'intuition des choses intelligibles en s'y appliquant, en passant de la puissance à l'acte ; de même, elle a l'intuition des choses sensibles en éveillant les formes qu'elle en possède, en vertu de la puissance qu'elle a de les percevoir et de les enfanter. Le souvenir a pour principe l'activité de l'âme, qui, après avoir considéré un objet

avec attention, en reste longtemps affectée et se le rappelle ensuite quand elle y réfléchit.

En général, tous les phénomènes qui se produisent dans l'âme procèdent de facultés essentiellement actives ; c'est ce qui les distingue profondément des phénomènes sensibles, auxquels certains philosophes ont tort de les assimiler.

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

(I-V.) Pour savoir si l'âme est immortelle, il faut examiner si elle est indépendante du corps.

A. L'ÂME N'EST PAS CORPORELLE.

1 Ni une molécule matérielle ni une agrégation de molécules matérielles ne sauraient posséder la vie et l'intelligence. 2Une agrégation d'atomes ne pourrait former un tout qui fût un et sympathique à lui-même. 3 Tout corps est composé d'une matière et d'une forme, tandis que l'âme est une substance simple. 4 L'âme n'est pas une simple manière d'être de la matière, parce que la matière ne saurait se donner à elle-même une forme. 5 Aucun corps ne subsisterait sans la puissance de l'Âme universelle. 6 Si l'âme est autre chose que la simple matière, elle doit constituer une forme substantielle. 7 Le corps exerce une action uniforme, tandis que l'âme exerce une action très diverse. 8 Le corps n'a qu'une seule manière de se mouvoir, tandis que l'âme a des mouvements différents. 9 L'âme, étant toujours identique, ne peut, comme le fait le corps, perdre des parties ni s'en adjoindre. 10° Étant une et simple, elle est tout entière partout, et elle a des parties identiques au tout ; il n'en est pas de même du corps.

(VI-VIII) 11° Le corps ne saurait posséder ni la sensation, ni la pensée, ni la vertu. — [Impossibilité pour le corps de sentir.] Le sujet qui sent doit être un, inétendu, pour percevoir l'objet sensible tout entier à la fois, pour être le centre auquel viennent aboutir toutes les sensations qu'il compare et qu'il juge. Si l'âme était corporelle, elle devrait avoir autant de parties que l'objet sensible et percevoir une infinité de sensations ; de plus, chaque sensation serait une empreinte matérielle, ce qui rendrait la mémoire impossible. On peut en dire autant des affections : dans la douleur, il y a la souffrance qui est propre au corps, et le sentiment de cette souffrance qui appartient à l'âme ; ce sentiment n'est pas transmis de proche en proche [comme l'enseignent les Stoïciens], mais produit instantanément, par conséquent, il suppose l'unité du principe qui sent. — [Impossibilité pour le corps de penser.] L'âme pense : or, la pensée de l'intelligible, qui est indivisible et incorporel, suppose un sujet de même nature. — [Impossibilité pour le corps de posséder la vertu.] La Beauté et la Justice, n'ayant pas d'étendue, ne peuvent être conçues et gardées que par un principe indivisible. Si l'âme était corporelle, les vertus, telles que la prudence, la justice, le courage, ne seraient plus qu'une certaine disposition du sang ou du souffle vivant ; or, une pareille hypothèse est inadmissible.

12° Les corps n'agissent que par des puissances incorporelles qu'ils tiennent de l'âme. Celle-ci doit donc être elle-même une force incorporelle. 13° L'âme pénètre le corps tout entier, tandis qu'un corps tout entier ne peut pénétrer un autre corps tout entier. 14° Si [comme le prétendent les Stoïciens] l'homme était d'abord une habitude, puis une âme, enfin une intelligence, le parfait naîtrait de l'imparfait, ce qui est impossible.

B. L'âme n'est pas l'harmonie ni l'entéléchie du corps.

L'âme n'est pas l'harmonie du corps : car l'harmonie est un effet ; elle suppose donc une cause ; or cette cause n'est autre que l'âme.

L'âme n'est pas non plus l'entéléchie du corps naturel, organisé, qui a la vie en puissance. En effet, cette hypothèse soulève une foule de difficultés. D'abord, la pensée pure suppose un principe séparé du corps. Ensuite, le souvenir de la sensation, à moins d'être assimilé à une empreinte corporelle, doit être conçu comme indépendant de l'organisme. Enfin, les fonctions même de la vie végétative ne sauraient s'expliquer par une force complètement inséparable de la matière qu'elle façonne.

C. L'âme est une essence incorporelle et immortelle.

(IX-X) Puisque l'âme n'est ni un corps ni une manière d'être d'un corps, et qu'elle est cependant le principe de la force active, il faut admettre qu'elle est une essence véritable, qui donne au corps le mouvement et la vie parce qu'elle se meut elle-même et qu'elle possède la vie par elle-même. Elle est donc immortelle. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer l'affinité qu'elle a avec la nature divine et éternelle, lorsque, se séparant du corps, elle s'applique à penser et s'élève à Dieu

(XI-XII) La vie suppose un principe, et ce principe doit être impérissable : sans cela, il n'y aurait plus dans l'univers qu'une suite de phénomènes sans cause réelle. Si l'on veut que l'Âme universelle soit seule immortelle, tandis que l'âme humaine serait périssable, on avance une chose impossible : car, l'âme humaine étant un acte un, simple, indivisible, inaltérable, ne saurait périr par décomposition, division ou altération.

(XIII) Pure et impassible tant qu'elle reste dans le monde intelligible, l'âme déchoit sans doute quand elle vient ici-bas façonner une portion de la matière à l'image des idées qu'elle a contemplées là-haut ; mais, alors même, par son intelligence, elle demeure encore impassible et indépendante du corps.

(XIV) L'âme n'est pas composée quoiqu'on y distingue plusieurs parties : car, lorsqu'elle se sépare du corps, elle ramène à elle les puissances qu'elle avait produites pour lui communiquer la vie.

Les âmes qui animent les corps des brutes sont également impérissables, quelle que soit leur nature.

(XV) Aux preuves précédentes, qui s'adressent uniquement à la raison, on peut, si on le désire, joindre des preuves historiques, comme les rites observés envers ceux qui ne sont plus, les réponses des oracles, etc.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA DESCENTE DE L'ÂME DANS LE CORPS.

(I) La perfection que l'on découvre dans l'âme considérée en elle-même conduit à chercher comment elle a pu descendre dans un corps. Héraclite, Empédocle, Platon lui-même ne se sont pas expliqués sur ce point avec assez de clarté. Il reste donc encore à faire une étude attentive et complète de la question.

(II) L'Âme universelle demeure impassible en s'unissant au monde parce que le corps du monde est parfait : elle le gouverne avec une autorité royale, par des lois générales, sans éprouver de peine ni de fatigue, sans être détournée de la contemplation des

essences intelligibles. Il n'en est pas de même de l'âme particulière que son commerce avec le corps détourne des conceptions de l'intelligence et expose à la douleur.

(III) La descente des âmes particulières sur la terre est une des lois de l'univers. En effet, de même que l'Intelligence universelle enveloppe la pluralité des intelligences particulières ; de même, l'unité de l'Âme universelle contient la pluralité des âmes particulières, dont la destinée est de vivifier et de gouverner les corps, afin que le monde intelligible manifeste et développe toutes les puissances qu'il possède.

(IV-V) Tant que l'âme particulière se borne à exercer sa puissance intellectuelle, elle reste unie à l'Âme universelle. Quand elle développe ses puissances sensitive et végétative, elle entre dans un corps et elle en partage les infirmités ; elle peut cependant remonter au monde intelligible. Par là, on peut concilier les opinions diverses énoncées précédemment (§ I) : la descente de l'âme dans le corps n'est ni spontanée ni involontaire ; elle résulte d'une loi providentielle qui n'abolit pas la liberté ; elle n'est pas un mal en soi, puisqu'elle donne aux âmes l'occasion de développer leurs facultés, de les faire passer de la puissance à l'acte ; elle n'est un mal que pour celles qui s'attachent au corps et oublient leur céleste origine. Dans ce cas, ces âmes sont soumises à un jugement et à un châtiment qui a pour but de les purifier.

(VI-VIII) C'est une loi universelle que toute puissance produise en raison même de sa perfection et de sa fécondité. C'est ainsi que, par une procession successive, l'Un engendre l'Intelligence, l'Intelligence engendre l'Âme, et ainsi de suite, jusqu'à ce que les dernières limites du possible soient atteintes et que chaque chose participe du Bien autant que le comporte sa nature

particulière. C'est en vertu de cette loi que l'âme particulière vient ici-bas pour manifester ses puissances et apprendre à mieux apprécier la félicité du monde intelligible par l'épreuve des contraires. Dans sa procession, elle se communique aux choses inférieures tout en conservant son intégrité ; à quelque rang qu'elle s'abaisse, elle ne descend jamais dans le corps tout entière, elle reste toujours unie à l'Intelligence par sa partie supérieure. Il y a en effet en nous deux parties, dont l'une contemple l'Intelligence, et l'autre dirige notre corps : nous avons successivement conscience de chacune d'elles, en appliquant notre attention à ses actes.

LIVRE NEUVIÈME.

TOUTES LES ÂMES FORMENT-ELLES UNE SEULE ÂME ?

(I) De même que chaque âme particulière est, sans étendue et sans division, présente à tous les organes qu'elle anime, de même l'Âme universelle est présente à toutes les âmes particulières dont elle est la commune origine.

(II-III) De ce que toutes les âmes n'en forment qu'une, il n'en faudrait pas conclure qu'elles doivent éprouver les mêmes affections : car elles ne forment pas une unité numérique, mais une unité générique ; or, dans des êtres différents, la même essence peut éprouver des affections diverses, et les mêmes puissances produire des actes variés. D'un côté, nous sympathisons les uns avec les autres, et cette sympathie prouve l'unité de tous les êtres, unité qui résulte de ce que l'Âme est une. D'un autre côté, les âmes particulières exercent des puissances diverses, ou développent d'une manière différente la même puissance, ce qui explique pourquoi elles éprouvent des affections diverses.

(IV-V) L'Âme universelle est l'unité dans la multitude ; mais ce n'est pas une masse homogène divisée en une multitude de parties, ni une forme identique imprimée à une multitude de sujets. L'Âme universelle se donne à la multitude des âmes particulières, dont elle est le principe, tout en demeurant elle-même une et identique. Ainsi, la science est à la fois unité et pluralité : elle est le tout en acte et les parties en puissance ; chaque partie à son tour est le tout en puissance et la partie en acte.

III · Livre 1

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X.

LIVRE PREMIER.

DU DESTIN.

I. Ou toutes les choses qui deviennent et toutes celles qui existent ont également une cause, les unes de leur devenir, les autres de leur existence ; ou les unes et les autres n'ont également pas de cause ; ou, dans les premières ainsi bien que dans les secondes, quelques-unes ont une cause, et d'autres n'en ont pas ; ou les choses qui deviennent ont une cause, tandis que celles qui existent, en partie ont une cause, en partie n'en ont pas ; ou aucune des choses qui existent n'a de cause ; ou bien, au contraire, toutes les choses qui existent ont une cause, tandis que celles qui deviennent, en partie ont une cause, en partie n'en ont pas ; ou enfin aucune des choses qui deviennent n'a de cause.

D'abord, dans l'ordre des choses qui existent toujours, les essences qui occupent le premier rang ne peuvent être ramenées à d'autres causes, puisqu'elles sont premières. Quant aux essences qui dépendent des essences premières, admettons qu'elles en tiennent aussi l'existence. Il faut en outre rapporter à chaque essence l'acte qu'elle produit : car, pour une essence, exister, c'est produire tel acte.

Ensuite, dans l'ordre des choses qui deviennent, ou qui, bien qu'elles existent toujours, ne produisent pas toujours le même acte, on peut affirmer hardiment que tout a une cause. Il ne faut pas admettre que quelque chose arrive sans cause, ni laisser le champ libre aux déclinaisons arbitraires des atomes (παρεγκλίσεις), ni croire que les corps entrent en mouvement soudainement et sans raison déterminante, ni supposer que l'âme entreprenne de faire une action par une détermination aveugle (ὁρμῇ ἐμπλήκτῳ) et sans aucun motif. C'est la soumettre à la nécessité la plus pesante que de supposer qu'elle ne s'appartienne pas, qu'elle puisse être entraînée par des mouvements involontaires et agir sans aucun motif. Il faut que la volonté soit excitée ou que la concupiscence soit éveillée par quelque stimulant intérieur ou extérieur. Point de motif, point de détermination.

Si tout ce qui arrive a une cause, nous pouvons découvrir les causes prochaines de chaque fait et rapporter ce fait à ces causes. Si l'on se rend à la place publique, c'est qu'on a, par exemple, une personne à y voir ou une créance à recouvrer. En général, toutes les fois qu'on prend une détermination, qu'on accomplit un acte, on a un motif, on croit bien faire. Il est certains faits que nous rapportons aux arts comme à leurs causes, le rétablissement de la santé, par exemple, à la médecine et au médecin. Un homme

s'est-il enrichi, c'est qu'il a trouvé un trésor ou reçu quelque libéralité, qu'il a travaillé ou exercé quelque profession lucrative. La naissance d'un enfant a pour cause son père et le concours des circonstances extérieures qui ont favorisé sa procréation par suite de l'enchaînement des causes et des effets, par exemple une certaine nourriture, ou bien encore une cause plus éloignée, la fécondité de la mère. La cause générale, c'est la Nature.

II. S'arrêter une fois qu'on est arrivé à ces causes, et ne pas vouloir remonter plus haut, c'est montrer de la paresse d'esprit, c'est ne pas écouter les sages qui enseignent à s'élever aux causes premières, aux principes suprêmes. Pourquoi, en effet, dans les mêmes circonstances, dans la pleine lune, par exemple, celui-ci a-t-il volé et celui-là ne l'a-t-il pas fait ? Pourquoi, sous la même influence du ciel, l'un a-t-il été malade, et l'autre ne l'a-t-il pas été ? Pourquoi celui-là s'est-il enrichi et cet autre s'est-il appauvri en employant les mêmes moyens ? La diversité des mœurs, des caractères, des fortunes nous enseigne à chercher des causes plus éloignées. Aussi, les philosophes ne se sont-ils jamais arrêtés [aux causes prochaines].

Les uns qui admettent des principes matériels, tels que les atomes, et qui expliquent tout par leur mouvement, leurs chocs, leurs combinaisons, prétendent que tout ce qui existe et tout ce qui arrive a pour cause l'agencement de ces atomes, leurs actions et leurs passions. Bien plus, dans cette théorie, nos appétits et nos dispositions dépendent des atomes. Ces philosophes étendent donc à tout ce qui existe la nécessité qui se trouve dans la nature de ces principes et dans leurs effets. Quant à ceux qui adoptent d'autres principes corporels et qui leur rapportent tout,

ils soumettent encore de cette manière les êtres à la nécessité [qui est inhérente à ces principes corporels].

Il en est d'autres qui, s'élevant jusqu'au principe de l'univers, en font tout dériver : ils disent que ce principe pénètre tout, meut tout, produit tout. Ils le nomment le Destin (εἱμαρμένη), la Cause suprême (κυριωτάτη αἰτία) . Ils lui rapportent tout ; ils font naître de ses mouvements, non seulement les choses qui deviennent, mais nos pensées mêmes : c'est ainsi que les membres d'un animal ne se meuvent pas par eux-mêmes, mais reçoivent l'impulsion du principe dirigeant (τὸ ἡγεμονοῦν) qui est en eux.

Quelques-uns expliquent tout par le mouvement circulaire du ciel, par les positions relatives des planètes et des étoiles, et par les figures qu'elles forment entre elles. Ils se fondent sur ce qu'on a coutume d'en tirer des conjectures pour l'avenir.

Il en est encore qui définissent le Destin d'une autre manière : Le Destin, disent-ils, consiste dans l'enchaînement des causes (ἡ τῶν αἰτίων ἐπιπλοκή πρὸς ἄλληλα), dans leur connexion qui remonte à l'infini (ὁ ἄνωθεν εἱρμός) et par laquelle tout fait postérieur est la conséquence d'un fait antérieur. Ainsi les choses qui suivent se rapportent à celles qui précèdent, en sont les effets et en dépendent nécessairement. Il y a d'ailleurs parmi ces philosophes deux manières de concevoir le Destin : les uns veulent que tout dépende d'un seul principe, les autres rejettent cette opinion. Nous en parlerons plus loin.

Nous allons commencer par examiner le système dont nous avons parlé en premier ; nous passerons ensuite aux autres.

III. Rapporter tout à des causes corporelles, qu'on les appelle, soit atomes, soit éléments, et de leur mouvement désordonné

faire naître l'ordre, la raison, et l'âme qui dirige [le corps], c'est une chose absurde et impossible dans l'une comme dans l'autre hypothèse ; cependant, faire tout naître des atomes est, si je puis m'exprimer ainsi, plus impossible encore. Aussi a-t-on fait à ce système beaucoup d'objections parfaitement fondées.

D'abord, en admettant de pareils principes, leur existence n'a pas pour conséquence inévitable la nécessité de toutes choses ni la fatalité. Supposons en effet qu'il y ait des atomes : les uns se mouvront vers le bas (en supposant qu'il y ait un haut et un bas dans l'univers), les autres dans une direction oblique, ou au hasard, dans divers sens. Il n'y aura rien de déterminé puisqu'il n'y aura pas d'ordre. Il n'y aura de déterminé que ce qui naîtra des atomes. Il sera donc impossible de deviner et de prédire les événements, soit par art (comment en effet pourrait-il y avoir de l'art au milieu de choses sans ordre ?), soit par enthousiasme et par inspiration divine : car il faut pour cela que l'avenir soit déterminé. Les corps obéiront, il est vrai, aux impulsions que les atomes leur donneront nécessairement ; mais, pour les opérations et les affections de l'âme, comment les expliquer par des mouvements d'atomes ? Comment le choc des atomes, qu'il ait lieu par une chute verticale ou par un mouvement oblique, peut-il produire dans l'âme tels raisonnements, tels appétits, soit nécessairement, soit de toute autre manière ? Comment se fait-il que l'âme résiste aux impulsions du corps ? Par quel concours des atomes arrive-t-il que celui-ci soit géomètre, celui-là arithméticien et astronome, cet autre philosophe ? Car, dans cette doctrine, nous ne produisons aucun acte qui nous appartienne, nous ne sommes même plus des êtres vivants, puisque nous subissons l'impulsion de corps qui nous entraînent comme des choses inanimées.

La doctrine des philosophes qui expliquent tout par d'autres causes corporelles [par les éléments] est sujette aux mêmes objections. Des principes de nature inférieure peuvent bien nous échauffer, nous refroidir, nous faire périr même ; mais ils ne sauraient engendrer aucune des opérations que produit l'âme : celles-ci ont une tout autre cause.

IV. Mais ne pourrait-on pas supposer qu'une seule Âme répandue dans tout l'univers produise tout, et, en donnant le mouvement à l'univers, donne le mouvement à tous les êtres qui en font partie, de sorte que toutes les causes secondes découleraient nécessairement de cette cause première, et que leur suite et leur connexion constitueraient le Destin ? De même, dans une plante, par exemple, on pourrait appeler Destin de la plante le principe [dirigeant] qui de la racine administre les autres parties et enchaîne les unes aux autres dans un seul système leurs actions et leurs passions.

D'abord cette Nécessité, ce Destin se détruisent par leur excès même et rendent impossibles la suite et l'enchaînement des causes. En effet, il est absurde de soutenir que nos membres sont mus fatalement quand ils sont mis en mouvement par le principe dirigeant (car il n'y a pas d'un côté une partie qui donne le mouvement, de l'autre côté une partie qui le reçoive de la précédente ; c'est le principe dirigeant qui meut la jambe comme toute autre partie) ; de même, s'il n'y a dans l'univers qu'un seul principe qui agisse et qui pâtisse, si les choses dérivent les unes des autres par une série de causes dont chacune se ramène à celle qui la précède, on ne pourra plus alors dire avec vérité que toutes choses arrivent par des causes : toutes en effet ne feront plus qu'un seul être. Dans ce cas, nous ne sommes plus nous, il n'y a plus d'ac-

tion qui soit nôtre, ce n'est plus nous qui raisonnons ; c'est un autre principe qui raisonne, qui veut, qui agit en nous, comme ce ne sont pas nos pieds qui marchent, mais nous qui marchons par nos pieds. Cependant il faut admettre que chacun vit, pense, agit d'une vie, d'une pensée, d'une action qui lui soit propre ; il faut laisser à chacun la responsabilité de ses actions, bonnes ou mauvaises, et ne pas attribuer à la cause universelle des choses honteuses.

V. Mais [dira-t-on], les choses ne se produisent pas ainsi, et leur disposition dépend du mouvement circulaire du ciel qui gouverne tout, du cours des astres, de leur situation relative au moment de leur lever, de leur coucher, de leur zénith, ou de leur conjonction. En effet, c'est d'après ces signes que l'on présage et que l'on prédit ce qui doit arriver, non seulement à l'univers, mais encore à chaque homme sous le rapport de l'esprit aussi bien que sous celui de la fortune. On voit que les autres animaux et les végétaux sont plus grands ou plus petits d'après l'espèce de sympathie qui existe entre eux et les autres, que toutes les autres choses éprouvent leur influence, que les régions diffèrent les unes des autres d'après leur rapport avec les astres et surtout avec le soleil, que de la nature de ces régions dépendent non seulement les caractères des plantes et des animaux, mais encore les formes des hommes, leur taille, leur couleur, leurs affections, leurs passions, leurs goûts et leurs mœurs. Ainsi, dans ce système, le cours des astres est la cause absolue de tout.

Voici notre réponse :

D'abord, celui qui soutient cette opinion attribue indirectement aux astres tout ce qui nous est propre, ces volontés et nos passions, nos vices et nos appétits : il ne nous accorde point

d'autre rôle que de tourner comme des meules, au lieu de produire par nous-mêmes, comme il convient à des hommes, les actes qui appartiennent à notre nature. Cependant, il faut nous laisser ce qui nous appartient, admettre que l'univers se borne à exercer quelque influence sur ce que nous possédons déjà par nous-mêmes et qui nous est réellement propre, enfin distinguer les faits où nous sommes actifs de ceux où nous sommes nécessairement passifs, et ne pas tout rapporter aux astres. Nous ne méconnaissons pas en effet que la différence des lieux et celle du climat aient de l'influence sur nous, nous donnent, par exemple, un tempérament froid ou chaud. Il en est de même de notre naissance : les enfants ne ressemblent-ils pas ordinairement à leurs parents par leurs traits, leur forme, et par quelques affections de l'âme irraisonnable ? Néanmoins, s'ils leur ressemblent par la figure, parce qu'ils sont nés dans les mêmes lieux, ils en diffèrent considérablement par les mœurs et les pensées, parce que ces choses dérivent d'un tout autre principe. Nous pourrions encore invoquer ici à l'appui de cette vérité la résistance que l'âme oppose au tempérament et aux appétits. Veut-on que les astres soient les causes de toutes choses, parce que c'est en considérant leurs positions que l'on peut prédire ce qui doit arriver à chaque homme ? Il serait tout aussi raisonnable d'avancer que les oiseaux et les autres êtres que les augures contemplent pour en tirer des présages produisent les événements dont ils sont les signes.

Ceci nous conduit à déterminer avec exactitude quels sont les faits que l'on peut prédire d'après l'inspection des positions occupées par les astres qui président à la naissance d'un homme. Si, au lieu de se borner à affirmer que les astres indiquent ces faits, on prétend qu'ils les produisent, on est dans l'erreur. Quand, ti-

rant l'horoscope d'un individu, on dit qu'il est né de parents nobles, soit du côté de son père, soit du côté de sa mère, comment peut-on attribuer à l'influence des astres la noblesse d'une naissance, puisque cette noblesse se trouvait déjà dans les parents avant que les astres n'eussent pris la position d'où l'on tire cet horoscope ? D'ailleurs les astrologues prétendent aussi découvrir la fortune des parents d'après la naissance des enfants, les dispositions et le sort des enfants qui ne sont pas encore nés d'après la condition des parents ; ils annoncent également d'après l'horoscope d'un enfant la mort de son frère, d'après celui d'une femme la destinée de son mari et vice versa. Comment peut-on rapporter aux astres des choses qui sont évidemment des conséquences nécessaires de la condition des parents ? Car, ou ces antécédents sont des causes, ou les astres n'en sont pas. La beauté et la laideur des enfants, quand ils sont semblables à leurs parents, proviennent évidemment de ces derniers et non du cours des astres. D'ailleurs, il est probable qu'il naît au même moment une foule d'hommes et d'autres animaux ; or, ils devraient tous avoir la même nature puisqu'ils sont tous nés sous la même étoile. Comment se fait-il donc que, dans les mêmes positions, les astres produisent à la fois des hommes et d'autres êtres ?

VI. Chaque être tient ses caractères de sa nature. Tel être est un cheval parce qu'il naît d'un cheval ; tel autre un homme parce qu'il naît d'un homme ; bien plus, il est tel cheval, tel homme, parce qu'il est né de tel ou tel. Sans doute le cours des astres peut y contribuer, mais il faut faire la plus large part à la génération. Les astres n'agissent que sur les corps et d'une manière corporelle : ainsi, ils leur communiquent la chaleur, le froid, les diverses espèces de tempéraments qui en sont les résultats. Mais

comment donneraient-ils à l'homme ses mœurs, ses goûts et tous ces penchants qui ne paraissent nullement dépendre du tempérament, comme la vocation de l'un pour être géomètre, de l'autre pour être grammairien, de celui-ci pour être joueur, de celui-là pour être inventeur ?

Comment admettre que la perversité nous vienne d'êtres qui sont des dieux ? Comment en général croire qu'ils soient les auteurs des maux qu'on leur attribue et qu'ils deviennent mauvais eux-mêmes parce qu'ils se couchent ou qu'ils passent sous terre, comme s'ils se ressentaient en quoi que ce soit de ce qu'ils se couchent par rapport à nous, comme si, même alors, ils ne continuaient pas toujours de parcourir la sphère céleste et d'être dans la même relation avec la terre ? Il ne faut pas non plus dire que, lorsqu'un astre est par rapport à un autre dans telle ou telle position, il devient meilleur ou moins bon, qu'il nous fait du bien quand il est bien disposé, et du mal dans le cas contraire.

On doit admettre que les astres concourent par leur mouvement à la conservation de l'univers, mais qu'ils y remplissent en même temps un autre rôle. Ils servent de lettres pour ceux qui savent déchiffrer cette espèce d'écriture, et qui, en considérant les figures formées par les astres, y lisent les événements futurs d'après les lois de l'analogie, comme si, voyant un oiseau voler haut, on en concluait qu'il annonce de hauts faits.

VII. Reste à considérer la doctrine qui, enchaînant et liant toutes choses les unes aux autres, fait dériver de cette connexion les qualités de chaque être, et établit une cause unique produisant tout par des raisons séminales (ἀρχὴ μία ἀφ' ἧς πάντα κατὰ λόγους σπερματικοὺς περαίνεται (archê mia aph' hês panta kata logous spermatikous perainetai)). Cette doctrine rentre dans

celle qui rapporte à l'action de l'Âme universelle la constitution et les mouvements des individus aussi bien que ceux de l'univers. Dans ce cas, eussions-nous le pouvoir de faire quelque chose par nous-mêmes, nous n'en serions pas moins comme le reste soumis à la nécessité, puisque le Destin, comprenant toute la série des causes, détermine nécessairement chaque événement. Il n'est rien en effet qui puisse empêcher cet événement d'arriver ou le faire arriver autrement, puisque le Destin comprend toutes les causes. Si tout obéit ainsi à l'impulsion d'un seul principe, il ne nous reste plus qu'à la suivre nous-mêmes. En effet, les conceptions de notre imagination résulteront alors des dits antérieurs et détermineront à leur tour nos appétits : notre liberté ne sera plus qu'un vain nom. De ce que nous obéirons à nos appétits, il n'en résultera pour nous aucun avantage, puisque nos appétits seront eux-mêmes déterminés par des faits antérieurs. Nous n'aurons pas plus de liberté que les autres animaux, que les enfants et les fous, qui courent çà et là, poussés par des appétits aveugles : car eux aussi ils obéissent à leurs appétits, comme le feu même, et comme toutes les choses qui suivent fatalement les dispositions de leur nature.

Ceux qui sont pénétrants reconnaissent la valeur de ces objections ; et, cherchant d'autres causes à nos appétits, ils ne s'arrêtent pas aux principes que nous venons d'examiner.

VIII. Quelle autre cause faut-il donc faire intervenir outre les précédentes pour ne laisser rien arriver sans cause, pour maintenir l'ordre et l'enchaînement des faits dans le monde, et conserver la possibilité des prédictions et des présages sans cependant détruire notre personnalité ?

Il faut mettre au nombre des êtres un autre principe, savoir l'âme, non seulement l'âme universelle, mais encore l'âme de chaque individu. Cette âme n'est pas un principe de peu d'importance dans l'enchaînement universel des causes et des effets, parce qu'au lieu de naître d'une semence [raison séminale], comme les autres choses, elle constitue une cause première (πρωτουργὸς αἰτία). Hors du corps, elle est maîtresse absolue d'elle-même, libre et indépendante de la cause qui administre le monde. Une fois qu'elle est descendue dans un corps, elle n'est plus aussi indépendante, parce qu'elle fait alors partie de l'ordre auquel les autres choses sont soumises. Or, comme les accidents de la fortune, c'est-à-dire les circonstances au milieu desquelles l'âme se trouve placée, déterminent beaucoup d'événements, tantôt l'âme obéit à l'influence des circonstances extérieures, tantôt elle les domine et elle fait ce qu'elle veut. Elle les domine plus ou moins selon qu'elle est bonne ou mauvaise. Cède-t-elle au tempérament du corps, elle est nécessairement livrée à la concupiscence ou à la colère, abattue dans la pauvreté, ou orgueilleuse dans la prospérité, ou tyrannique dans l'exercice du pouvoir. A-t-elle un bon naturel, elle résiste à tous ces mauvais penchants ; elle modifie ce qui l'entoure plutôt qu'elle n'en est modifiée elle-même ; elle change certaines choses et tolère les autres sans tomber elle-même dans le vice.

IX. Nous regarderons donc comme déterminées par une cause toutes les choses qui sont l'effet, soit d'un choix de l'âme, soit de circonstances extérieures. Que pourrait-on trouver hors de ces causes ? Embrassez en effet l'ensemble des causes que nous admettons, et vous aurez les principes qui produisent toutes les choses, pourvu que vous ayez soin de compter au nombre des causes extérieures l'influence qu'exerce le cours des astres.

Quand l'âme prend une détermination et l'exécute parce qu'elle y est poussée par les choses extérieures, qu'elle cède à un entraînement aveugle, sa détermination et son action ne doivent pas être regardées comme libres. L'âme n'est pas libre quand, se pervertissant elle-même, elle ne prend pas des déterminations qui la dirigent dans la droite voie. Au contraire, quand elle suit son guide propre, la raison pure et impassible, la détermination qu'elle prend est vraiment volontaire, libre, indépendante, l'action qu'elle fait est réellement son œuvre et non la conséquence d'une impulsion extérieure ; elle la tire de sa puissance intérieure, de son essence pure, du principe premier et souverain qui la dirige et qui n'est alors ni égaré par l'ignorance, ni vaincu par la violence des appétits : car, lorsque les appétits envahissent l'âme et la subjuguent, ils l'entraînent par leur violence, et elle est plutôt passive qu'active dans ce qu'elle fait.

X. La conclusion de cette discussion, c'est que tout est annoncé et produit par des causes, et qu'il y en a de deux espèces, l'âme humaine d'abord, puis les circonstances extérieures. Quand l'âme agit conformément à la droite raison, elle agit librement. Hors de là, elle est entravée dans ses actes, elle est plutôt passive qu'active. Donc, quand elle manque de prudence, les circonstances extérieures sont causés de ses actes : on a raison de dire alors qu'elle obéit au Destin, surtout si l'on regarde le Destin comme une cause extérieure. Au contraire, les actes vertueux dérivent de nous-mêmes : il nous est naturel d'en produire quand nous sommes indépendants. Les hommes vertueux agissent, font le bien librement. Les autres ne font le bien que quand leurs passions les laissent respirer : si, dans ces intervalles, ils pratiquent les préceptes de la sagesse, ce n'est pas qu'ils les reçoivent d'un

autre être, c'est uniquement parce que leurs passions ne les empêchent pas alors d'écouter la voix de la raison.

III · Livre 2

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA PROVIDENCE.

PREMIÈRE PARTIE.

I. Rapporter au hasard et à la fortune (τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ) l'existence et la constitution de l'univers, c'est commettre une absurdité et parler en homme dépourvu de sens et d'intelligence : cela est évident même sans démonstration, et d'ailleurs nous l'avons déjà dans plusieurs passages pleinement démontré par de solides raisons. Mais [si le monde ne doit pas son existence et sa constitution au hasard] comment toutes choses arrivent-elles et comment tous les êtres ont-ils été faits ? C'est là une question qui mérite un examen approfondi. En effet, comme il y a des choses qui semblent mauvaises, elles donnent lieu d'élever des doutes sur la Providence universelle : il en résulte que quelques-uns disent qu'il n'y a pas de Providence, et d'autres, que le Démiurge est mauvais. Aussi croyons-nous qu'il est bon de traiter complètement cette question en remontant aux principes.

Laissons de côté cette Providence particulière (πρόνοια ἐφ' ἑκάστῳ (pronoia éph' ekastô)), qui consiste à délibérer avant

d'agir, à examiner s'il faut faire une chose ou ne pas la faire, la donner ou ne pas la donner. Supposons admise l'existence de la Providence universelle (πρόνοια τοῦ παντὸς (pronoia tou pantos)), et de ce principe déduisons les conséquences.

Si nous pensions que le monde eût commencé d'être, qu'il n'eût pas existé de tout temps, nous reconnaîtrions une Providence particulière (πρόνοια ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος (pronoia epi tois kata meros)), comme nous le disions tout à l'heure, c'est-à-dire nous reconnaîtrions en Dieu une espèce de prévision et de raisonnement [semblables à la prévision et au raisonnement de l'artiste qui, avant d'exécuter une œuvre, délibère sur chacune des parties qui la composent], et nous supposerions que cette prévision et ce raisonnement étaient nécessaires pour déterminer comment l'univers pouvait être fait et à quelles conditions il devait être le meilleur possible. Mais, comme nous disons que le monde n'a pas commencé d'être et qu'il existe de tout temps, nous pouvons affirmer, d'accord avec la raison et avec notre croyance [à l'éternité du monde], que la Providence universelle consiste en ce que l'univers est conforme à l'Intelligence et que l'Intelligence est antérieure à l'univers (τὸ κατὰ νοῦν εἶναι τὸ πᾶν καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι (to kata noûn eînai to pan kai noûn pro autoû eînai)), non dans le temps (car l'existence de l'Intelligence n'a pas précédé celle du monde), mais [dans l'ordre des choses], parce que l'Intelligence précède par sa nature le monde qui procède d'elle, dont elle est la cause, l'archétype et le paradigme (αἴτιος, ἀρχέτυπον, παράδειγμα (aitios, archetypon, paradeigma)) et qu'elle fait toujours subsister de la même manière.

Or voici de quelle manière l'Intelligence fait toujours subsister le monde :

L'Intelligence pure et l'Être en soi constituent le monde véritable et premier [le monde intelligible], qui n'a pas d'extension, qui n'est affaibli par aucune division, qui n'a aucun défaut, même dans ses parties (car nulle partie n'y est séparée de l'ensemble). Ce monde est la vie universelle et l'Intelligence universelle ; il est l'unité à la fois vivante et intelligente : car la partie y reproduit le tout, et il règne dans l'ensemble une harmonie parfaite parce qu'aucune chose n'y est séparée, indépendante et isolée des autres ; aussi, y eût-il opposition, il n'y aurait pas de lutte. Étant partout un et parfait, le monde intelligible est permanent et immuable : car là il n'y a pas action d'un contraire sur un contraire. Comment une telle action pourrait-elle avoir lieu dans ce monde puisque rien n'y manque ? Pourquoi la Raison y produirait-elle une autre Raison, et l'Intelligence une autre Intelligence ? Est-ce parce qu'elle serait capable de produire ? Alors, avant de produire, elle n'eût pas été dans un état parfait ; elle produirait et elle entrerait en mouvement, parce qu'elle aurait en elle quelque chose d'inférieur. Mais il suffit aux êtres bienheureux de rester en eux-mêmes et de persister dans leur essence. Une action multiple compromet celui qui agit en le forçant à sortir de lui-même. Telle est la condition bienheureuse du monde intelligible qu'en ne faisant rien il fait de grandes choses, et qu'en restant en lui-même il produit des œuvres importantes.

II. C'est de ce monde véritable et un que tire son existence le monde sensible qui n'est point véritablement un : il est en effet multiple et divisé en une pluralité de parties qui sont séparées les unes des autres et étrangères entre elles. Ce n'est plus l'amitié qui

y règne, c'est plutôt la haine, produite par la séparation de choses que leur état d'imperfection rend ennemies les unes des autres. La partie ne se suffit pas à elle-même ; conservée par une autre chose, elle n'en est pas moins l'ennemie de la chose qui la conserve. Le monde sensible a été créé, non parce que Dieu a réfléchi qu'il fallait le créer, mais parce qu'il était nécessaire qu'il y eût une nature inférieure au monde intelligible, qui, étant parfait, ne pouvait être le dernier degré de l'existence : il occupait le premier rang, il avait une puissance grande, universelle, capable de créer sans délibération (car il n'eût pas possédé par lui-même la puissance de créer s'il lui eût fallu délibérer ; il ne l'eût pas possédée par son essence ; il eût ressemblé à un artisan qui n'a pas par lui-même le pouvoir de créer, mais qui l'acquiert en apprenant à travailler). En donnant quelque chose d'elle-même à la matière, l'Intelligence a tout produit sans sortir de son repos ni de sa quiétude. Or, ce qu'elle donne, c'est la Raison, parce que la Raison est l'émanation de l'Intelligence, émanation aussi durable que l'existence même de l'Intelligence. Dans une raison séminale (λὸγος ἐν τῷ σπἐρματι), toutes les parties existent unies ensemble, sans qu'aucune en combatte une autre, ni soit en désaccord avec elle ou lui fasse obstacle, et cette raison fait passer quelque chose d'elle-même dans la masse corporelle où les parties sont séparées les unes des autres, se font obstacle et se détruisent mutuellement ; de même, de l'Intelligence qui est une et de la Raison qui en procède est sorti cet univers dont les parties sont séparées et éloignées les unes des autres, par conséquent, les unes amies et alliées entre elles, les autres contraires et ennemies ; aussi se détruisent-elles les unes les autres, soit volontairement, soit involontairement, et, par cette destruction, elles opèrent mutuellement leur génération. Dieu a disposé, leurs actions et leurs pas-

sions de telle sorte que toutes concourent à former une harmonie unique en rendant chacune le son qui lui est propre, parce que la Raison qui les domine produit dans l'ensemble l'ordre et l'harmonie. Le monde sensible n'a pas la perfection de l'Intelligence et de la Raison ; il participe seulement. Aussi a-t-il eu besoin d'harmonie, parce qu'il a été formé par le concours de l'Intelligence et de la nécessité. La nécessité pousse le monde sensible au mal et à ce qui est irrationnel, parce qu'elle est elle-même irrationnelle ; mais l'Intelligence domine la nécessité. Le monde intelligible est uniquement Raison ; nul autre ne saurait être tel. Le monde qui est né de lui devait lui être inférieur, et n'être ni uniquement Raison, ni uniquement matière : car, avec la matière seule, il n'y avait pas d'ordre possible. Le monde sensible est donc un mélange de la matière et de la Raison : ce sont là les éléments dont il se compose. Quant au principe dont il procède, c'est l'Âme qui préside au composé ; il ne faut pas d'ailleurs croire que ce soit un travail pour l'Âme : car elle administre facilement l'univers par sa seule présence.

III. On n'a point le droit de blâmer ce monde, de dire qu'il n'est pas beau, qu'il n'est pas le meilleur possible des mondes corporels, ni d'accuser la cause dont il tient l'existence. D'abord, ce monde existe nécessairement : il n'est pas l'œuvre d'une détermination réfléchie ; il existe parce qu'une essence supérieure l'engendre naturellement semblable à elle-même. Ensuite, lors même que sa création serait le résultat d'une détermination réfléchie, elle ne saurait faire honte à son auteur : car Dieu a fait l'univers beau, complet, harmonieux ; il y a mis un heureux accord entre les grandes parties comme entre les petites. Celui qui blâme l'ensemble du monde en ne considérant que ses parties est donc injuste ; il devrait examiner les parties dans leur rapport

avec l'ensemble, voir si elles sont en accord et en harmonie avec lui ; enfin, en étudiant l'ensemble, il devrait ne pas s'arrêter aux moindres détails. Sinon, au lieu d'accuser le monde, il ne fait que critiquer quelques-unes de ses parties. Il ressemble à celui qui, au lieu de considérer l'admirable spectacle que présente l'homme pris dans son ensemble, ne regarderait qu'un cheveu ou qu'un doigt du pied, qui dans tous les animaux n'examinerait que le plus vil, et jugerait du genre humain par Thersite.

Puisque l'œuvre que nous considérons est le monde tout entier, si nous lui prêtions l'oreille attentive de l'intelligence, nous l'entendrions sans doute s'écrier :

« C'est un Dieu qui m'a fait, et de ses mains je suis sorti accompli, renfermant dans mon sein tous les êtres animés, complet et me suffisant à moi-même, n'ayant besoin de rien, puisque tout est réuni en moi, les plantes, les animaux, la nature entière des êtres engendrés, la multitude des dieux et la troupe des démons, les âmes excellentes, et les hommes heureux par la vertu. Ce n'est point seulement la terre qui est riche de plantes et d'animaux de toute espèce ; la puissance de l'Âme s'est étendue jusqu'à la mer. L'air et le ciel tout entier ne sont pas non plus inanimés : là aussi habitent toutes les âmes excellentes, qui communiquent la vie aux astres et qui président à la révolution circulaire du ciel, révolution éternelle et pleine d'harmonie, qui imite le mouvement de l'Intelligence par le mouvement éternel et régulier des astres autour d'un même centre,parce que le ciel n'a rien à chercher hors de lui-même. Tous les êtres que je renferme aspirent au Bien ; tous l'atteignent, chacun selon sa puissance. En effet, au Bien est suspendu le ciel tout entier, mon âme tout entière, les dieux qui habitent mes diverses parties, tous les animaux, toutes les

plantes, et tout ce que je contiens d'êtres qui paraissent inanimés. Dans cet ensemble d'êtres, les uns semblent participer à l'existence seulement, les autres à la vie, les autres à la sensibilité, les autres à l'intelligence, les autres à toutes les puissances de la vie à la fois : car il ne faut pas demander des facultés égales pour des choses inégales, par exemple, la vue pour le doigt, puisqu'elle est propre à l'œil ; quant au doigt, il lui faut tout autre chose, il faut qu'il ait la forme qui lui est propre et qu'il remplisse sa fonction. »

IV. Qu'on ne soit pas étonné que l'eau éteigne le feu, et que le feu détruise lui-même un autre élément ; car cet élément a été amené lui-même à l'existence par un autre élément, et il n'est pas étonnant qu'il soit détruit puisqu'il ne s'est pas produit lui-même et qu'il n'a été amené à l'existence que par la destruction d'un autre élément. D'ailleurs, au lieu du feu éteint s'allume un autre feu. Dans le ciel incorporel, tout est permanent ; dans le ciel visible, l'ensemble est éternel, ainsi que les parties les plus importantes et les plus belles. Les âmes, en passant par divers corps, changent elles-mêmes en prenant telle ou telle forme [en vertu de leur disposition] ; mais, quand elles le peuvent, elles se tiennent en dehors de la génération, unies à l'Âme universelle. Les corps sont vivants par leur forme et par le tout que chacun d'eux constitue [par son union avec une âme], puisque ce sont des animaux et qu'ils se nourrissent : car la vie est mobile dans le monde sensible, immobile dans le monde intelligible. Il fallait que l'immobilité engendrât le mouvement, que la vie qui se renferme en elle-même produisit une autre vie, que l'être calme projetât une sorte de souffle mobile et agité.

Si les animaux s'attaquent et se détruisent mutuellement, c'est une chose nécessaire, parce qu'ils ne sont pas nés éternels. Ils sont nés parce que la Raison a embrassé toute la matière, et qu'elle possédait en elle-même toutes les choses qui subsistent dans le monde intelligible. D'où seraient-elles venues, sans cela ?

Les torts que se font mutuellement les hommes peuvent avoir pour cause le désir du Bien. Mais, égarés par l'impuissance où ils se trouvent de l'atteindre, ils se tournent les uns contre les autres. Ils en sont punis par la dépravation qu'introduisent dans leurs âmes de méchantes actions, et après leur mort ils sont envoyés dans un lieu inférieur : car on ne peut se soustraire à l'ordre établi par la Loi de l'univers. L'ordre n'existe pas à cause du désordre, ni la loi à cause de l'illégalité, comme quelques-uns le croient ; en général, ce n'est pas à cause du pire que le meilleur existe et se manifeste. Au contraire, le désordre n'existe qu'à cause de l'ordre, l'illégalité qu'à cause de la loi, la déraison qu'à cause de la raison, parce que l'ordre, la loi et la raison qu'on voit ici-bas ne sont qu'empruntés. Ce n'est pas que le meilleur ait produit le pire, c'est que les choses qui ont besoin de participer au meilleur en sont empêchées, soit par leur nature, soit par accident, soit par quelque autre obstacle. En effet, ce qui n'arrive à posséder qu'un ordre emprunté peut en demeurer privé, soit par un défaut inhérent à sa propre nature, soit par un obstacle étranger. Les êtres s'entravent mutuellement sans le vouloir, en poursuivant un autre but. Les animaux dont les actions sont libres inclinent tantôt vers le bien, tantôt vers le mal. Sans doute, ils ne commencent pas par incliner vers le mal ; mais, dès qu'il y a une déviation légère à l'origine, plus on avance dans la mauvaise voie, plus la faute augmente et devient grave. En outre, l'âme est unie à un corps, et de cette union naît nécessairement la concupis-

cence. Or, quand une chose nous frappe au premier aspect et à l'improviste, et que nous ne réprimons pas immédiatement le mouvement qui se produit en nous, nous nous laissons entraîner par l'objet vers lequel nous portait notre inclination. Mais la peine suit la faute, et il n'est pas injuste que l'âme qui a contracté telle ou telle nature subisse les conséquences de sa disposition [en passant dans un corps qui lui est conforme]. Il ne faut pas réclamer le bonheur pour ceux qui n'ont rien fait pour le mériter. Les bons seuls l'obtiennent ; et c'est pour cela que les dieux en jouissent.

V. Si donc, même ici-bas, les âmes ont la faculté d'arriver au bonheur, il ne faut pas accuser la constitution de l'univers parce que quelques âmes ne sont pas heureuses ; il faut accuser plutôt leur faiblesse qui les empêche de lutter courageusement dans la carrière où des prix sont proposés à la vertu. Pourquoi s'étonner que les esprits qui ne se sont pas rendus divins ne jouissent pas de la vie divine ? Quant à la pauvreté, aux maladies, elles sont sans importance pour les bons, et elles sont utiles aux méchants. D'ailleurs, nous sommes nécessairement sujets aux maladies, parce que nous avons un corps. Ensuite, tous ces accidents ne sont pas inutiles pour l'ordre et l'existence de l'univers. En effet, quand un être est dissous en ses éléments, la Raison de l'univers s'en sert pour engendrer d'autres êtres (car elle embrasse tout par son action). Ainsi, quand le corps est désorganisé et que l'âme est amollie par ses passions, alors le corps, atteint par la maladie, et l'âme, atteinte par le vice, entrent dans une autre série et dans un autre ordre. Il y a des choses qui profitent à ceux qui les supportent, la pauvreté, par exemple, et la maladie. Le vice même contribue à la perfection de l'univers, parce qu'il donne à la justice divine occasion de s'exercer. Il sert encore à

d'autres fins : il rend les âmes vigilantes, par exemple, il excite l'esprit et l'intelligence à éviter les voies de la perdition ; il fait encore connaître le prix de la vertu par la vue des maux qui frappent les méchants. Ce n'est pas pour arriver à de telles fins qu'il y a des maux : nous disons seulement que, dès qu'il y a eu des maux, la Divinité s'en est servie pour accomplir son œuvre. Or, c'est le propre d'une grande puissance de faire servir à l'accomplissement de son œuvre les maux eux-mêmes, d'employer à produire d'autres formes les choses devenues informes. En un mot, il faut admettre que le mal n'est qu'un défaut de bien (ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ). Or, il y a nécessairement défaut de bien dans les êtres d'ici-bas, parce que le bien s'y trouve allié à autre chose : car cette chose à laquelle le bien se trouve allié diffère du bien et produit ainsi le défaut de bien. (C'est pourquoi, « il est impossible que le mal soit détruit, » parce que les choses sont inférieures les unes aux autres relativement à la nature du Bien absolu, et que, se trouvant différentes du Bien dont elles tiennent leur existence. elles sont devenues ce qu'elles sont en s'éloignant de leur principe.

VI. Quant à cette objection que, contrairement à l'accord qui doit régner entre la vertu et le bonheur, la fortune maltraite les bons et favorise les méchants, la vraie réponse à faire c'est que rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien, rien de bien à l'homme vicieux. »

Pourquoi [dira-t-on] l'un est-il exposé à ce qui est contraire à la nature, tandis que l'autre obtient ce qui est conforme à la nature ? Comment peut-il y avoir en cela justice distributive ? Mais, si obtenir ce qui est conforme à la nature n'augmente pas le bonheur de l'homme vertueux, si être exposé à ce qui est contraire à

la nature ne diminue en rien la méchanceté de l'homme vicieux, qu'importe qu'il en soit ainsi ou qu'il en soit autrement ? Qu'importe aussi que l'homme vicieux soit beau et que l'homme vertueux soit laid ?

Cependant [dira-t-on], il semble que la convenance, l'ordre, la justice réclamaient le contraire de ce qui a lieu maintenant ; une sage Providence aurait dû le faire. En outre, que les méchants soient les maîtres et les chefs des états, que les bons au contraire soient esclaves, ce n'est pas une chose convenable, quand même elle n'aurait pas d'importance pour la vertu ni pour le vice : car un mauvais prince commet les plus grands crimes. Enfin, les méchants sont vainqueurs dans les combats et font subir à leurs prisonniers les derniers outrages. On est ainsi amené à se demander comment de tels faits peuvent avoir lieu s'il y a une Providence divine. En effet, quoique, dans la production d'une œuvre, il faille considérer surtout l'ensemble, cependant les parties doivent obtenir aussi ce qui leur est nécessaire, surtout quand elles sont animées, vivantes, raisonnables ; il est juste que la Providence divine s'étende à tout, puisque son devoir est précisément de ne rien négliger.

Si, en présence de ces objections, nous affirmons encore que le monde sensible dépend de l'Intelligence suprême, que la puissance de celle-ci pénètre partout, nous devons essayer de montrer que tout est bien ici-bas.

VII. Remarquons d'abord que pour montrer que tout est bien dans les choses qui sont mélangées de matière [et sensibles], il ne faut pas y chercher toute la perfection du monde qui est pur de matière [et intelligible], ni désirer trouver dans ce qui tient le second rang les caractères de ce qui occupe le premier. Puisque le

monde a un corps, nous devons accorder que ce corps a de l'influence sur l'ensemble, et ne demander à la Raison de lui donner que ce que cette nature mélangée était capable de recevoir. Par exemple, si l'on contemplait le plus bel homme qu'il y ait ici-bas, on aurait tort de croire qu'il est identique à l'homme intelligible et de ne pas se contenter de ce que, étant fait de chair, de muscles, d'os, il a reçu de son auteur toute la perfection que celui-ci pouvait lui communiquer pour embellir ces os, ces muscles, cette chair, et faire dominer en lui la raison [séminale] sur la matière.

Prenons donc ces propositions comme accordées, et partons de là pour expliquer les difficultés dont nous cherchons la solution. Car nous trouverons dans le monde des traces admirables de la Providence et de la puissance divine dont il procède.

Considérons d'abord les actions des âmes qui font librement le mal, les actions des méchants qui, par exemple, nuisent à des hommes vertueux ou à d'autres hommes également méchants. Ce n'est pas à la Providence qu'il faut demander raison de la méchanceté de ces âmes et en faire remonter la responsabilité ; il faut n'en chercher la cause que dans les déterminations volontaires des âmes. Car nous avons prouvé que les âmes ont des mouvements qui leur sont propres, qu'en outre ici-bas elles ne sont pas des âmes pures, mais des animaux [des âmes unies à des corps]. Or, il n'est pas étonnant que, se trouvant dans une telle condition, elles aient une vie conforme à cette condition. En effet, ce n'est pas la formation du monde qui les a fait descendre ici-bas ; avant même que le monde existât, elles étaient déjà disposées à en faire partie, à s'en occuper, à y répandre la vie, à l'administrer et à y exercer leur puissance d'une manière quelconque,

soit en présidant au monde et en lui communiquant quelque chose de leur puissance, soit en y descendant, soit en agissant à l'égard du monde les unes d'une façon, et les autres de l'autre (car cette question n'appartient pas au sujet qui nous occupe maintenant ; il nous suffit de montrer que, de quelque manière que la chose ait lieu, il ne faut pas accuser la Providence).

Mais comment expliquer la différence que l'on remarque entre le sort des bons et celui des méchants ? Comment se fait-il que les premiers soient pauvres, que les autres soient riches et possèdent plus qu'il ne faut pour satisfaire leurs besoins, qu'ils soient puissants, qu'ils gouvernent les cités et les nations ? Serait-ce que la Providence n'étendrait pas son action jusqu'à la terre ? Non, et ce qui le prouve, c'est que tout le reste est conforme à la Raison [universelle] : car les animaux et les plantes participent de la raison, de la vie et de l'âme. — Mais, si la Providence étend son action jusqu'à la terre, elle n'y domine pas. — Comme le monde n'est qu'un seul animal, avancer une pareille objection, c'est ressembler à celui qui prétendrait que la tête et le visage de l'homme sont produits par la nature, et que la raison y domine, mais que les autres membres sont formés par d'autres causes, telles que le hasard ou la nécessité, et qu'ils sont mauvais soit par ce fait, soit par l'impuissance de la nature. Mais, la sagesse et la piété ne permettent pas de prétendre que tout n'est pas bien ici-bas et de blâmer l'œuvre de la Providence.

VIII. Il nous reste à expliquer comment les choses sensibles sont bonnes et participent de l'ordre, ou du moins comment elles ne sont pas mauvaises.

Dans tout animal, les parties supérieures, le visage et la tête, sont les plus belles ; les parties moyennes et les membres infé-

rieurs ne les égalent pas. Or, les hommes occupent la région moyenne et la région inférieure de l'univers. Dans la région supérieure se trouve le ciel avec les dieux qui l'habitent : ce sont eux qui remplissent la plus grande partie du monde, avec la vaste sphère où ils résident. La terre occupe le centre et semble faire partie des astres. On s'étonne de voir l'injustice régner ici-bas, parce qu'on regarde l'homme comme l'être le plus vénérable et le plus sage de l'univers. Cependant, cet être si vénérable ne tient que le milieu entre les dieux et les bêtes, inclinant tantôt vers les uns, tantôt vers les autres. Certains hommes ressemblent aux dieux, d'autres ressemblent aux bêtes : mais la plupart tiennent le milieu entre les deux natures.

C'est à ceux qui occupent cette place moyenne que les hommes dépravés, qui se rapprochent des bêtes féroces, font subir leurs rapines et leurs violences. Quoique les premiers vaillent mieux que ceux dont ils subissent les violences, ils sont cependant dominés par eux parce qu'ils leur sont inférieurs sous d'autres rapports, qu'ils manquent de courage et qu'ils ne se sont pas préparés à résister aux attaques. Si des enfants qui auraient fortifié leur corps par l'exercice, mais qui auraient laissé leur âme croupir dans l'ignorance, l'emportaient à la lutte sur ceux de leurs camarades qui n'auraient exercé ni leur corps, ni leur âme ; s'ils leur ravissaient leurs aliments et leurs habits moelleux, y aurait-il autre chose à faire qu'à en rire ? Comment le législateur aurait-il eu tort de permettre que les vaincus portassent la peine de leur lâcheté et de leur mollesse, si, négligeant les exercices gymnastiques qui leur étaient enseignée, ils n'ont pas craint de devenir par leur inertie, leur mollesse et leur paresse, comme de grasses brebis destinées à être la proie des loups ? Quant à ceux qui commettent ces rapines et ces violences, ils en sont punis,

d'abord en ce qu'ils sont des loups et des êtres malfaisants, ensuite, en ce qu'ils subissent nécessairement [dans cette existence ou dans une autre] les conséquences de leurs mauvaises actions : car les hommes qui ont été méchants ici-bas ne meurent pas tout entiers [quand leur âme est séparée de leur corps]. Or, dans les choses qui sont réglées par la nature et la raison, toujours ce qui suit est le résultat de ce qui précède : le mal engendre le mal, comme le bien engendre le bien. Mais l'arène de la vie diffère d'un gymnase, où les luttes ne sont que des jeux. Il faut alors que les enfants dont nous venons de parler et que nous avons divisés en deux classes, après avoir tous également grandi dans l'ignorance, se préparent à combattre, prennent des armes, et déploient plus d'énergie que dans les exercices du gymnase. Or, les uns sont bien armés, les autres ne le sont pas : les premiers doivent donc triompher. Dieu ne doit pas combattre pour les lâches : car la loi veut qu'à la guerre on sauve sa vie par la valeur et non par les prières. Ce n'est point davantage par des prières qu'on obtient les fruits de la terre, c'est par le travail. On ne se porte pas bien non plus sans prendre aucun soin de sa santé. Il ne faut donc pas se plaindre que les méchants aient une plus riche récolte, s'ils cultivent mieux la terre. N'est-ce pas enfin une chose ridicule que de vouloir, dans la conduite ordinaire de la vie, n'écouter que son caprice, en ne faisant rien comme le prescrivent les dieux, et de se borner à leur demander uniquement sa conservation, sans accomplir aucun des actes desquels ceux-ci ont voulu que notre conservation dépendît ?

Mieux vaudrait être mort que de vivre en se mettant ainsi en contradiction avec les lois qui régissent l'univers. Si, quand les hommes sont en opposition avec ces lois, la Providence divine conservait la paix au milieu de toutes les folies et de tous les

vices, elle mériterait d'être accusée de négligence pour laisser ainsi prévaloir le mal. Les méchants ne dominent que par l'effet de la lâcheté de ceux qui leur obéissent : il est plus juste qu'il en soit ainsi qu'autrement.

IX. Il ne faut pas en effet étendre l'action de la Providence au point de supprimer notre propre action. Car si la Providence faisait tout, s'il n'y avait qu'elle, elle serait anéantie. À quoi s'appliquerait-elle en effet ? Il n'y aurait plus que la Divinité. Assurément, il est incontestable que la Divinité existe et qu'elle étend son action sur les autres êtres ; mais elle ne les supprime pas. Elle s'approche de l'homme, par exemple, et elle conserve en lui ce qui le constitue, c'est-à-dire qu'elle le fait vivre conformément à la loi de la

Providence, elle lui fait accomplir ce que cette loi ordonne. Or cette loi ordonne que la vie des hommes qui sont devenus vertueux soit bonne ici-bas et après leur mort, que les méchants aient un sort contraire. Il n'est pas permis de demander qu'il y ait des hommes qui s'oublient eux-mêmes pour venir sauver les méchants, lors même que ces derniers adresseraient des vœux à la Divinité. Il ne faut pas admettre non plus que les dieux renoncent à leur existence bienheureuse pour venir administrer nos affaires, ni que les hommes vertueux, dont la vie est sainte et supérieure à la condition humaine, veuillent gouverner les méchants : car ceux-ci ne se sont jamais occupés de faire parvenir les bons au gouvernement des autres hommes et d'être bons eux-mêmes : ils sont même jaloux de l'homme qui est bon par lui-même ; il y aurait en effet plus de gens de bien, si l'on prenait pour chefs les hommes vertueux.

L'homme n'est donc pas l'être le meilleur de l'univers : il occupe, conformément à son choix, un rang intermédiaire. Cependant, dans la place qu'il occupe, il n'est pas abandonné de la Providence ; elle le ramène toujours aux choses divines par les mille moyens dont elle dispose pour faire prévaloir la vertu. Aussi les hommes n'ont-ils jamais perdu la qualité d'êtres raisonnables et participent-ils toujours en quelque degré à la sagesse, à l'intelligence, à l'art, à la justice qui règle leurs rapports mutuels. Même quand on fait tort à un autre, on croit encore qu'on agit justement à son égard et qu'on le traite selon son mérite. L'homme est du reste une belle créature, aussi belle qu'il pouvait l'être, et, par le rôle qu'il joue dans l'univers, il est supérieur à tous les animaux qui vivent ici-bas.

Nul esprit sensé ne saurait se plaindre de l'existence des animaux inférieurs à l'homme, s'ils contribuent d'ailleurs à embellir l'univers. Ne serait-il pas ridicule de se plaindre de ce que quelqu'un d'entre eux mord les hommes, comme si ceux-ci devaient vivre dans une complète sécurité ? L'existence de ces animaux est nécessaire : elle nous procure des avantages, soit évidents, soit inconnus encore, mais que le temps fait découvrir. Ainsi, il n'y a rien d'inutile dans les animaux, soit par rapport à eux, soit par rapport à l'homme. Il est encore ridicule de se plaindre que beaucoup d'animaux soient sauvages, quand il y a des hommes même qui le sont ; si beaucoup d'animaux ne

sont pas soumis à l'homme, s'ils se défendent contre lui, qu'y a-t-il là d'étonnant ?

X. Mais [dira-t-on], si les hommes ne sont méchants que malgré eux et involontairement, on ne saurait dire que ceux qui commettent des injustices et ceux qui les souffrent soient respon-

sables [les uns de leur férocité et les autres de leur lâcheté]. Si la méchanceté des premiers [ainsi que la lâcheté des autres] est produite nécessairement par le cours des astres ou par l'action d'un principe dont elle n'est que l'effet, elle s'explique par des causes physiques. Mais si c'est la Raison même de l'univers qui produit de pareilles choses, comment ne commet-elle pas là une injustice ?

Les actes injustes sont involontaires en ce sens seulement qu'on n'a point la volonté de commettre une faute ; mais cette circonstance n'empêche pas que l'on n'agisse spontanément. Or, quand on agit spontanément, on est responsable de la faute ; on ne serait pas responsable de la faute, si l'on n'était pas auteur de l'acte. Si l'on dit que les méchants le sont nécessairement, cela ne signifie pas qu'ils subissent une contrainte extérieure, mais que la méchanceté constitue leur caractère. Quant à l'influence du cours des astres, elle ne détruit pas notre liberté : car, si tout acte était déterminé en nous par l'influence extérieure de tels agents, tout se passerait comme ces agents le désireraient ; par conséquent, les hommes ne feraient pas d'actes contraires à la volonté de ces agents. Il n'y aurait pas d'impies si les dieux seuls étaient les auteurs de tous nos actes ; donc l'impiété provient des hommes. Nous admettons que, la cause étant donnée, les effets s'en suivent, pourvu que l'on embrasse toute la série des causes. Or l'homme est une cause ; il fait donc le bien par sa propre nature, et il constitue une cause libre.

XI. Est-il vrai que toutes choses sont produites par la nécessité et par l'enchaînement naturel des causes et des effets, et qu'elles sont, de cette manière, aussi bonnes que possible ? — Non : c'est la Raison qui, en gouvernant le monde, produit toutes choses [en

ce sens qu'elle en renferme les raisons], et qui veut qu'elles soient telles qu'elles sont ; c'est elle qui produit conformément à sa nature rationnelle ce qu'on appelle des maux, parce qu'elle ne veut pas que tout soit également bon. Un artiste ne couvre pas d'yeux le corps de l'animal qu'il représente. De même la Raison ne s'est pas bornée à faire des dieux ; elle a produit au-dessous d'eux des démons, puis des hommes, puis des bêtes, non par envie, mais parce que son essence rationnelle contient une variété intellectuelle [c'est-à-dire contient les raisons de tous les êtres divers]. Nous ressemblons à ces

hommes qui ignorent la peinture et qui blâment l'artiste d'avoir mis des ombres dans son tableau : cependant il n'a fait qu'y répartir convenablement la lumière. De même, les États bien réglés ne sont pas composés d'ordres égaux. Enfin, on ne condamne pas une tragédie parce qu'en y voit paraître d'autres personnages que des héros, un esclave,

par exemple, un paysan qui parle mal : ce serait détruire la beauté de la composition que de retrancher ces personnages inférieurs et toutes les parties où ils figurent.

XII. Puisque c'est la Raison [du monde] qui a produit toutes choses en s'alliant à la matière et en conservant sa nature propre, qui est d'être composée de parties différentes, et d'être déterminée par le principe dont elle procède [c'est-à-dire par l'Intelligence], l'œuvre que la Raison a produite dans ces conditions ne saurait être surpassée en beauté. En effet, la Raison [du monde] ne pouvait être composée de parties homogènes et semblables ; il ne faut donc pas l'accuser parce qu'elle est toutes choses et que chacune de ses parties diffère des autres. Si elle avait introduit dans le monde des choses qu'elle ne renfermât pas auparavant

dans son sein, des âmes par exemple, qu'elle les eût forcées d'entrer dans l'ordre du monde sans tenir compte de leur nature et qu'elle eût fait déchoir beaucoup d'entre elles, elle serait certainement blâmable. Aussi faut-il admettre que les âmes sont des parties de la Raison et que celle-ci les met en harmonie avec le monde sans les faire déchoir, en assignant à chacune d'elles la place qui lui convient.

XIII. Il y a encore une considération qu'il ne faut pas mépriser, c'est qu'il ne suffit pas d'examiner uniquement le présent, qu'on doit tenir compte aussi des périodes passées et de l'avenir afin d'y voir s'exercer la justice distributive de la divinité. Elle fait esclaves ceux qui ont été maîtres dans une vie antérieure, s'ils ont abusé de leur pouvoir ; et ce changement leur est utile. Elle rend pauvres ceux qui ont mal employé leurs richesses : car la pauvreté sert même aux gens vertueux. De même, ceux qui ont tué sont tués à leur tour ; celui qui commet l'homicide agit injustement, mais celui qui en est victime souffre justement.

Ainsi, il y a harmonie entre la disposition de l'homme qui est maltraité et la disposition de celui qui le maltraite comme il le méritait. Ce n'est pas par hasard qu'un homme devient esclave, est fait prisonnier ou est déshonoré. Il a commis lui-même les violences qu'il subit à son tour. Celui qui a tué sa mère sera tué par son fils ; celui qui a violé une femme deviendra femme pour être à son tour victime d'un viol. De là vient la parole divine appelée Adrastée (θεία φήμη Ἀδράστεια) : car l'ordre (διάταξις) dont

nous parlons ici est véritablement Adrastée, est véritablement une Justice, une Sagesse admirable. Des choses que nous voyons dans l'univers nous devons conclure que l'ordre qui y règne est

éternel, qu'il pénètre partout, même dans ce qu'il y a de plus petit, et qu'il montre un art admirable non-seulement dans les choses divines, mais encore dans celles que l'on pourrait croire dédaignées de la Providence à cause de leur petitesse. Ainsi, dans les plus vils animaux, il y a une variété d'art admirable ; elle s'étend jusqu'aux végétaux, dont les fruits et les feuilles se distinguent tant par la beauté de la forme, dont les fleurs

s'épanouissent avec tant de grâce, qui poussent si facilement et qui offrent tant de variété. Ces choses n'ont pas été produites une fois pour toutes ; elles sont produites avec une variété continuelle parce que les astres dans leur cours n'exercent pas toujours la même influence sur les choses d'ici-bas. Ce qui est transformé n'est pas transformé et métamorphosé au hasard, mais d'après les lois de la beauté et les règles de la convenance qu'observent des puissances divines. Toute puissance divine agit conformément à sa nature, c'est-à-dire conformément à son essence ; or, son essence est de développer dans ses actes la justice et la beauté : car si la justice et la beauté ne s'y trouvaient pas, elles ne sauraient exister nulle part.

XIV. L'ordre de l'univers est conforme à l'Intelligence divine sans impliquer que son auteur ait eu besoin pour cela de faire aucun raisonnement. Cependant, cet ordre est si parfait que celui qui sait le mieux raisonner serait étonné de voir qu'avec le raisonnement on ne pourrait arriver à un plan meilleur que celui qu'on voit toujours réalisé dans les natures particulières, et que ce plan est plus conforme aux lois de l'intelligence que celui qu'on trouverait avec le raisonnement. Dans aucune espèce des choses qui naissent il n'est donc juste d'accuser la Raison qui produit toutes choses (ὁ ποιῶν λόγος), ni de réclamer, pour les

êtres dont l'existence a commencé, la perfection des êtres dont l'existence n'a pas commencé et qui sont éternels, soit dans le monde intelligible, soit même dans le monde sensible. Ce serait vouloir que chaque être possédât plus de bien qu'il n'en comporte et regarder comme insuffisante la forme qui lui a été donnée ; ce serait se plaindre, par exemple, de ce que l'homme n'a pas de cornes, et ne pas remarquer que, si la Raison a dû se répandre partout, il fallait cependant qu'une grande chose en contînt de moindres, que dans le tout il y eût des parties, et que celles-ci ne sauraient être égales au tout sans cesser d'être des parties. Dans le monde intelligible chaque chose est toutes choses ; mais, ici-bas, chaque chose n'est pas toutes choses. L'homme particulier n'a pas les mêmes propriétés que l'homme universel. Car, si les êtres particuliers avaient quelque chose qui ne fût pas particulier, alors ils seraient universels. Il ne faut pas demander qu'un être particulier possède comme tel la plus haute perfection ; car alors ce ne serait plus un être particulier. Sans doute la beauté de la partie n'est pas incompatible avec celle du tout : car, plus la partie est belle, plus elle embellit le tout. Or la partie devient plus belle en devenant semblable au tout, en imitant son essence, en se conformant à son ordre. C'est ainsi qu'un rayon [de l'Intelligence suprême] descend ici-bas sur l'homme et y brille comme une étoile dans le ciel divin. Si l'on veut se former une image de l'univers, qu'on se représente une statue colossale et parfaitement belle, animée ou fabriquée par l'art de Vulcain, et dont les oreilles, le visage, la poitrine seraient parsemés d'étoiles étincelantes disposées avec une habileté merveilleuse.

XV. Voilà pour les choses considérées chacune en elle-même. Quant à la liaison qu'ont entre elles les choses qui ont été engendrées et celles qui sont engendrées à chaque instant, elle mérite

d'attirer l'attention, et elle peut donner lieu à quelques objections, telles que celles-ci : Comment se fait-il que les animaux se dévorent les uns les autres, que les hommes s'attaquent mutuellement, qu'ils soient toujours en guerre entre eux sans trêve ni repos ? Comment se fait-il que la Raison [de l'univers] ait constitué un pareil état de choses, et qu'on prétende cependant que tout est pour le mieux ?

Il ne suffit pas ici de répondre : « Tout est pour le mieux possible ; la matière est cause que les choses se trouvent dans cet état d'infériorité ; les maux ne sauraient être détruits. » En effet, il fallait que les choses fussent ce qu'elles sont ; elles sont bonnes. Ce n'est pas la matière qui est venue dominer l'univers : elle y a été introduite pour que l'univers fût ce qu'il est, ou plutôt elle a pour cause la Raison. Le principe des choses est donc la Raison [de l'univers] : elle est tout. C'est par elle que les choses sont engendrées ; c'est par elle qu'elles sont coordonnées dans la génération.

Àquoi tient donc [dira-t-on] la nécessité de cette guerre naturelle que les hommes se font les uns aux autres ainsi que les animaux ? — D'abord, il est nécessaire que les animaux se dévorent les uns les autres, parce qu'il faut qu'ils se renouvellent ; ils ne sauraient en effet durer éternellement, lors même qu'ils ne seraient pas tués. Y a-t-il sujet de se plaindre de ce que, condamnés, comme ils le sont, à mourir, ils aient une fin utile aux autres êtres ? Qu'a-t-on à dire s'ils ne sont dévorés que pour renaître sous d'autres formes ? C'est comme sur la scène : un acteur qu'on croyait tué va changer de vêtement, et il revient sous un autre masque. — Mais il n'était pas mort réellement. — Si, mourir c'est changer de corps comme le comédien change d'habit, ou bien en-

core, si c'est dépouiller tout à fait son corps comme à la fin d'une pièce l'acteur quitte son vêtement pour le reprendre plus tard avec son rôle, que trouve-t-on de redoutable dans cette transformation des animaux les uns dans les autres ? Ne vaut-il pas mieux pour eux vivre à cette condition que de n'avoir jamais été ? La vie serait alors complètement absente de l'univers, et elle ne pourrait se communiquer à d'autres êtres. Mais, comme il y a dans l'univers une Vie multiple, elle produit et elle varie tout dans l'existence ; en se jouant en quelque sorte, elle ne se lasse pas d'engendrer sans cesse des êtres vivants, remarquables par la beauté et la proportion de leurs formes. Les combats que les hommes, ces êtres mortels, se livrent les uns aux autres, avec cet aspect de régularité que présentent les danses pyrrhiques, montrent bien que toutes ces affaires regardées comme si sérieuses ne sont que des jeux d'enfants, et que la mort n'a rien de terrible. Mourir dans les guerres et les batailles, c'est devancer de bien peu le terme fatal de la vieillesse, c'est partir plus tôt pour revenir ensuite. Sommes-nous dans notre vie dépouillés de nos richesses, nous devons remarquer qu'elles ont appartenu à d'autres avant nous, et qu'elles forment, pour ceux qui nous les ont ravies, une bien fragile possession, puisqu'ils en seront à leur tour dépouillés par d'autres, et que, s'ils ne sont pas dépouillés de ces richesses, ils perdront encore plus à les garder. Quant aux meurtres, aux massacres, à la prise et au pillage des villes, nous devons les considérer du même œil qu'au théâtre nous regardons les changements de scène et de personnages, les pleurs et les cris des acteurs.

Ici-bas, en effet, comme au théâtre, ce n'est pas l'âme, l'homme intérieur, c'est son ombre, l'homme extérieur, qui s'abandonne aux lamentations et aux gémissements, qui se

donne tant de mouvement sur la terre, et qui en fait la scène immense d'un drame à mille actes divers. Tel est le caractère des actions de l'homme qui ne considère que les choses placées à ses pieds et hors de lui, et qui ignore que ses larmes et ses occupations sérieuses ne sont que des jeux. L'homme vraiment sérieux ne s'occupe sérieusement que d'affaires vraiment sérieuses, tandis que l'homme frivole ne s'applique qu'à des choses frivoles. En effet, les choses frivoles deviennent sérieuses pour celui qui ne connaît pas les occupations vraiment sérieuses, et qui est lui-même frivole. Si l'on vient à se mêler à ces enfantillages, que l'on sache du moins que l'on est tombé dans des jeux (l'enfant où l'on a oublié son propre personnage. Si Socrate se mêle à ces jeux, ce n'est que l'homme extérieur qui y prend part en lui. Ajoutons enfin que les larmes et les gémissements ne prouvent pas que les maux dont on se plaint soient des maux bien réels : car souvent les enfants pleurent et se lamentent pour des maux imaginaires.

XVI. Si ce que nous avançons est vrai, comment y aura-t-il encore méchanceté, injustice, péché ? Car, si tout est bien, comment y a-t-il des agents qui soient injustes et qui pèchent ? Si nul n'est injuste ni ne pèche, comment y a-t-il des hommes malheureux ? Comment pourrons-nous dire que certaines choses sont conformes à la nature et que d'autres lui sont contraires, si tout ce qui est engendré, si tout ce qui se fait est conforme à la nature ? Enfin, comment l'impiété sera-t-elle encore possible à l'égard de Dieu, si c'est lui qui fait toutes choses telles qu'elles sont, s'il ressemble à un poëte qui introduirait dans son drame un personnage chargé de railler et de critiquer l'auteur ?

Déterminons donc avec plus de clarté ce qu'est la Raison [de l'univers] et montrons qu'elle doit être telle qu'elle est. Admet-

tons l'existence de cette Raison pour arriver plus vite à notre but. Cette Raison [de l'univers] n'est point l'Intelligence pure, absolue. Elle n'est point non plus l'Âme pure, mais elle en dépend. C'est un rayon de lumière qui jaillit à la fois de l'Intelligence et de l'Âme unie à l'Intelligence. Ces deux principes engendrent la Raison, c'est-à-dire une Vie rationnelle tranquille. Or, toute vie est acte, même celle qui occupe le dernier rang. Mais l'acte [qui constitue la Vie de la Raison] n'est pas semblable à l'acte du feu. L'acte de la Vie [propre à la Raison], même sans le sentiment, n'est pas un mouvement aveugle. Toutes les choses qui jouissent de la présence de la Raison et y participent, de quelque façon que ce soit, reçoivent aussitôt une disposition rationnelle, c'est-à-dire reçoivent une forme : car l'Acte qui constitue la Vie [de la Raison] peut donner des formes, et, pour lui, se mouvoir, c'est former des êtres. Son mouvement est donc plein d'art, comme celui d'un danseur. Un danseur, en effet, nous donne l'image de cette vie pleine d'art ; c'est l'art qui le meut, parce que l'art même est sa vie. Cela soit dit pour faire comprendre ce qu'est la vie, quelle qu'elle soit.

Procédant de l'Intelligence et de la Vie, qui possèdent à la fois la plénitude et l'unité, la Raison n'a point l'unité et la plénitude de l'Intelligence et de la Vie ; par conséquent, elle ne communique pas la totalité et l'universalité de son essence aux êtres auxquels elle se communique. Elle oppose donc les parties les unes aux autres et les crée défectueuses ; par là, elle constitue, elle engendre la guerre et la lutte. Ainsi, la Raison est l'unité universelle (εἷς πᾶς), parce qu'elle ne pouvait être l'unité absolue (ἕν) : car, si elle implique lutte parce qu'elle a des parties, elle implique aussi unité et harmonie ; elle ressemble à la raison d'un drame, dans lequel l'unité contient une foule de contraires (δράματος λὸγος

εἷς, ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας). Mais, dans un drame, l'harmonie de l'ensemble résulte de ce que les contraires sont coordonnés dans l'unité de l'action, tandis que, dans la Raison universelle, c'est de l'unité que naît la lutte des contraires. Aussi convient-il de comparer la Raison universelle à l'harmonie que forment des sons contraires, et d'examiner pourquoi les raisons des êtres contiennent ainsi des contraires. Dans un concert, ces raisons produisent des sons graves et des sons aigus, et, en vertu de l'harmonie qui constitue leur essence, font concourir ces sons divers à l'unité, c'est-à-dire à l'harmonie même, raison suprême dont elles ne sont que des parties ; de même, nous devons voir dans l'univers des oppositions, le blanc et le noir, le chaud et le froid, les animaux qui ont des ailes et ceux qui ont des pieds, les êtres raisonnables et les êtres dépourvus de raison. Toutes ces choses sont des parties de l'Animal un et universel. Or, si les parties de l'Animal universel sont souvent en lutte les unes avec les autres, celui-ci est dans un accord parfait avec lui-même parce qu'il est universel, et il est universel par la Raison qui est en lui. Il faut donc que l'unité de cette Raison soit composée de raisons opposées, parce que leur opposition même constitue en quelque sorte son essence. Si la Raison [du monde] n'était pas multiple, elle ne serait plus universelle, elle n'existerait même plus. Puisqu'elle existe, la Raison doit donc renfermer une différence en elle-même ; or, la plus grande différence, c'est l'opposition. En effet, si la liaison renferme en elle-même une différence et produit des choses différentes, la différence qui existe dans ces choses est plus grande que celle qui existe dans la Raison ; or, la différence portée au plus haut degré constitue l'opposition ; la Raison doit donc, pour être parfaite, faire naître de son essence

même des choses non-seulement différentes, mais encore opposées.

XVII. Si la Raison fait ainsi naître de son essence des choses opposées, les choses qu'elle produira seront d'autant plus opposées qu'elles seront plus éloignées les unes des autres. Le monde sensible est moins un que sa Raison, par conséquent, il est plus multiple, il renferme plus d'oppositions : ainsi, l'amour de la vie a plus de force dans les individus, l'égoïsme est plus puissant en eux, et souvent, par leur avidité, ils détruisent ce qu'ils aiment, quand ce qu'ils aiment est périssable. L'amour que chaque individu a pour lui-même fait que, dans ses rapports avec l'univers, il s'approprie tout ce qu'il peut. Ainsi, les bons et les méchants sont conduits à faire des choses opposées par l'art qui dirige l'univers, comme est dirigé un chœur de danse : une partie en est bonne, et l'autre mauvaise ; mais l'ensemble est bon. — Alors, il n'y a plus de méchants [objectera-t-on]. Rien n'empêche qu'il n'y ait encore des méchants ; seulement ils ne seront pas tels par eux seuls. Aussi sera-ce un motif d'indulgence à leur égard, à moins que la raison n'admette pas cette indulgence et ne la rende impossible.

Au reste, s'il y a dans le monde des bons et des méchants, et que ces derniers jouent un plus grand rôle, il arrivera alors ce qu'on voit dans les drames, où le poëte tantôt impose ses idées aux acteurs, tantôt se borne à se servir de leur naturel. Il ne dépend pas du poëte qu'un acteur obtienne le premier, le second ou le troisième rang. Il donne seulement à chacun le rôle (λόγος) qu'il est capable de remplir et il lui assigne une place convenable. De même [dans le monde], chacun occupe la place qui lui est assignée, et le méchant a aussi bien que le bon celle qui lui convient. Chacun, selon sa nature et son caractère (κατὰ φύσιν

καὶ κατὰ λόγον), vient occuper la place qui lui convient et qu'il avait choisie, puis parle et agit avec piété, s'il est bon, avec impiété, s'il est méchant. Avant que le drame commençât, les acteurs avaient déjà leur caractère propre ; ils n'ont fait que le développer. Dans les drames composés par les hommes, c'est le poëte qui

assigne aux personnages leur rôle ; ceux-ci ne sont responsables que de la manière bonne ou mauvaise dont ils s'acquittent de leur tâche : car ils n'ont autre chose à faire que de réciter les paroles du poëte. Mais, dans ce drame plus vrai [de la vie], dont les hommes imitent certaines parties quand ils ont une nature poétique, c'est l'âme qui est l'acteur ; cet acteur reçoit son rôle du Créateur, comme les acteurs ordinaires reçoivent du poëte leur masque, leur vêtement, leur robe de pourpre ou leurs haillons. Ainsi, dans le drame du monde, ce n'est pas du hasard que l'âme reçoit son sort.

En effet, le sort d'une âme est conforme à son caractère (κατὰ λόγον), et, en le subissant convenablement, elle remplit son rôle dans le drame auquel préside la Raison universelle (λόγος πᾶς). Elle chante son morceau, c'est-à-dire elle fait les actes qu'il est dans sa nature de faire. Si sa voix et sa figure sont belles par elles-mêmes, elles donnent de l'agrément au poëme, comme c'est naturel ; sinon, elles y introduisent un élément discordant qui déplaît, mais qui n'altère pas la nature de l'œuvre. Quant à l'auteur du drame, il réprimande le mauvais acteur comme celui-ci le mérite, et il remplit ainsi la tâche d'un bon juge ; il élève le bon acteur en dignité et le fait jouer, s'il le peut, dans de plus belles pièces, tandis qu'il relègue le mauvais acteur dans des pièces inférieures. De même, l'âme qui figure dans le drame dont le monde est le théâtre, et qui y a pris un rôle, apporte avec elle une

disposition à y jouer bien ou mal. À son arrivée elle est classée avec les autres acteurs, et, après avoir été partagée pour tous les biens de la fortune sans égard pour sa personne ni pour ses actes, elle est ensuite punie ou récompensée. De pareils acteurs ont quelque chose de plus que des acteurs ordinaires : ils paraissent sur une scène plus grande ; le Créateur de l'univers leur donne de la puissance et leur accorde la liberté de choisir entre un plus grand nombre de places. Les peines et les récompenses sont déterminées de telle sorte que les âmes courent elles-mêmes au-devant, parce que chacune a une place conforme à son caractère et est ainsi en harmonie avec la Raison de l'univers.

Chaque individu a donc, selon la justice, la place qui mérite, comme chaque corde de la lyre est fixée au lieu que

lui assigne la nature des sons qu'elle doit rendre. Dans l'univers, tout est bien, tout est beau, si chaque être occupe la place qu'il mérite, s'il sait entendre, par exemple, des sons discordants, dans les ténèbres et le Tartare : car il est convenable qu'on y entende de tels sons. Pour que l'univers soit beau, il faut que l'individu n'y soit pas comme une pierre ; il faut qu'il concoure à l'unité de l'harmonie universelle en rendant le son qui lui est propre ; or, le son que rend l'individu, c'est la vie qu'il mène, vie qui est inférieure en grandeur, en bonté, et en puissance [à celle de l'univers]. Le chalumeau rend plusieurs sons, et le plus faible contribue cependant à l'harmonie totale, parce que cette harmonie est composée de sons inégaux dont l'ensemble constitue un accord parfait ; de même, la Raison universelle est une, mais renferme des parties inégales. De la résulte qu'il y a dans l'univers des places différentes, les unes meilleures, les autres inférieures, et leur inégalité correspond à l'inégalité des âmes. En effet, les

places étant diverses et les âmes différentes, les âmes qui sont différentes trouvent des places qui sont inégales (comme les diverses parties du chalumeau ou de tout autre instrument) ; elles habitent des lieux différents et font entendre chacune des sons convenables pour l'endroit où elles se trouvent et pour l'univers. Ainsi, ce qui est mauvais pour l'individu est bon pour l'ensemble ; ce qui est contre nature dans l'individu est selon la nature dans l'ensemble ; un son qui est faible n'altère pas l'harmonie de l'univers, comme, pour me servir d'un autre exemple, un mauvais citoyen ne change pas la nature d'une cité bien réglée : car souvent il est nécessaire qu'il y ait un homme de cette sorte dans une cité ; il y est donc lui-même bien placé.

XVIII. La différence qui existe entre les âmes sous le rapport du vice et de la vertu a plusieurs causes, entre autres l'inégalité qui existe entre ces âmes dès le principe. Cette inégalité est conforme à l'essence de la Raison universelle, dont elles sont des parties inégales parce qu'elles diffèrent les unes des autres. Il faut réfléchir qu'il y a en effet trois rangs pour les âmes, et que la même âme n'exerce pas toujours les mêmes facultés. Mais reprenons la comparaison que nous avons choisie pour éclaircir la discussion. Figurons-nous des acteurs qui prononcent des paroles que le poëte n'avait pas écrites : comme si le drame était incomplet, ils suppléent d'eux-mêmes ce qui manque et remplissent les lacunes que le poëte avait laissées ; ils semblent moins des acteurs que des parties du poëte, qui a prévu ce qu'ils devaient dire afin d'y rattacher le reste autant que cela était en son pouvoir. En effet, dans l'univers, toutes les choses qui sont les conséquences et les résultats des mauvaises œuvres sont produites par des raisons, et sont conformes à la Raison universelle : ainsi, d'un adultère, d'un viol, naissent des enfants naturels qui peuvent être des

hommes très-distingués ; de même, de cités détruites par des hommes pervers naissent d'autres cités florissantes.

On dira peut-être : il est absurde d'introduire dans le monde des âmes qui font, les unes le bien, les autres le mal : car c'est enlever à la Raison universelle le mérite du bien qui se fait, en la déchargeant de la responsabilité du mal. Qui empêche d'admettre que les choses que font les acteurs soient des parties du drame, dans l'univers comme sur la scène, et de rapporter ainsi à la Raison universelle le bien et le mal qui se font ici-bas ? car la Raison universelle exerce son influence sur chacun des acteurs avec d'autant plus de force que le drame est plus parfait et que tout dépend d'elle. — Mais pourquoi imputer à la Raison universelle les mauvaises œuvres ? Les âmes contenues dans l'univers n'en seront pas plus divines ; elles resteront toutes des parties de la Raison universelle [et, par conséquent, des âmes] : car il faut admettre que toutes les raisons sont des âmes ; sinon, qu'on nous dise pourquoi, la Raison de l'univers étant une âme, certaines raisons seraient des âmes et les autres seraient seulement des raisons ?

ἡ πενίη δὲ κακῳ σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν.

Synésius développe longuement cette pensée dans son traité Des songes, p. 141, éd. Petau.

Hercule veut qu'on se remue ;
Puis il aide les gens…
Aide-toi, le ciel t'aidera.

ὦ σὺ κατευθύνεις κοινον λόγον, ὃσ διὰ πάντων
φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν…
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,

καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοι φίλα ἐστίν.
ὧδε γὰρ εἰς ἕν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖειν,
ὥστ᾽ ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι.

C'est dans un faible objet, imperceptible ouvrage,
Que l'art de l'ouvrier me frappe davantage.

(L. Racine, La Religion.)

III · Livre 3

I. II. III. IV. V. VI. VII.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA PROVIDENCE.

DEUXIÈME PARTIE.

I. Que répondre à cette question ? que la Raison universelle qui procède de l'Âme universelle] embrasse à la fois les choses bonnes et les choses mauvaises, qui sont également au nombre de ses parties : elle ne les engendre pas, mais elle existe avec elles dans son universalité. En effet, l'Âme universelle a pour actes les raisons [les âmes particulières], et ces raisons, étant des parties [de l'Âme universelle], ont elles-mêmes pour actes des parties [des opérations]. Ainsi, comme l'Âme universelle, qui est une, a des parties différentes, cette différence se retrouve dans les raisons et dans les opérations qu'elles produisent. Les âmes sont en harmonie entre elles ainsi que leurs œuvres ; elles sont en har-

monie en ce sens que leur diversité ou même leur opposition forme une unité. Tout sort de l'unité, tout y est ramené par une nécessité naturelle ; ainsi, les créatures qui sont différentes et même opposées n'en sont pas moins coordonnées dans un même système, parce qu'elles proviennent d'un même principe. Quoique les animaux de chaque espèce, les chevaux, par exemple, s'attaquent, se mordent les uns les autres, et luttent entre eux avec une jalousie qui va jusqu'à la fureur, quoique les animaux des autres espèces, les hommes eux-mêmes, en fassent tout autant, cependant toutes ces espèces doivent être rapportées à l'unité du genre animal. Les choses inanimées forment aussi des espèces diverses et doivent être également rapportées à l'unité du genre des êtres inanimés, puis à l'Être, enfin, si tu veux, au principe dont tout tient l'être [à l'Un]. Après avoir rattaché tout à ce principe, redescends en le divisant, et vois l'unité se fractionner en pénétrant et en embrassant toutes choses à la fois dans un ordre unique. Ainsi fractionnée, l'unité constitue un animal multiple : chacune des parties qu'elle renferme agit selon sa nature sans cesser de faire partie de l'Être universel ; ainsi le feu brûle, le cheval obéit à ses instincts, les hommes produisent des actions aussi différentes que leurs caractères. En un mot, chaque être agit, vit bien ou mal, selon sa nature propre.

II. Ce n'est donc pas par l'effet de circonstances accidentelles qu'on vit bien ou mal ; celles-ci elles-mêmes découlent naturellement de principes supérieurs, et résultent de l'enchaînement de toutes choses. Or, cet enchaînement est établi par la puissance qui a le commandement dans l'univers, et chaque être y concourt selon sa nature : c'est ainsi que, dans une armée, le général commande, et les soldats exécutent ses ordres d'un commun accord. La Providence, en effet, à tout réglé dans l'univers, comme un gé-

néral qui considère tout, les actions et les passions, les vivres et la boisson, les armes et les machines, et qui embrasse tous les détails, en sorte que chaque chose ait une place convenable : rien n'arrive ainsi qui n'entre dans le plan de ce général, quoique ce que font les ennemis reste en dehors de son action, et qu'il ne puisse commander à leur armée. S'il était le grand chef auquel l'univers est soumis, qu'y aurait-il qui pût déranger son plan, et qui ne dût pas s'y rattacher étroitement ?

III. Quoique je sois maître de prendre une détermination ou une autre, cependant ma détermination entre dans le plan de l'univers, parce que ma nature n'a pas été introduite après coup dans ce plan et que je m'y trouve compris avec mon caractère. Mais d'où vient mon caractère ? Il y a ici deux points à considérer : faut-il chercher la cause du caractère de chaque homme dans celui qui l'a formé ou dans cet homme même ? ou bien faut-il renoncer à en chercher la cause ? Oui, sans doute, il y faut renoncer : on ne demande pas en effet pourquoi les plantes ne sentent pas, pourquoi les animaux ne sont pas des hommes ; ce serait demander pourquoi les hommes ne sont pas des dieux. Si, pour les plantes et les animaux, on a raison de n'accuser ni ces êtres mêmes, ni la puissance qui les a faits, comment aurait-on le droit de se plaindre de ce que les hommes n'ont pas une nature plus parfaite ? Si l'on dit qu'ils pouvaient être meilleurs, ou bien l'on veut parler des qualités que chacun d'eux est capable d'acquérir par lui-même, et alors il ne faut blâmer que celui qui ne les a pas acquises ; ou l'on parle de celles qu'il devait tenir, non de lui-même, mais du Créateur, et alors il est aussi absurde de réclamer pour l'homme plus de qualités qu'il n'en a reçu qu'il le serait de le faire pour les plantes et les animaux. Ce qu'il faut examiner, ce n'est pas si un être est inférieur à un autre, mais s'il est com-

plet en son genre : car il est nécessaire qu'il y ait des inégalités naturelles. Est-ce par la volonté du principe qui à tout réglé qu'il y a des inégalités ? Non ; c'est parce que selon la nature il doit en être ainsi.

La Raison de l'univers procède en effet de l'Âme universelle ; et celle-ci à son tour procède de l'Intelligence. L'Intelligence n'est pas un être particulier ; elle est tous les êtres intelligibles], et tous les êtres forment une pluralité ; or, s'il y a pluralité d'êtres, il doit se trouver des différences entre eux, il doit y avoir des êtres qui occupent le premier, le deuxième ou le troisième rang. Il en résulte que les âmes des animaux qui sont engendrés, au lieu de posséder la plénitude de leur essence, sont imparfaites et semblent s'être affaiblies par leur procession. En, effet, la raison [génératrice] de l'animal, quoiqu'elle soit animée, est une autre âme que celle dont procède la Raison universelle. Cette Raison elle-même perd de son excellence en descendant dans la matière, et ce qu'elle produit est moins parfait. Considère combien la créature est éloignée du Créateur, et combien cependant elle est encore une œuvre admirable. Mais il ne faut pas attribuer au Créateur les caractères de la créature : car le principe est supérieur à ce qu'il produit, il est parfait ; et au lieu de nous plaindre] il faut bien plutôt admirer qu'il ait communiqué quelques traces de sa puissance aux êtres qui dépendent de lui. S'il leur a donné plus qu'ils ne sauraient garder, nous n'en avons que plus de motifs d'être satisfaits ; évidemment nous ne pouvons accuser que les créatures [de leur imperfection], et les dons de la Providence sont surabondants.

IV. Si l'homme était simple (c'est-à-dire, s'il était ce qu'il a été fait et si toutes ses actions ainsi que ses passions dérivaient du

même principe), nous n'aurions certainement aucun motif d'élever des plaintes à son sujet pas plus qu'au sujet des autres animaux. Maintenant, si nous reprenons quelque chose dans l'homme, c'est seulement dans l'homme perverti, et nous avons raison : car l'homme n'est pas seulement ce qu'il a été fait ; il a en outre un autre principe qui est libre [l'intelligence avec la raison]. Ce principe n'est cependant pas en dehors de la Providence et de la Raison de l'univers. En effet, les choses de là-haut ne dépendent pas des choses d'ici-bas ; ce sont au contraire les choses supérieures qui versent leur lumière sur les. inférieures, et c'est en cela que consiste la perfection de la Providence. Quant à la Raison de l'univers, elle est double : l'une produit, et l'autre unit les choses engendrées aux choses intelligibles. Il y a ainsi deux Providences, l'une supérieure [la Raison intellectuelle], qui est les choses intelligibles ; l'autre inférieure, la Raison [génératrice], qui dépend de la première : leur ensemble constitue l'enchaînement des choses et la Providence universelle.

Les hommes [n'étant pas seulement ce qu'ils ont été faits] possèdent donc un autre principe [l'intelligence avec la raison] ; mais tous ne se servent pas de tous les principes qu'ils possèdent : les uns se servent d'un principe [de l'intelligence] ; les autres, d'un autre principe [de la raison] ou bien même des principes inférieurs [de l'imagination et des sens]. Tous ces principes sont présents dans l'homme,

même quand ils n'agissent pas sur lui ; et dans ce cas même, ils ne sont pas inertes : car chacun d'eux remplit l'office qui lui est propre ; seulement ils n'agissent pas tous ensemble sur l'homme [ne sont pas aperçus par sa conscience]. Comment cela a-t-il lieu, demandera-t-on, s'ils sont présents ? n'est-ce pas plu-

tôt qu'ils sont absents ? Nous répondrons : ils sont présents en nous, en ce sens qu'aucun d'eux ne nous manque ; d'un autre côté, ils sont absents, en ce sens qu'on regarde comme absent d'un homme le principe qui n'agit pas sur lui. Mais pourquoi ces principes n'agissent-ils pas sur tous les hommes, puisqu'ils en sont des parties ? Je parle ici principalement de ce principe qui est libre, savoir de l'intelligence et de la raison]. D'abord, il n'appartient pas aux bêtes ; ensuite, il n'est pas même présent [en acte] dans tous les hommes. S'il n'est pas présent dans tous les hommes, à plus forte raison n'est-il pas seul en eux. Mais pourquoi ? D'abord, l'être en qui ce principe est seul présent vit selon ce principe, et ne vit selon les autres principes qu'au tant que la nécessité l'y contraint. Or, soit par notre constitution corporelle, qui trouble le principe supérieur [l'intelligence avec la raison], soit par l'empire qu'ont sur nous les passions, c'est dans la substance de l'homme (τὸ ὑποκείμενον) qu'il faut chercher la cause [qui empêche l'intelligence et la raison de dominer en nous]. Mais [la substance de l'homme étant composée d'une raison séminale et d'une matière], il semble au premier abord qu'il faut chercher la cause de ce fait dans la matière plutôt que dans la raison [séminale], et que ce qui domine en nous, ce n'est point la raison [séminale], mais la matière et la substance constituée de telle ou telle manière ; cependant, il n'en est pas ainsi : ce qui remplit le rôle de substance à l'égard du principe supérieur [de l'intelligence et de la raison], c'est à la fois la raison [séminale], et ce qui est engendré par cette raison, et ce qui est selon cette raison ; par conséquent, ce n'est point la matière qui domine en nous, non plus que notre constitution corporelle.

En outre, on peut rapporter le caractère de chacun de nous (τὸ τοιονδε εἶναι) à une vie antérieure : on dira alors que notre rai-

son [séminale] a dégénéré par suite de nos antécédents, que notre âme a perdu de sa force en illuminant ce qui était au-dessous d'elle. D'ailleurs notre raison [séminale] contient en elle-même la raison même de la matière dont nous avons été faits, matière qu'elle trouve ou qu'elle rend conforme à sa nature. En effet, la raison [séminale] d'un bœuf ne réside en aucune autre matière qu'en celle d'un bœuf. C'est ainsi que l'âme, comme le dit Platon, se trouve destinée à passer dans des corps d'animaux autres [que l'homme], parce qu'elle s'est altérée ainsi que la raison séminale], qu'elle est devenue propre à animer un bœuf au lieu d'un homme. Par ce décret de la justice divine, elle devient encore pire qu'elle n'était.

Mais pourquoi, dans l'origine, l'âme s'est-elle égarée et dépravée ? Nous l'avons dit souvent : tous les êtres n'occupent pas le premier rang ; il y en à qui ne tiennent que le deuxième ou le troisième, et qui, par conséquent, sont inférieurs aux premiers. Ensuite, un léger écart suffit pour nous faire sortir de la bonne voie. En outre, le rapprochement de deux choses différentes produit une combinaison qui constitue une troisième chose dérivée des deux premières : l'être ne perd pas les qualités qu'il a reçues avec l'existence ; s'il est inférieur, il a été créé inférieur des l'origine, il est ce qu'il a été fait, il est inférieur en vertu même de sa nature ; s'il en subit les conséquences, il les subit justement. Enfin, il faut tenir compte de notre vie antérieure, parce que tout ce qui nous arrive aujourd'hui résulte de nos antécédents.

V. La Providence descend donc du commencement à la fin, en communiquant ses dons, non d'après la loi d'une égalité numérique, mais d'après celle d'une égalité de proportion, variant ses œuvres selon les lieux. De même, tout est lié dans l'organisation

d'un animal, du principe à la fin : chaque membre a sa fonction propre, fonction supérieure ou inférieure, selon le rang qu'il occupe lui-même ; il a aussi ses passions propres, passions qui sont en harmonie avec sa nature et avec la place qu'il tient dans l'ensemble. Ainsi, qu'un organe soit frappé : si c'est l'organe vocal, il rend un son ; si c'est un autre organe, il pâtit en silence, ou exécute un mouvement qui est la conséquence de cette passion ; or, tous les sons, toutes les passions, toutes les actions forment dans l'animal l'unité de son, de vie, d'existence. Les parties, étant diverses, ont des rôles divers : c'est ainsi que les pieds, les yeux, la raison discursive et l'intelligence ont des fonctions différentes. Mais toutes choses forment une unité, se rapportent à une seule Providence, en sorte que le Destin gouverne ce qui est en bas et que la Providence règne seule dans ce qui est en haut. En effet, tout ce qui se trouve dans le monde intelligible est ou raison, ou principe supérieur à la raison, savoir Intelligence et Âme pure. Ce qui en provient constitue la Providence, en tant qu'il en provient, qu'il est dans l'Âme pure et qu'il passe ensuite dans les animaux. De là naît la Raison universelle] qui, étant distribuée en parts inégales, produit des choses inégales, comme le sont les membres d'un animal. À la Providence se rattachent comme conséquences les actions de l'homme dont les œuvres sont agréables à Dieu : car tout ce qui implique une raison providentielle est agréable à la Divinité. Toutes les actions de cette espèce sont liées [au plan de la Providence] : elles ne sont pas faites par la Providence ; mais, quand l'homme ou un autre être, soit animé, soit inanimé, produit quelques actes, ceux-ci, s'ils ont quelque chose de bon, entrent dans le plan de la Providence, qui donne partout l'avantage à la vertu, redresse et corrige les erreurs. C'est ainsi que chaque animal maintient la santé de son corps par l'espèce de

providence qui est en lui : survient-il une coupure, une blessure, aussitôt la raison [séminale] qui administre le corps de cet animal rapproche et cicatrise les chairs, rétablit la santé et rend leur force aux organes qui ont souffert.

Il suit de là que les maux sont des conséquences [de nos actions] : ils en constituent les effets nécessaires, non que nous soyons entraînés par la Providence, mais en ce sens que nous obéissons à un entraînement dont le principe est en nous-mêmes. Nous essayons bien alors de rattacher nous-mêmes nos actes au plan de la Providence, mais nous ne pouvons en rendre les conséquences conformes à sa volonté ; nos actes sont alors conformes soit à notre volonté, soit à quelque autre des choses qui sont dans l'univers, laquelle, en agissant sur nous, ne produit pas en nous une affection conforme aux intentions de la Providence. En effet, la même cause n'agit pas de la même manière sur des êtres divers, mais les effets éprouvés par chacun sont différents, comme l'est leur nature : ainsi, Hélène fait éprouver des émotions diverses à Pâris et à Idoménée. De même, l'homme beau produit sur l'homme beau un autre effet que l'homme intempérant sur l'homme intempérant ; l'homme beau et tempérant agit autrement sur l'homme beau et tempérant que sur l'intempérant et que l'intempérant sur lui-même. L'action faite par l'homme intempérant n'est faite ni par la Providence, ni selon la Providence. L'action faite par l'homme tempérant n'est pas faite non plus par la Providence, puisque c'est lui-même qui la fait, mais elle est selon la Providence, parce qu'elle est conforme à la Raison [de l'univers]. Ainsi ; quand un homme fait une chose qui est bonne pour sa santé, c'est lui-même qui fait cette chose, mais il la fait selon la raison du médecin : car c'est le médecin qui lui enseigne, en vertu de son art, quelles sont les choses salubres et

les choses insalubres ; mais quand un homme fait une chose nuisible à sa santé, c'est lui-même qui la fait, et il la fait contre la providence du médecin.

VI. Comment donc [si les choses mauvaises ne sont pas selon la Providence] les devins et les astrologues peuvent-ils prédire les choses qui sont mauvaises ? C'est par l'enchaînement qui existe entre les contraires, entre la forme et la matière, par exemple, dans un animal composé. C'est ainsi qu'en contemplant la forme et la raison [séminale] on contemple par là même l'être qui reçoit la forme : car on ne contemple pas de la même manière l'animal intelligible et l'animal composé ; ce que l'on contemple dans l'animal composé, c'est la raison [séminale] qui donne la forme à ce qui est inférieur. Donc, puisque le monde est un animal, quand on contemple les choses qui y arrivent, on contemple en même temps les causes qui les font naître, la Providence qui y préside et dont l'action s'étend avec ordre à tous les êtres et à tous les événements, c'est-à-dire à tous les animaux, à leurs actions et à leurs dispositions, lesquelles sont dominées par la Raison et mêlées de Nécessité. On contemple ainsi ce qui a été mélangé dès l'origine et qui est encore mélangé continuellement. Il en résulte qu'on ne peut pas, dans ce mélange, distinguer la Providence de ce qui est conforme à la Providence, ni de ce qui provient de la substance [c'est-à-dire de la matière, et qui est, par conséquent, informe et mauvais]. Ce n'est pas là l'œuvre de l'homme, fût-il sage et divin ; on ne peut accorder qu'à Dieu un pareil privilége. En effet, la fonction du devin n'est pas de connaître la cause (διότι), mais le fait (ὅτι) ; son art consiste à lire les caractères qui sont tracés par la nature, et qui, indiquent invariablement l'ordre et l'enchaînement des faits, ou plutôt à étudier les signes du mouvement universel, lesquels annoncent le carac-

tère de chaque être avant qu'on puisse le découvrir en lui. Tous les êtres, en effet, exercent les uns sur les autres une influence réciproque et concourent ensemble à la constitution et à la perpétuité du monde. L'analogie révèle la marche des choses à celui qui l'étudie, parce que toutes les espèces de divination sont fondées sur ses lois : car toutes les choses ne devaient pas dépendre les unes des autres, mais avoir ensemble des rapports fondés sur leur ressemblance. C'est ce qu'on veut exprimer sans doute quand on dit que l'analogie embrasse tout. Or, qu'est ce que l'analogie ? c'est une relation entre le pire et le pire, le meilleur et le meilleur, un œil et l'autre œil, le pied et l'autre pied, entre la vertu et la justice, le vice et l'injustice. Si donc l'analogie règne dans l'univers, la divination est possible. L'influence qu'un être exerce sur un autre est conforme aux lois de l'influence que les membres de l'animal universel doivent exercer les uns sur les autres. L'un n'engendre pas l'autre ; tous sont engendrés ensemble ; mais chacun est affecté selon sa nature, l'un d'une manière, l'autre d'une autre. C'est ainsi que la Raison de l'univers est une.

VII. C'est parce qu'il y a dans le monde des choses meilleures qu'il y en a aussi de pires. Comment, dans ce qui est varié, le pire peut-il exister sans le meilleur, ou le meilleur sans le pire ? Il ne faut donc pas accuser le meilleur à cause de l'existence du pire, mais se réjouir de la présence du meilleur parce qu'il communique un peu de sa perfection au pire. Vouloir anéantir le pire dans le monde, c'est anéantir la Providence même. À quoi peut-elle, en effet, s'appliquer [si on anéantit le pire] ? Ce n'est pas à elle-même, ni au meilleur : car, lorsque nous parlons de la Providence suprême, nous l'appelons suprême par rapport à ce qui lui est inférieur. Le principe [suprême] est en effet ce à quoi toutes

choses se rapportent, ce en quoi toutes existent simultanément, constituant ainsi le tout. Toutes choses procèdent de ce principe, tandis qu'il demeure renfermé en lui-même. C'est ainsi que, d'une seule racine, qui demeure en elle-même, sortent une foule de parties, qui offrent chacune sous une forme différente l'image de leur principe : de ces parties, les unes touchent à la racine, les autres, s'en éloignant, se divisent et se subdivisent jusqu'aux rameaux, aux branches, aux feuilles et aux fruits ; les unes demeurent [comme les rameaux], les autres sont dans un devenir perpétuel, comme les feuilles et les fruits. Les parties qui sont dans un devenir perpétuel renferment en elles-mêmes les raisons [séminales] des parties dont elles procèdent [et qui demeurent] ; elles semblent disposées à être elles-mêmes de petits arbres ; si elles engendraient avant de périr, elles n'engendreraient que ce qui est près d'elles. Quant aux parties [qui demeurent et] qui sont creuses, telles que les rameaux, elles reçoivent de la racine la sève qui doit les remplir : car elles ont une nature différente de celle des feuilles, des fleurs et des fruits]. Il en résulte que les extrémités des rameaux éprouvent des passions des modifications] qu'elles paraissent ne tenir que des parties voisines ; les parties qui touchent à la racine sont passives d'un côté et actives de l'autre ; le principe est lui-même lié à tout. Les parties diffèrent de plus en plus les unes des autres dans leurs relations à mesure qu'elles s'éloignent davantage de la racine, quoiqu'elles sortent toutes du même principe. Tels sont les rapports qu'ont entre eux des frères qui se ressemblent parce qu'ils sont nés des mêmes parents.

Presomptuous Man! The reason wouldst thou find
Why formed so weak, so little and so blind!

Ask of thy mother earth why oaks are made
Taller or stronger than the weed they shade, etc.

III · Livre 4

I. II. III. IV. V. VI.

LIVRE QUATRIÈME.

DU DÉMON QUI EST PROPRE À CHACUN DE NOUS.

I. Parmi les principes, il en est qui produisent leur hypostase (ὑπόστασις) en demeurant immobiles. Quant à l'Âme universelle, elle entre en mouvement pour engendrer son hypostase, savoir, la Puissance sensitive avec la Nature [Puissance végétative], et descendre par cette dernière jusque dans les plantes. L'âme même qui réside en nous a pour hypostase la Nature ; cependant la Nature ne domine pas alors, parce qu'elle n'est qu'une partie de notre être. Mais, quand la Nature est engendrée dans les plantes, c'est elle qui domine, parce qu'elle est alors en quelque sorte seule. La Nature n'engendre donc rien, ou du moins, si elle engendre, c'est une chose fort différente d'elle-même [la Matière] : car la vie s'arrête à la Nature ; ce qui naît de la Nature est complètement privé de vie. Tout ce qui est né de l'Âme universelle avant la Matière est né informe, mais a reçu une forme en se tournant vers le principe qui l'a engendré et qui le nourrit en quelque sorte. Ce qui est né de la Nature n'est plus une forme de l'Âme, parce que ce n'est plus une espèce de vie ; c'est l'indétermination absolue (ἀοριστία παντελής). Les choses antérieures [à la Matière, savoir, la Puissance sensitive et la Nature] sont in-

déterminées sans doute, mais dans leur forme seulement ; elles ne sont pas absolument indéterminées ; elles ne sont indéterminées que sous le rapport de leur perfection. La Matière, au contraire, est absolument indéterminée. Quand elle arrive à être parfaite, elle devient le corps, en recevant la forme que comporte sa puissance et qui est le réceptacle du principe qui l'a engendrée et qui la nourrit. C'est la seule trace qu'il y ait des choses de là-haut dans le corps, qui occupe le dernier rang parmi les choses d'ici-bas.

II. C'est à cette Âme [universelle] surtout que s'appliquent ces paroles de Platon : « L'âme en général prend soin de tout ce qui est inanimé. » Les autres âmes [les âmes particulières] sont dans des conditions différentes. « L'âme fait le tour du ciel [ajoute Platon], en prenant successivement des formes diverses. » Ces formes sont la forme rationnelle, la forme sensitive, la forme végétative. La partie qui domine dans l'âme remplit la fonction qui lui est propre ; les autres restent inactives et lui semblent en quelque sorte extérieures. Dans l'homme, ce ne sont pas les puissances inférieures de l'âme qui dominent : elles existent seulement avec les autres ; ce n'est pas non plus la meilleure puissance [la raison] qui domine toujours : les puissances inférieures ont également leur place. Aussi l'homme [outre qu'il est un être raisonnable] est-il encore un être sensitif, parce qu'il possède les organes des sens. Il est également un être végétatif sous beaucoup de rapports : car son corps se nourrit et engendre comme une plante. Toutes ces puissances [la raison, la sensibilité, la puissance végétative] agissent donc ensemble dans l'homme ; mais c'est d'après la meilleure d'entre elles qu'on qualifie la forme totale de cet être [en l'appelant un être raisonnable]. L'âme, en sortant du corps, devient la puissance qu'elle a développée le plus.

Fuyons donc d'ici-bas et élevons-nous au monde intelligible, pour ne pas tomber dans la vie purement sensitive, en nous laissant aller à suivre les images sensibles, ou dans la vie végétative, en nous abandonnant aux plaisirs de l'amour physique et à la gourmandise ; élevons-nous dis-je, au monde intelligible, à l'Intelligence, à Dieu.

Ceux qui ont exercé les facultés humaines renaissent hommes. Ceux qui n'ont fait usage que de leurs sens passent dans des corps de brutes, et particulièrement dans des corps de bêtes féroces, s'ils se sont abandonnés aux emportements de la colère ; de telle sorte que, même en ce cas, la différence des corps qu'ils animent est conforme à la différence de leurs penchants. Ceux qui n'ont cherché qu'à satisfaire leur concupiscence et leurs appétits passent dans des corps d'animaux lascifs et gloutons. Enfin ceux qui, au lieu de suivre leur concupiscence ou leur colère, ont plutôt dégradé leur sens par leur inertie, sont réduits à végéter dans des plantes : car ils n'ont dans leur existence antérieure exercé que leur puissance végétative, et ils n'ont travaillé qu'à devenir des arbres (δεδρωθῆναι). Ceux qui ont trop aimé les jouissances de la musique, et qui ont d'ailleurs vécu purs, passent dans des corps d'oiseaux mélodieux. Ceux qui ont régné tyranniquement deviennent des aigles, s'ils n'ont pas d'ailleurs d'autre vice. Enfin, ceux qui ont parlé avec légèreté des choses célestes, tenant toujours leurs regards élevés vers le ciel, sont changés en oiseaux qui volent toujours vers les hautes régions de l'air. Celui qui a acquis les vertus civiles redevient homme ; mais, s'il ne possède pas ces vertus à un degré suffisant, il est transformé en un animal sociable, tel que l'abeille ou tout autre être de cette espèce.

III. Qu'est donc notre démon ? C'est une des puissances de notre âme. Qu'est notre dieu ? C'est également une des puissances de notre âme. [Est-ce la puissance qui agit principalement en nous comme le croient quelques-uns ?] Car la puissance qui agit en nous semble être ce qui nous conduit, puisque c'est le principe qui domine en nous. Est-ce là le démon auquel nous sommes échus pendant le cours de notre vie ? Non : notre démon est la puissance immédiatement supérieure à celle que nous exerçons : car elle préside à notre vie sans agir elle-même. La puissance qui agit en nous est la puissance inférieure à celle qui préside à notre vie, et c'est elle qui nous constitue essentiellement. Si donc nous vivons de la vie sensitive, nous avons pour démon la Raison ; si nous vivons de la vie rationnelle, nous avons pour démon le principe supérieur à la raison [l'Intelligence], principe qui préside à notre vie, mais n'agit pas lui-même et laisse agir la puissance inférieure. Platon dit avec vérité que « nous choisissons notre démon » : car, par le genre de vie que nous préférons, nous choisissons le démon qui préside à notre vie. Pourquoi donc nous conduit-il ? Il nous conduit durant le cours de notre vie mortelle [parce qu'il nous est donné pour nous aider à accomplir notre destinée] ; mais il ne peut plus nous conduire quand notre destinée est accomplie, parce que la puissance à l'exercice de laquelle il présidait laisse agir à sa place une autre puissance (car elle est morte, puisque la vie dans laquelle elle agissait est terminée). Cette autre puissance veut agir à son tour, et, après avoir établi sa prépondérance, elle s'exerce durant le cours d'une nouvelle vie, ayant elle-même un autre démon. Si nous venons alors à nous dégrader en laissant prévaloir en nous une puissance inférieure, nous en sommes punis. En effet, le méchant déchoit, parce que la puissance qu'il a développée dans sa vie le fait des-

cendre à l'existence de la brute en le rendant semblable à elle par ses mœurs. S'il pouvait suivre le démon qui lui est supérieur, il deviendrait lui-même supérieur en partageant sa vie. Il prendrait ensuite pour guide une partie de lui-même supérieure à celle qui le gouverne, puis une autre partie supérieure encore, jusqu'à ce qu'il fût parvenu à la plus élevée. En effet, l'âme est plusieurs choses, ou plutôt, elle est toutes choses : telle est à la fois les choses inférieures et les choses supérieures ; elle contient tous les degrés de la vie. Nous sommes chacun en quelque sorte le monde intelligible : nous sommes liés par notre partie inférieure au monde sensible, et par notre partie supérieure au monde intelligible ; nous demeurons là-haut par ce qui constitue notre essence intelligible ; nous sommes attachés ici-bas par les puissances qui tiennent le dernier rang dans l'âme. Nous faisons passer ainsi de l'intelligible dans le sensible une émanation ou plutôt un acte qui ne fait rien perdre à l'intelligible.

IV. La puissance qui est l'acte de l'âme est-elle toujours unie à un corps ? Nullement. Quand l'âme se tourne vers les régions supérieures, elle y élève cette puissance avec elle. L'Âme universelle élève-t-elle aussi avec elle-même au monde intelligible la puissance inférieure qui est son acte [la Nature] ? Non : car elle n'incline pas vers sa partie inférieure, parce qu'elle n'est ni venue ni descendue dans le monde ; mais, tandis qu'elle reste en elle-même, le corps du monde vient s'unir à elle et s'offrir au rayonnement de sa lumière ; il ne lui cause pas d'ailleurs d'inquiétude, parce qu'il n'est exposé à aucun péril. Quoi, le monde n'a-t-il point de sens ? « Il n'a point la vue, dit Timée : car il n'a point d'yeux. Il n'a pas non plus d'oreilles, ni de narines, ni de langue. » A-t-il, comme nous, le sentiment de ce qui se passe en lui ? Comme toutes choses se passent en lui uniformément selon

la nature, il est, sous ce rapport, dans une espèce de repos ; par conséquent il n'éprouve pas de plaisir. La puissance végétative est en lui sans y être présente ; il en est de même de la puissance sensitive. Au reste, nous reviendrons ailleurs sur le monde. Pour le moment, nous en avons dit tout ce qui se rapporte à la question que nous traitons.

V. Mais si [avant de venir sur la terre] l'âme choisit sa vie et son démon, comment conservons-nous encore notre liberté ? C'est que ce qu'on appelle choix désigne d'une manière allégorique le caractère de l'âme et la disposition générale qu'elle a partout. — Mais [dira-t-on], si le caractère de l'âme est prépondérant, si l'âme est dominée par la partie que la vie précédente a rendue la plus active en elle, ce n'est plus le corps qui est pour elle la cause du mal : car, si le caractère de l'âme est antérieur à son union avec le corps, si elle a le caractère qu'elle a choisi, si, comme le dit Platon, elle ne change pas son démon, ce n'est pas ici-bas qu'un homme peut devenir bon ou mauvais. — L'homme est en puissance bon et mauvais également. Il devient en acte l'un ou l'autre [par son choix].

Qu'arrivera-t-il donc si un homme vertueux a un corps d'une mauvaise nature, un homme vicieux un corps d'une bonne nature ? — La bonté de l'âme a plus ou moins d'influence sur la bonté du corps. Les choses extérieures ne changent pas le caractère choisi par l'âme. Quand Platon dit que les sorts sont répandus devant les âmes, ensuite que les diverses espèces de conditions sont étalées devant elles, enfin que la fortune de chacun résulte du choix qu'il fait parmi les diverses espèces de vie présentes, choix qu'il fait selon son caractère, il attribue évidemment

à l'âme le pouvoir de rendre conforme à son caractère la condition qui lui est échue.

Au reste, notre démon ne nous est pas tout à fait extérieur, et, d'un autre côté, il n'est pas lié à nous, n'agit pas en nous : il est nôtre, en ce sens qu'il a un certain rapport avec notre âme ; il n'est pas nôtre, en ce sens que nous sommes tels hommes, menant telle vie sous sa surveillance. C'est ce que signifient les termes dont Platon se sert dans le Timée. Si on les prend dans notre sens, tout s'explique ; sinon, Platon se contredit.

On comprend encore ainsi pourquoi il dit que notre démon nous aide à remplir la destinée que nous avons choisie. En effet, présidant à notre vie, il ne nous permet pas de descendre beaucoup au-dessous de la condition dont nous avons fait choix. Mais ce qui agit alors, c'est le principe qui est au-dessous du démon, et qui ne peut ni le dépasser, ni l'égaler : car il ne saurait devenir autre qu'il n'est.

VI. Quel est donc l'homme vertueux ? C'est celui dans lequel agit la partie la plus élevée de l'âme. Il ne mériterait plus d'être appelé vertueux si son démon concourait à ses actes. Or, c'est l'intelligence qui agit dans l'homme vertueux. Celui-ci est donc un démon, ou vit selon un démon ; son démon d'ailleurs est Dieu. Ce démon est-il au-dessus de l'Intelligence ? Oui, si l'âme a pour démon le principe supérieur à l'Intelligence [le Bien]. Mais pourquoi l'homme vertueux ne jouit-il pas de ce privilége dès le principe ? À cause du trouble qu'il a éprouvé en tombant dans la génération. Il a cependant en lui, même avant l'exercice de la raison, un désir qui le porte aux choses qui lui sont propres. Mais ce désir dirige-t-il souverainement ? Non, pas souverainement : car

l'âme est disposée de telle sorte que, devenant telle dans telles circonstances, elle adopte telle vie et suit telle inclination.

Platon dit que le démon conduit l'âme aux enfers, et qu'il ne reste pas attaché à la même âme, à moins que celle-ci ne choisisse encore la même condition. Que fait-il avant ce choix ? Platon nous apprend que le démon conduit l'âme au jugement, qu'il reprend après la génération la même forme qu'il avait auparavant ; ensuite, comme si une autre existence commençait alors, pendant le temps qui s'écoule d'une génération à l'autre, le démon préside aux châtiments des âmes, et cette période est moins pour elles une période de vie qu'une période d'expiation.

Les âmes qui entrent dans des corps de brutes ont-elles aussi un démon ? — Oui, sans doute, mais un démon méchant ou stupide.

Quelle est la condition des âmes qui se sont élevées là-haut ? Les unes sont dans le monde sensible, les autres en sont dehors.

Les âmes qui sont dans le monde sensible habitent dans le soleil, ou dans quelque planète, ou dans le firmament, selon qu'elles ont plus ou moins développé leur raison. Il faut en effet savoir que notre âme contient en elle-même non-seulement le monde intelligible, mais encore une disposition conforme à l'Âme du monde. Or, cette dernière étant par ses puissances diverses répandue dans les sphères mobiles et dans la sphère immobile, notre âme doit posséder des puissances qui soient conformes à celles-ci et qui exercent chacune leur fonction propre. Les âmes qui se rendent d'ici-bas dans le ciel vont habiter l'astre qui est en harmonie avec leurs mœurs et avec la puissance qu'elles ont développée, avec leur dieu ou leur démon ; alors elles

auront ou le même démon, ou le démon qui est supérieur à la puissance qu'elles exercent. Reste à considérer ce qui est le meilleur.

Quant aux âmes qui sont sorties du monde sensible, elles sont au-dessus de la condition démoniaque et de la totalité de la génération tant qu'elles restent dans le monde intelligible. Elles y ramènent avec elles-mêmes cette partie de leur essence qui est désireuse d'engendrer et qu'on peut avec raison regarder comme l'essence qui est divisible dans les corps et qui se multiplie elle-même en se divisant avec les corps. Au reste, si elle se divise, ce n'est pas sous le rapport de l'étendue : car elle est tout entière dans tous les corps ; d'un autre côté, elle est une, et d'un seul animal en naissent sans cesse une foule d'autres. Elle se divise comme la nature végétative dans les plantes : car cette nature est divisible dans les corps. Quand cette essence divisible demeure dans le même corps, elle lui donne la vie, comme la puissance végétative le fait pour les plantes. Quand elle se retire, elle a déjà communiqué la vie, comme on le voit par les arbres coupés ou par les cadavres où la putréfaction fait naître plusieurs animaux d'un seul animal. D'ailleurs la puissance végétative de l'âme humaine est secondée par la puissance végétative qui provient de l'Âme universelle et qui est ici-bas la même [que là-haut].

Si l'âme revient ici-bas, elle a soit le même démon, soit un autre démon, selon la vie qu'elle doit mener. Elle entre d'abord dans cet univers avec son démon comme avec une nacelle. Elle est alors soumise à la puissance que Platon nomme le fuseau de la Nécessité, et, s'embarquant dans ce monde, elle y prend la place qui lui est assignée par la fortune. Alors, elle est entraînée dans le mouvement circulaire du ciel, dont l'action agite, comme

le ferait le vent, la nacelle dans laquelle l'âme est assise ou plutôt portée : de là naissent des spectacles variés, des transformations et des incidents divers pour l'âme qui est embarquée dans cette nacelle, soit à cause de l'agitation de la mer qui la porte, soit à cause de la conduite du passager qui monte la barque et qui y conserve sa puissance d'action. En effet toute âme placée dans les mêmes conditions n'a pas les mêmes mouvements, les mêmes volontés, les mêmes actes. Les différences naissent donc pour les êtres différents de circonstances soit semblables soit différentes, ou bien les mêmes choses leur arrivent dans des circonstances différentes. C'est en cela que consiste le Destin.

III · Livre 5

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX.

LIVRE CINQUIÈME.

DE L'AMOUR.

I. L'Amour est-il un dieu, ou un démon, ou une passion de l'âme humaine ? ou bien est-il sous un point de vue un dieu, sous un autre, un démon, sous un autre encore, une passion de l'âme humaine ? Qu'est-il alors sous chacun de ces points de vue ? Voilà les questions que nous avons ici à examiner en interrogeant les opinions des hommes, principalement celles des philosophes. Le divin Platon, qui a beaucoup écrit sur l'amour, mérite ici une attention particulière : non-seulement il dit que l'amour est une passion capable de naître dans les âmes, mais encore il l'appelle

un démon, et il donne de grands détails sur sa naissance et sur ses parents.

Pour commencer par la passion, personne n'ignore que la passion que nous rapportons à l'Amour naît dans les âmes qui désirent s'unir à un bel objet. Personne n'ignore non plus que ce désir tantôt se trouve chez des hommes tempérants, familiarisés avec le beau, tantôt a pour but une jouissance charnelle. Quel est son principe dans ces doux cas, voilà ce qu'il faut examiner d'une manière philosophique.

Si l'on veut assigner à l'amour sa véritable cause, il faut la chercher dans le désir et dans la notion que notre âme a primitivement du Beau, ainsi que dans son affinité avec lui et dans le sentiment instinctif qu'elle a de cette affinité. Le laid est contraire à la nature et à la divinité. En effet, pour créer, la Nature contemple ce qui est beau, ce qui est déterminé et se trouve compris dans l'ordre du Bien. Au contraire, l'indéterminé est laid et appartient ainsi à l'ordre qui est opposé à celui du Bien. D'ailleurs, la Nature elle-même doit son origine au Beau et au Bien. Or, dès qu'on est séduit par un objet parce qu'on y est uni par une parenté secrète, on éprouve pour les images de cet objet un sentiment de sympathie. Qu'on détruise cette cause de l'amour, et il sera impossible d'expliquer l'origine de cette passion, d'en assigner la cause, se bornât-on même à considérer l'amour physique. Celui-ci en effet nous inspire le désir d'engendrer dans le Beau : car il est absurde de prétendre que la Nature, qui aspire à produire de belles choses, aspire à engendrer dans le laid.

Au reste, à ceux qui désirent engendrer ici-bas, il suffit d'atteindre ce qui est beau ici-bas, c'est-à-dire la beauté qui se trouve

dans les images, dans les corps : car ils ne possèdent pas cette beauté intelligible qui pourtant leur inspire cet amour même qu'ils ont pour la beauté visible. Aussi ceux qui s'élèvent à la réminiscence de la beauté intelligible n'aiment-ils celle qu'ils voient ici-bas que parce qu'elle est une image de l'autre. Quant à ceux qui ne s'élèvent pas à la réminiscence de la beauté intelligible parce qu'ils ignorent la cause de leur passion, ils prennent la beauté visible pour la beauté véritable, et, s'ils sont tempérants, ils l'aiment chastement. Aller jusqu'à une union charnelle est une faute. Ainsi, celui qui est épris d'un amour pur pour le beau, n'aime que le beau seul, qu'il ait ou non la réminiscence de la beauté intelligible. Quant à celui qui à cette passion joint le désir de l'immortalité que comporte notre nature mortelle, il cherche la beauté dans la perpétuité de la génération qui rend l'homme impérissable ; il se propose d'engendrer et de produire dans le beau selon la nature : d'engendrer, parce qu'il a pour but la perpétuité ; d'engendrer dans la beauté, parce qu'il a de l'affinité avec elle. En effet, la perpétuité a de l'affinité avec la beauté : l'essence perpétuelle est la Beauté même, et toutes les choses qui en découlent sont belles.

Ainsi, celui qui ne désire pas engendrer semble aspirer davantage à la possession du beau. Celui qui désire engendrer veut sans doute engendrer le beau, mais son désir indique qu'il y a en lui indigence et que la possession du beau seul ne lui suffit pas : il pense qu'il engendrera le beau s'il engendre dans la beauté. Quant à ceux qui veulent satisfaire l'amour physique contre les lois humaines et contre la nature, ils ont sans doute pour principe de leur passion un penchant naturel ; mais, s'écartant de la droite voie, ils s'égarent et se perdent faute de connaître le but où l'amour les poussait, de savoir à quoi aspire le désir de la généra-

tion et quel usage il faut faire de l'image de la beauté : c'est qu'ils ignorent ce qu'est la Beauté même. Ceux qui aiment les beaux corps sans désirer s'y unir les aiment seulement pour leur beauté. Ceux qui aiment la beauté des femmes et désirent s'y unir aiment tout à la fois la beauté et la perpétuité, pourvu qu'ils ne s'écartent jamais de ce but. Les uns et les autres sont tempérants, mais ceux qui n'aiment les corps que pour leur beauté sont plus vertueux. Les uns admirent la beauté sensible et s'en contentent ; les autres se rappellent la beauté intelligible, sans mépriser toutefois la beauté visible, parce qu'ils la regardent comme un effet et une image de la première. Les uns et les autres aiment donc le beau sans avoir jamais à rougir. Quant à ceux dont nous avons parlé en dernier lieu [qui violent la loi de la nature], l'amour de la beauté les égare en les faisant tomber dans le laid. Souvent en effet le désir du bien conduit à tomber dans le mal. Tel est l'amour considéré comme passion de l'âme.

II. Parlons maintenant de l'Amour qui est appelé un dieu, non-seulement par les hommes en général, mais encore par les théologiens et par Platon. Ce philosophe parle souvent de l'Amour, fils de Vénus, et il lui attribue pour mission d'être le chef des beaux enfants et d'élever les âmes à la contemplation de la beauté intelligible, ou du moins de fortifier l'instinct qui les y porte déjà. Examinons les idées que Platon a développées dans le Banquet, où il dit que l'Amour est né, non de Vénus, mais de Poros (l'Abondance) et de Penia (la Pauvreté), à la naissance de Vénus.

Il est d'abord nécessaire de dire quelque chose de Vénus, d'expliquer si l'Amour est né de Vénus ou s'il est seulement né avec elle et en même temps. Qu'est-ce que Vénus ? Est-elle mère de

l'Amour ? En est-elle contemporaine ? Ou bien en est-elle à la fois mère et contemporaine ? Pour répondre à ces questions nous dirons qu'il y a deux Vénus. La première est Vénus Uranie, fille d'Uranos. La seconde [Vénus Populaire] est fille de Jupiter et de Dioné : c'est celle-ci qui préside aux mariages d'ici-bas. La première, au contraire, n'a point de mère et ne préside pas aux mariages, parce qu'il n'y en a pas dans le ciel. Vénus Uranie, fille de Cronos, c'est-à-dire de l'Intelligence, est l'Âme divine, qui est née pure de l'Intelligence pure et qui demeure la-haut : elle ne peut ni ne veut descendre ici-bas, parce que sa nature ne lui permet pas d'incliner vers la terre. Elle est donc une hypostase séparée de la matière et n'ayant aucune participation avec elle. C'est ce qu'on a exprimé d'une manière allégorique en disant qu'elle n'a pas de mère. On doit la regarder plutôt comme une divinité que comme une puissance démoniaque, puisqu'elle est pure, qu'elle n'a aucun rapport avec la matière, et qu'elle demeure en elle-même.

En effet, ce qui naît immédiatement de l'Intelligence est pur lui-même, parce que, par sa proximité même de l'Intelligence, il a plus de force par soi, qu'il désire s'unir fermement au principe qui l'a engendré et qui peut le retenir là-haut. L'Âme qui se trouve ainsi suspendue à l'Intelligence ne saurait donc déchoir, pas plus que la lumière qui brille autour du soleil ne pourrait se séparer de l'astre d'où lle rayonne et auquel elle est suspendue

S'attachant à Cronos, ou, si l'on veut à Uranos, père de Cronos, Vénus Uranie se tourne vers Uranos et s'unit à lui ; en l'aimant, elle enfante l'Amour, avec lequel elle contemple Uranos. L'acte de Vénus constitue ainsi en la personne de l'Amour une hypostase, une essence. Ils attachent donc tous deux sur Uranos leurs regards, et la mère et le bel enfant dont la nature est d'être

une hypostase toujours tournée vers une autre beauté, d'être une essence intermédiaire entre l'amante et l'objet aimé. En effet, l'Amour est l'œil par lequel l'amante voit l'objet aimé ; il la prévient en quelque sorte, et, avant de lui donner la faculté de voir par l'organe qu'il constitue, il est déjà lui-même plein du spectacle offert à sa contemplation. Il prévient l'amante, dis-je ; mais il ne contemple pas l'intelligible de la même manière qu'elle le fait, en ce qu'il lui offre le spectacle de l'intelligible et qu'il jouit lui-même de la vision du Beau, vision qui rayonne autour de lui [comme une auréole lumineuse].

III. Il est impossible de ne pas reconnaître que l'Amour est une hypostase et une essence, qui est sans doute inférieure à l'essence dont elle émane [c'est-à-dire à Vénus Uranie ou à l'Âme céleste], mais qui cependant existe en même temps. En effet, l'Âme céleste est une essence née de l'acte qui lui est supérieur [de l'Essence première], une essence vivante, émanée de l'Essence première, et attachée à la contemplation de cette Essence. Elle y trouve le premier objet de sa contemplation, elle y attache ses regards comme à son bien, et trouve dans cette vue une source de plaisir. L'objet qu'elle voit attire son attention, de telle sorte que, par le plaisir qu'elle éprouve, par l'ardeur et l'application qu'elle met à contempler son objet, elle engendre elle-même quelque chose de digne d'elle et du spectacle dont elle jouit. Ainsi, de l'attention avec laquelle l'Âme s'applique à contempler son objet et de l'émanation même de cet objet naît l'Amour, œil plein de l'objet qu'il contemple, vision unie à l'image qu'elle se forme. Aussi l'Amour (Ἔρως) semble devoir son nom à ce qu'il tient son existence de la vision (ὁρασις). L'amour, même considéré comme passion, doit son nom au même fait : car l'Amour qui est une essence est antérieur à l'amour qui n'est pas une essence. Quoique

l'on dise de la passion qu'elle consiste à aimer, elle est cependant l'amour de tel objet, elle n'est pas l'Amour en prenant ce mot dans un sens absolu.

Tel est l'Amour qui est propre à la partie supérieure de l'Âme [à l'Âme céleste]. Il contemple le monde intelligible avec elle, parce qu'il en est en quelque sorte le compagnon, qu'il est né d'elle et en elle, qu'il se complaît avec elle à contempler les dieux. Or, puisque nous regardons comme séparée de la matière l'Âme qui répand la première sa lumière sur le ciel, nous devons admettre que l'Amour [qui lui est lié] est également séparé de la matière. Si nous disons que cette Âme pure réside véritablement dans le ciel, c'est dans le sens où nous disons que ce qu'il y a de plus précieux en nous [l'âme raisonnable] réside dans notre corps et est cependant séparé de la matière. Cet Amour doit donc résider la seulement où réside cette Âme pure.

Mais, comme il était également nécessaire qu'au-dessous de l'Âme céleste existât l'Âme du monde, avec elle devait exister en même temps un autre Amour : il est aussi l'œil de cette Âme ; il est né aussi de son désir. Comme cette seconde Vénus appartient à ce monde, qu'elle n'est pas l'Âme pure, ni l'Âme dans un sens absolu, elle, a engendré l'Amour qui règne ici-bas et préside avec elle aux mariages. En tant qu'il éprouve lui-même le désir de l'intelligible, il tourne vers l'intelligible les âmes des jeunes gens, il élève l'âme à laquelle il est uni, en tant qu'elle est naturellement disposée à avoir la réminiscence de intelligible. Toute âme en effet aspire au Bien, même celle qui est mêlée à la matière et qui est l'âme de tel être : car elle est attachée à l'Âme supérieure et elle en procède.

IV. Chaque âme renferme-t-elle aussi dans son essence et a-t-elle pour hypostase un amour pareil ? Pourquoi, puisque l'Âme du monde a pour hypostase l'Amour qui est inhérent à son essence, notre âme n'aurait-elle pas aussi pour hypostase un amour également inhérent à son essence ? Pourquoi n'en serait-il pas de même des âmes des autres animaux ? Cet amour inhérent à l'essence de chaque âme est le démon qu'on regarde comme attaché à chaque individu. Il inspire à chaque âme les désirs qu'il est dans sa nature d'éprouver : car chaque âme engendre selon sa nature un amour qui est en harmonie avec sa dignité et son essence. L'Âme universelle possède l'Amour universel, et les âmes particulières possèdent chacune un amour particulier. Mais, comme les âmes particulières ne sont pas séparées de l'Âme universelle et qu'elles y sont contenues de telle sorte que toutes n'en font qu'une seule, les amours particuliers sont contenus dans l'Amour universel. D'un autre côté, chaque amour particulier est uni à une âme particulière, comme l'Amour universel est uni à l'Âme universelle. Ce dernier est tout entier partout dans l'univers ; d'un il devient multiple ; il apparaît dans l'univers partout où il lui plaît, sous les diverses formes propres à ses parties, et il se révèle lui-même sous quelque figure visible quand cela lui convient.

Il faut admettre qu'il y a aussi dans l'univers une multitude de Vénus qui, nées avec l'Amour, occupent le rang de démons ; elles proviennent de la Vénus universelle, de laquelle dépendent toutes les Vénus particulières, avec les Amours qui leur sont propres. En effet, l'Âme est la mère de l'Amour ; or Vénus, c'est l'Âme ; et l'Amour, c'est l'acte de l'Âme qui désire le Bien. L'Amour qui conduit chaque âme à l'essence du Bien et qui appartient à sa partie la plus élevée doit être regardé comme un Dieu,

parce qu'il unit l'âme au Bien. Quant à l'Amour qui appartient à l'âme mêlée à la matière, c'est un Démon.

V. Quelle est la nature de ce Démon, et quelle est en général la nature des démons, de laquelle Platon parle dans le Banquet ? Quelle est, dis-je, la nature des démons ? Quelle est celle de l'Amour qui est né de Penia (la Pauvreté) et de Poros (l'Abondance), fils de Métis (la Prudence), à la naissance de Vénus ?

Croire que c'est le Monde que Platon appelle l'Amour, au lieu d'admettre que l'Amour fait partie du Monde et y est né, c'est professer une opinion erronée, comme on peut le démontrer par plusieurs preuves. En effet, Platon dit que le Monde est un dieu bienheureux et qu'il se suffit à lui-même ; or il n'accorde jamais ces caractères à l'amour, qu'il appelle un être toujours indigent. — Le Monde est composé d'un corps et d'une Âme, et l'Âme est Vénus : il en résulte que Vénus serait la partie dirigeante de l'Amour ; ou bien, si le Monde est pris pour l'Âme du Monde, comme l'homme se dit pour l'âme de l'homme, l'Amour serait Vénus elle-même. — Si l'Amour, qui est un démon, est le Monde, pourquoi les autres démons (qui ont évidemment la même essence) ne seraient-ils pas aussi le Monde ? Dans ce cas, le Monde serait composé de démons. Comment appliquer au Monde ce que Platon attribue à l'Amour, à savoir qu'il est le chef des beaux enfants ? — Enfin Platon dit que l'Amour n'a ni vêtement, ni chaussure, ni domicile. Comment appliquer au Monde ces qualifications sans absurdité ni ridicule ?

VI. Que faut-il donc dire de la nature et de la naissance de l'Amour ? Évidemment il faut expliquer ce qu'est sa mère Penia et son père Poros et montrer comment de pareils parents lui conviennent. Il faut également montrer que ces parents

conviennent aux autres démons : car tous les démons, en tant que démons, doivent avoir la même nature, à moins qu'ils n'aient de commun que le nom.

Considérons d'abord en quoi les dieux diffèrent des démons. En effet, quoique souvent nous appelions les démons des dieux, cependant ici nous prenons ces deux mots dans le sens que nous leur donnons quand nous disons que les dieux et les démons appartiennent à des genres différents. Les dieux sont impassibles. Les démons, au contraire, peuvent éprouver des passions, quoiqu'ils soient éternels ; placés au-dessous des dieux, mais rapprochés de nous, ils tiennent le milieu entre les dieux et les hommes.

Mais comment ne sont-ils pas restés impassibles ? Comment se sont-ils abaissés à une nature inférieure ? Voilà une question digne d'examen. Nous avons aussi à chercher s'il n'y a aucun démon dans le monde intelligible, s'il n'y a de démons qu'ici-bas, et s'il n'y a de dieux que dans le monde intelligible. — D'abord, il y a aussi des dieux ici-bas, et le Monde est, comme nous le disons habituellement, un dieu du troisième degré : car tout être supra lunaire est un dieu. Ensuite, il vaut mieux n'appeler démon aucun être qui appartienne au monde intelligible, et, si l'on y place le Démon même (αὐτοδαιμών), le regarder comme un dieu. Dans le monde sensible, tous les dieux visibles supra lunaires doivent être appelés dieux du second degré ; ils sont placés au-dessous des dieux intelligibles et en dépendent comme les rayons lumineux dépendent de l'astre dont ils émanent. Comment donc définirons-nous les démons ? Chaque démon est le vestige d'une âme, mais d'une âme descendue dans le monde. Pourquoi d'une âme descendue dans le monde ? C'est que toute âme pure en-

gendre un dieu, et nous avons dit précédemment [§ 4] que l'amour d'une telle âme est un dieu.

Mais pourquoi les démons ne sont-ils pas tous des amours ? Ensuite, pourquoi ne sont-ils pas complètement purs de toute matière ?

Parmi les démons, ceux-là seuls sont des amours qui doivent leur existence au désir que l'âme a du Bien et du Beau : toutes les âmes qui sont entrées en ce monde engendrent chacune un amour de ce genre. Quant aux autres démons, qui ne sont pas nés des âmes humaines, ils sont engendrés par les différentes puissances de l'Âme universelle pour l'utilité du Tout ; ils complètent et administrent toutes choses pour le bien général. L'Âme universelle devait en effet subvenir aux besoins de l'univers en engendrant les puissances démoniaques qui conviennent au Tout dont elle est l'Âme.

Comment les démons participent-ils à la matière et de quelle matière sont-ils formés ? Cette matière n'est pas corporelle, sans quoi ils seraient des animaux sensibles. En effet, s'ils ont des corps aériens ou ignés, ils doivent cependant avoir eu une nature primitivement différente [de l'intelligence pure] pour être arrivés ainsi à s'unir chacun à un corps : car ce qui est tout à fait pur ne saurait s'unir immédiatement à un corps, quoique beaucoup de philosophes pensent que l'essence de tout démon, en tant que démon, est unie à un corps aérien ou igné. Mais pourquoi l'essence de tout démon est-elle unie à un corps, tandis que l'essence de tout dieu est pure, s'il n'y a dans le premier cas une cause qui produise le mélange ? Quelle est donc cette cause ? Il faut admettre qu'il existe une matière intelligible, afin que ce qui y participe vienne par son moyen s'unir à la matière sensible.

VII. Platon, racontant la naissance de l'Amour, dit que Poros, s'enivra de nectar (car il n'y avait pas encore de vin, ce qui implique que l'Amour naquit avant le monde sensible). Par suite, Penia, la mère de l'Amour, a dû participer à la nature intelligible elle-même, et non à une simple image de la nature intelligible : elle s'est donc approchée de l'essence intelligible et elle s'est ainsi trouvée mélangée de forme et d'indétermination. L'âme, en effet, ayant en elle-même une certaine indétermination avant d'atteindre le Bien, mais pressentant qu'il existe, s'en forme une image confuse et indéterminée, qui devient la substance même de l'amour. Ainsi, comme ici la raison s'unit à l'irraisonnable, à un désir indéterminé, à une substance affaiblie, ce qui en naît n'est ni parfait ni complet : c'est une chose indigente, parce qu'elle naît d'un désir indéterminé et d'une raison complète. Quant à la raison ainsi engendrée [l'Amour], elle n'est pas pure, puisqu'elle renferme en elle-même un désir indéterminé, irraisonnable, indéfini ; or elle ne saurait être satisfaite tant qu'elle aura en elle-même la nature de l'indétermination. Elle dépend de l'âme, qui est son principe générateur : elle est un mélange constitué par une raison qui, au lieu de rester en elle-même, se mêle à l'indétermination. Au reste ce n'est pas la raison même, c'est son émanation qui se mêle à l'indétermination.

L'amour est donc semblable à un taon (οἷον οἶστρος) ; indigent de sa nature, il reste toujours indigent, quelque chose qu'il obtienne ; il ne saurait être rassasié, parce qu'un être mixte ne saurait être rassasié : car nul être ne peut être réellement rassasié s'il n'est par sa nature capable d'atteindre la plénitude ; quant à celui que sa nature porte à désirer, il ne peut rien retenir, fût-il même rassasié un moment. Il en résulte que d'un côté l'Amour est dénué de ressources à cause de son indigence, et que d'un

autre côté il a la faculté d'acquérir à cause de la raison qui entre dans sa nature.

Tous les démons ont une constitution semblable. Chacun d'eux désire et fait acquérir le bien qu'il est destiné à procurer ; c'est là le caractère qui les rend semblables à l'Amour. Ils ne sauraient non plus être rassasiés : ils désirent toujours quelque bien particulier. De là résulte que les hommes qui sont bons ici-bas ont l'amour du Bien absolu, véritable, et non l'amour de tel ou tel bien particuliers Ceux qui sont subordonnés à des démons divers sont subordonnés successivement à tel ou tel démon : ils laissent reposer en eux l'amour pur et simple du Bien absolu, et font présider à leurs actes un autre démon, c'est-à-dire une autre puissance de leur âme, laquelle est immédiatement supérieure à celle qui agit en eux. Quant aux hommes qui, poussés par de mauvais penchants, désirent de mauvaises choses, ils semblent avoir enchaîné tous les amours qui se trouvent dans leur âme, comme ils obscurcissent par de fausses opinions la droite raison qui est innée en eux. Ainsi, les amours mis en nous par la nature et conformes à la nature sont tous bons : ceux qui appartiennent à la partie inférieure de l'âme sont inférieurs par leur rang et leur puissance ; ceux qui appartiennent à la partie supérieure sont supérieurs ; tous sont essentiels à l'âme. Quant aux amours contre nature, ce sont des passions d'âmes égarées ; ils n'ont rien d'essentiel ni de substantiel : car ils ne sont pas engendrés par l'âme pure ; ils sont le fruit des défauts de l'âme qui les produit conformément à ses habitudes et à ses dispositions vicieuses.

En général, il convient d'admettre que les vrais biens, que l'âme possède quand elle agit conformément à sa nature, en s'appliquant à des choses déterminées [par la raison], constituent

une véritable essence ; que les autres, au contraire, ne sont pas engendrés par l'action même de l'âme et ne sont que des passions ; de même, les intellections fausses ne possèdent pas les essences, comme les intellections vraies, éternelles et déterminées, possèdent à la fois l'acte intellectuel, l'intelligible, l'être, non-seulement l'être en soi, mais encore l'être dans chaque intelligible réel, l'intelligence dans chaque idée. Quant à nous [il faut le reconnaître], nous possédons simplement l'intellection et l'intelligible ; nous ne les possédons pas à la fois [c'est-à-dire complètement], mais d'une manière générale : de là vient que nous avons l'amour des choses générales. Nos conceptions, en effet, ont le général pour objet. Si nous concevons une chose particulière, c'est par accident : quand nous concevons, par exemple, que tel triangle vaut deux angles droits, ce n'est qu'au tant que nous avons d'abord conçu que le triangle en général possède cette propriété.

VIII. Enfin, qu'est ce Jupiter dans les jardins duquel Platon dit que Poros entra ? Que sont ces jardins ?

Vénus, comme nous en sommes déjà convenus, est l'Âme, et Poros est la Raison de toutes choses. Reste à expliquer ce qu'il faut entendre par Jupiter et par ses jardins.

Jupiter ne peut ici être l'Âme, puisque nous avons déjà admis que l'Âme était Vénus. Nous devons regarder ici Jupiter comme ce Dieu que Platon dans le Phèdre appelle le grand chef, et ailleurs, je crois, le troisième Dieu. Il s'explique plus clairement à cet égard dans le Philèbe, quand il dit que Jupiter « a une âme royale, une intelligence royale. » Puisque Jupiter est ainsi à la fois une intelligence et une âme, qu'il fait partie de l'ordre des causes, qu'il faut lui assigner son rang d'après ce qu'il y a de

meilleur en lui pour plusieurs raisons, entre autres parce qu'il est une cause, une cause royale et dirigeante, il doit être considéré comme l'Intelligence. Vénus [ou Aphrodite], qui est à lui, de lui et avec lui, occupe le rang d'Âme : car elle représente ce qu'il y a dans l'Âme de beau, de brillant, de pur et de délicat (ἁβρόν) ; c'est pour cette raison qu'on la nomme Aphrodite (Ἀφροδίτη). En effet, si nous rapportons à l'Intellect (νοῦς) les dieux mâles, si nous considérons les déesses comme âmes, parce qu'à chaque intellect est attachée une âme, sous ce rapport encore Vénus se rattache à Jupiter. Notre doctrine sur ce point est confirmée par les enseignements des prêtres et des théologiens, qui identifient toujours Vénus et Junon, et qui appellent étoile de Junon l'étoile de Vénus.

IX. Poros, étant la Raison des choses qui existent dans l'Intelligence et dans le monde intelligible (j'entends la Raison qui s'épanche et se développe en quelque sorte), se rapporte à l'Âme et existe en elle. En effet, l'essence qui demeure unie dans l'Intelligence n'émane pas d'un principe étranger, tandis que l'ivresse de Poros n'est qu'une plénitude adventice. Mais, quelle est cette essence qui enivre de nectar ? C'est la Raison qui s'épanche du principe supérieur dans le principe inférieur : l'Âme la reçoit de l'Intelligence au moment de la naissance de Vénus ; voilà pourquoi il est dit que le nectar coule dans le jardin de Jupiter. Tout ce jardin est l'éclat et la splendeur de la richesse [de l'Intelligence] : cet éclat provient de la raison de Jupiter ; cette splendeur est la lumière que l'Intelligence de ce Dieu verse sur l'Âme. Que peut représenter ce jardin de Jupiter si ce n'est les beautés et les splendeurs de ce Dieu ? D'un autre côté, que peuvent être les beautés et les splendeurs de Jupiter si ce n'est les raisons (λόγοι) qui émanent de lui ? En même temps, ces raisons

sont appelées Poros, c'est-à-dire l'abondance (εὐπορία), la richesse des beautés qui se manifestent ; c'est là ce nectar qui enivre Poros. Qu'est en effet le nectar chez les dieux si ce n'est ce que chacun d'eux reçoit ? Or, ce que le principe qui est inférieur à l'Intelligence reçoit d'elle, c'est la Raison. L'Intelligence se possède pleinement ; aussi cette possession d'elle-même ne l'enivre pas : car elle ne possède rien qui lui soit étranger. La Raison au contraire est engendrée par l'Intelligence. Existant au-dessous de l'Intelligence, et ne s'appartenant pas à elle-même [comme l'Intelligence], elle existe dans un autre principe : aussi dit-on que Poros est couché dans le jardin de Jupiter, et cela au moment même où Vénus naissante prend place parmi les êtres.

Les mythes, pour mériter leur nom, doivent nécessairement diviser sous le rapport du temps ce qu'ils racontent, et présenter comme séparées les unes des autres beaucoup de choses qui existent simultanément, mais qui sont éloignées par leur rang ou par leurs puissances : c'est pour cela qu'on y parle de la génération de choses qui n'ont réellement pas été engendrées, et qu'on y sépare celles dont l'existence est simultanée. Mais, après avoir [par cette analyse] donné l'instruction qu'ils sont capables de fournir, les mythes laissent à l'esprit qui les a conçus le soin d'opérer la synthèse. Or, voici notre synthèse (συναίρεσις) :

Vénus, c'est l'Âme qui coexiste à l'Intelligence et subsiste par l'Intelligence ; elle reçoit d'elle les raisons qui la remplissent, dont la beauté l'embellit et dont l'abondance nous fait voir en elle la splendeur et l'image de toutes les beautés. Les Raisons qui subsistent dans l'Âme sont Poros ou l'abondance (εὐπορία) du nectar qui découle de là-haut. Leurs splendeurs qui brillent dans l'Âme, comme dans la Vie, sont le jardin de Jupiter. Poros s'en-

dort dans ce jardin, parce qu'il est appesanti par la plénitude qu'il a en lui. Comme la Vie se manifeste et existe toujours dans l'ordre des êtres, Platon dit que les dieux sont assis à un festin, parce qu'ils jouissent toujours de cette béatitude.

L'Amour existe nécessairement depuis que l'Âme existe elle-même, et il doit son existence au désir (ἔφεσις) de l'Âme qui aspire au meilleur et au Bien. C'est un être mixte : il participe à l'indigence, parce qu'il a besoin de se rassasier ; il participe aussi à l'abondance, parce qu'il s'efforce d'acquérir le bien qui lui manque encore (car ce qui serait tout à fait dénué du bien ne saurait le chercher). On a donc raison de dire que l'Amour est fils de Poros et de Penia : ce sont en effet le manque, le désir et la réminiscence des raisons [idées] qui, réunis dans l'Âme, y ont engendré cette aspiration vers le Bien qui constitue l'Amour. Il a pour mère Penia, parce que le désir n'appartient qu'à l'indigence ; or Penia est la matière, parce que celle-ci est l'indigence complète. L'indétermination même, qui caractérise le désir du Bien, fait par cela même jouer le rôle de matière à l'être qui désire le Bien (car un tel être ne saurait avoir ni forme, ni raison, considéré en tant qu'il désire). Il n'est une forme, qu'en tant qu'il demeure en soi. Dès qu'il désire recevoir une nouvelle perfection, il est matière relativement à l'être dont il désire recevoir ;

C'est ainsi que l'Amour est à la fois un être qui participe de la matière et un Démon né de l'Âme : un être qui participe de la matière, en tant qu'il ne possède pas complètement le Bien ; un Démon né de l'Âme, en tant qu'il désire le Bien dès le moment de sa naissance.

III · Livre 6

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CHOSES INCORPORELLES.

I. Les sensations ne sont pas des passions (πάθη), mais des actes, des jugements relatifs aux passions. Les passions se produisent dans ce qui est autre [que l'âme], c'est-à-dire dans le corps organisé, et le jugement, dans l'âme (car, si le jugement était une passion, il supposerait lui-même un autre jugement, et ainsi de suite à l'infini). En admettant cette vérité, nous avons cependant à examiner si le jugement lui-même, en tant que jugement, ne participe en rien à la nature de son objet : car s'il en reçoit l'empreinte (τύπος), il est passif. D'ailleurs, les images qui proviennent des sens (τυπώσεις), pour employer ici l'expression habituelle, se forment d'une tout autre manière qu'on ne le croit vulgairement. Il en est d'elles comme des conceptions intellectuelles (νοήσεις), qui sont des actes, et par lesquelles nous connaissons les objets sans être passifs. En général, notre raison et notre volonté ne nous permettent en aucune façon d'attribuer à l'âme des modifications et des changements tels que réchauffement et le refroidissement des corps)Enfin, il faut considérer si la partie de l'âme que l'on nomme la partie passive (τὸ παθητικὸν) doit être regardée aussi comme inaltérable (ἄτρεπτον) ou comme étant sujette à éprouver des passions. Mais nous aborderons cette question plus tard. Commençons par résoudre nos premiers doutes.

Comment la partie de l'âme qui est supérieure à la sensation et à la passion peut-elle rester inaltérable, quand elle admet en elle le vice, les fausses opinions, l'ignorance ; quand elle a des désirs ou des aversions), qu'elle se livre à la joie ou à la douleur, à la haine, à la jalousie, à la concupiscence ; quand, en un mot, elle ne reste jamais calme, mais que toutes les choses qui lui surviennent l'agitent et produisent en elle des changements ?

Si l'âme est corporelle, étendue, il est difficile, que dis-je ? il est impossible qu'elle reste impassible et inaltérable quand les faits dont nous venons de parler se produisent en elle. Si elle est au contraire une essence inétendue, incorruptible, il faut se garder de lui attribuer des passions qui impliqueraient qu'elle est périssable. Si elle est par son essence un nombre ou une raison, comme nous le disons habituellement, comment se produirait-il une passion dans un nombre, dans une raison ? Il faut donc n'attribuer à l'âme que des raisons irrationnelles, des passions sans passivité, c'est-à-dire regarder ces termes comme des métaphores qui sont tirées de la nature des corps, les prendre dans un sens opposé, n'y voir que de simples analogies, de telle sorte qu'on dise de l'âme qu'elle éprouve ces choses sans les éprouver, qu'elle est passive sans l'être réellement [comme le sont les corps].

Examinons donc comment ces faits ont lieu.

II. Qu'arrive-t-il à l'âme quand il y a en elle un vice ? car on dit : arracher de l'âme un vice, y introduire la vertu, l'orner, y remplacer la laideur par la beauté.

Admettons, conformément à l'opinion des anciens, que la vertu est une harmonie et la méchanceté le contraire : c'est le moyen

de résoudre la question que nous nous sommes posée. En effet, quand les parties de l'âme [la partie raisonnable, la partie irascible, la partie concupiscible] seront en harmonie les unes avec les autres, il y aura vertu) ; dans le cas contraire, il y aura vice. Mais, dans ces deux cas, rien d'étranger à l'âme ne s'introduit en elle ; ses parties restent chacune ce qu'elles sont, tout en concourant à l'harmonie. D'un autre côté, elles ne sauraient, quand il y a dissonance, jouer le même rôle que les personnages d'un chœur qui dansent et chantent d'accord, quoiqu'ils ne remplissent pas tous les mêmes fonctions, que l'un chante pendant que les autres se taisent, et que chacun chante sa partie propre : car il ne suffit pas que tous chantent d'accord ; il faut encore que chacun chante convenablement sa partie. Il y a donc harmonie dans l'âme quand chaque partie remplit sa fonction. Il faut cependant que chacune ait sa vertu propre avant qu'il y ait harmonie, ou son vice, avant qu'il y ait désaccord. Quelle est donc la chose dont la présence rend chaque partie de l'âme bonne ou mauvaise ? C'est évidemment la présence de la vertu ou du vice. Si l'on admet que, pour la partie raisonnable, le vice consiste dans l'ignorance, il n'y a là qu'une simple négation, on n'attribue rien de positif à la raison.

Mais, quand il y a dans l'âme quelques-unes de ces fausses opinions qui sont la principale cause du vice, ne faut-il pas avouer qu'il se produit alors en elle quelque chose de positif et qu'une de ses parties subit une altération ? La partie irascible n'est-elle pas dans une disposition différente selon qu'elle est courageuse ou lâche ; et la partie concupiscible, selon qu'elle est tempérante ou intempérante ? — Quand une partie de l'âme est vertueuse, c'est qu'elle agit conformément à son essence, qu'elle obéit à la raison (car la raison commande à toutes les parties de

l'âme et est soumise elle-même à l'intelligence). Or, obéir à la raison, c'est voir ; ce n'est pas recevoir une empreinte, c'est avoir une intuition, accomplir l'acte de la vision. La vue a la même essence quand elle est en puissance et quand elle est en acte ; elle n'est pas altérée quand elle passe de la puissance à l'acte ; elle ne fait que s'appliquer à ce qu'il est dans son essence de faire, à voir et à connaître, sans pâtir. La partie raisonnable est dans le même rapport avec l'intelligence ; elle en a l'intuition. Quant à l'intelligence, sa nature n'est pas de recevoir une empreinte semblable à celle que fait un cachet, mais elle possède en un sens ce qu'elle voit, et elle ne le possède pas en un autre : elle le possède, parce qu'elle le connaît ; elle ne le possède pas, en ce sens qu'elle n'en reçoit pas, en le voyant, une forme pareille à celle qu'un cachet imprime à la cire. Enfin, il faut ne pas oublier que la mémoire ne consiste pas à garder des impressions, mais que c'est la faculté qu'a l'âme de se rappeler et de se rendre présentes les choses qui ne lui sont pas présentes. Mais quoi ? L'âme n'est-elle pas autre avant de réveiller un souvenir et après l'avoir réveillé ? Elle est autre, si l'on veut, mais elle n'est pas altérée, à moins qu'on ne nomme altération (ἀλλοίωσις) le passage de la puissance à l'acte. En tout cas, rien d'adventice ne s'introduit alors en elle, elle ne fait qu'agir selon sa propre nature.

En général, les actes des essences immatérielles n'impliquent en aucune façon que ces essences soient altérées (sinon elles périraient), mais tout au contraire qu'elles demeurent ce qu'elles sont. Il n'appartient qu'aux choses matérielles de pâtir en agissant. Si un principe immatériel était exposé à pâtir, il ne demeurerait plus ce qu'il est. Ainsi, dans l'acte de la vision, la vue agit, l'œil pâtit. Quant aux opinions, ce sont des actes analogues à la vision.

Mais comment la partie irascible peut-elle être tantôt courageuse, tantôt lâche ? — Si elle est lâche, c'est qu'elle ne considère pas la raison, ou qu'elle considère la raison déjà devenue mauvaise, ou bien que le défaut de ses instruments, c'est-à-dire le manque ou la faiblesse de ses organes, l'empêche d'agir ou d'être émue et irritée. Elle est courageuse, si le contraire a lieu. Dans l'un et l'autre cas, l'âme ne subit pas d'altération, ne pâtit pas.

Enfin, quand la partie concupiscible est intempérante, c'est qu'elle agit seule (car, alors elle fait seule toutes choses, les principes qui doivent lui commander et la diriger ne sont pas présents) ; c'est en outre, que la partie raisonnable, dont la fonction est de voir [de considérer les notions qu'elle reçoit de l'intelligence], est occupée à autre chose (car elle ne fait pas tout à la fois), qu'elle vaque à un autre acte, parce qu'elle considère autant qu'elle le peut d'autres choses que les choses corporelles. Peut-être aussi le vice ou la vertu de la partie concupiscible dépendent-ils beaucoup du bon ou du mauvais état des organes ; en sorte que, dans l'un comme dans l'autre cas, rien n'est ajouté à l'âme.

III. Que dire des désirs et des aversions de l'âme ? Comment admettre que la douleur, la colère, la joie, la concupiscence et la crainte ne soient pas des changements et des passions qui se trouvent dans l'âme et qui l'émeuvent ?

Il faut encore ici établir une distinction : car prétendre qu'il n'y a pas en nous de changements ni de perception de ces changements, c'est nier l'évidence. Cela admis, reste à chercher qui subit ces changements. Nous ne pouvons les attribuer à l'âme : car ce serait admettre qu'elle rougit, par exemple, ou qu'elle pâlit, sans réfléchir que ces passions, bien que produites par l'âme, sont dans une autre substance. La honte consiste pour l'âme dans

l'opinion qu'une chose est inconvenante, et comme l'âme contient le corps, ou, pour parler plus exactement, l'a sous sa dépendance et l'anime, le sang, qui est très-mobile, se porte au visage. De même, la crainte a son principe dans l'âme ; la pâleur se produit dans le corps parce que le sang se concentre dans les parties intérieures. Dans la joie, c'est aussi au corps qu'appartient la dilatation qui s'y fait sentir ; ce que l'âme éprouve n'est pas une passion. Il en est de même de la douleur et de la concupiscence : le principe en est dans l'âme, où il reste à l'état latent ; ce qui en procède est perçu par la sensation. Quand, nous disons que les désirs, les opinions, les raisonnements sont des mouvements de l'âme, nous n'entendons pas que l'âme s'agite pour produire ces mouvements, mais qu'ils ont leur origine en elle. Quand nous appelons la vie un mouvement, nous n'attachons pas à ce mot le sens d'altération : car agir selon sa nature est la vie simple et indivisible de chaque partie de l'âme.

En résumé, nous affirmons que l'action, la vie, le désir ne sont pas des altérations, que les souvenirs ne sont pas des formes imprimées dans l'âme, ni les actes de l'imagination des empreintes semblables à celles qu'un cachet produit sur la cire. Il en résulte que, dans tous les faits qu'on nomme des passions ou des mouvements, l'âme n'éprouve aucun changement dans sa substance et son essence ; que la vertu et le vice ne sont pas en elle ce que la chaleur, le froid, la blancheur, la noirceur sont dans le corps, mais qu'elle est avec la vertu et le vice dans un rapport tout différent, comme nous venons de l'expliquer.

IV. Passons maintenant à la partie de l'âme qu'on nomme la partie passive (τὸ παθητικὸν). Nous en avons déjà parlé [dans le § 3] en traitant de toutes les passions qui se rapportent à la partie

irascible et à la partie concupiscible ; cependant nous allons revenir sur cette partie et expliquer pourquoi on l'appelle la partie passive de l'âme. On lui donne ce nom, parce que c'est à elle que paraissent se rapporter les passions, c'est-à-dire les faits qui sont accompagnés de peine ou de plaisir. Parmi les passions, il en est qui naissent de l'opinion : ainsi, l'on éprouve de la crainte ou de la joie selon qu'on s'attend à mourir ou que l'on espère obtenir quelque bien ; alors, l'opinion est dans l'âme, et la passion dans le corps. D'autres passions, au contraire, se produisant à l'improviste, font naître l'opinion dans la partie de l'âme à laquelle appartient cette fonction, mais ne causent en elle aucune altération, comme nous l'avons déjà expliqué. Cependant, si, en examinant la crainte inopinée, on remonte plus haut, on voit qu'elle a elle-même l'opinion pour origine, qu'elle implique quelque appréhension dans la partie de l'âme qui éprouve la crainte, à la suite de laquelle se produisent le trouble et la stupeur qui accompagnent l'attente du mal. Or, c'est à l'âme qu'appartient l'imagination, soit l'Imagination première que nous nommons Opinion, soit l'Imagination [seconde] qui procède de la première ; celle-ci n'est plus proprement l'opinion, c'est une puissance inférieure, une opinion obscure, une imagination confuse (ἀνεπίκριτος φαντασία), semblable à l'action qui appartient à la Nature et par laquelle cette puissance produit chaque chose, comme on le dit, aveuglément (ἀφαντάστως). Quant à l'agitation sensible qui en est la suite, elle a lieu dans le corps ; c'est à lui que se rapportent le tremblement, la palpitation, la pâleur, l'impuissance de parler. On ne peut en effet attribuer de pareilles modifications à une partie de l'âme ; sinon, cette partie serait corporelle. Il y a plus ; si cette partie de l'âme subissait de pareilles passions, le corps lui-même n'éprouverait plus les modifications dont on vient de parler : car la partie

de l'âme qui fait éprouver au corps ces modifications ne remplirait plus alors son office, parce qu'elle serait dominée par la passion et qu'elle ne s'appartiendrait plus.

La partie passive de l'âme n'est donc pas corporelle : c'est une forme, mais une forme engagée dans la matière, comme l'appétit concupiscible, la puissance végétative, nutritive et génératrice, puissance qui est la racine et le principe de l'appétit concupiscible et de la partie passive de l'âme. Or une forme ne peut absolument pas éprouver d'agitation ni de passion, mais elle doit rester ce qu'elle est. C'est à la matière [du corps] qu'il appartient d'éprouver une passion, quand cette passion est produite par la présence de la puissance qui en est le principe. En effet, ce n'est pas la puissance végétative qui végète, ni la puissance nutritive qui est nourrie ; en général, le principe qui produit un mouvement n'est point mû lui-même par le mouvement qu'il produit, mais ou il n'est mû en aucune façon, ou son mouvement et son action sont d'une tout autre nature. Or l'essence d'une forme est d'agir, de produire par sa présence seule, comme si l'harmonie faisait par elle-même vibrer les cordes de la lyre. Ainsi, la partie passive [sans pâtir elle-même] est la cause des passions, soit que les mouvements procèdent d'elle, c'est-à-dire de l'imagination sensible, soit qu'ils aient lieu sans imagination [distincte].

Il resterait à considérer si, l'opinion ayant pour origine un principe supérieur [l'âme], ce principe ne reste pas immobile parce qu'il est la forme de l'harmonie, tandis que la cause du mouvement remplit le rôle du musicien, et les parties ébranlées par la passion celui des cordes : car, ce n'est pas l'harmonie, mais la corde qui éprouve la passion ; et la corde ne peut vibrer, le musicien le voulût-il, si l'harmonie ne le prescrit.

V. Pourquoi donc faut-il chercher à rendre l'âme impassible par la philosophie, puisque, dès l'origine, elle n'éprouve pas de passions ? C'est que, quand une image est produite dans l'âme par la partie passive, il en résulte une passion et une agitation [dans le corps], et à cette agitation se lie l'image du mal qui est prévu par l'opinion. C'est cette passion que la raison commande d'anéantir et de ne jamais laisser se produire, parce que l'âme est malade quand cette passion se produit, et saine, quand elle ne se produit pas : car, dans le dernier cas, il ne se forme dans l'âme aucune de ces images qui sont les causes des passions. C'est ainsi que, pour se délivrer des images dont on est obsédé dans le rêve, on réveille l'âme occupée par ces images. C'est en ce sens encore qu'on peut dire que les passions sont produites par les représentations des choses extérieures, en regardant ces représentations comme des passions de l'âme.

Mais qu'est-ce que purifier l'âme, puisqu'elle ne saurait être souillée ? Qu'est-ce que la séparer du corps ? Purifier l'âme, c'est l'isoler, ne pas lui permettre de s'attacher aux autres choses, ni de les regarder, ni de recevoir des opinions qui lui sont étrangères, quelles que soient d'ailleurs ces opinions et ces passions, comme nous l'avons dit ; c'est, par conséquent, l'empêcher de considérer des fantômes et de produire les passions qui les accompagnent. Ainsi, purifier l'âme consiste à l'élever des choses d'ici-bas aux choses intelligibles ; c'est aussi la séparer du corps : car alors elle n'est plus assez attachée au corps pour lui être asservie, mais elle ressemble à une lumière qui n'est pas plongée dans le tourbillon [de la matière], quoique la partie de l'âme qui s'y trouve plongée ne cesse pas pour cela d'être impassible. Quant à la partie passive de l'âme, la purifier, c'est la détourner de l'intuition des images trompeuses ; la séparer du corps, c'est l'empêcher d'incliner vers

les choses inférieures et de s'en représenter les images ; c'est encore anéantir les choses dont on la sépare, en sorte qu'elle ne soit pas étouffée par le tourbillon qui se déchaîne quand on laisse prendre trop de force au corps ; il faut alors affaiblir celui-ci pour le gouverner plus facilement.

VI. Nous avons suffisamment démontré l'impassibilité de l'Essence intelligible, qui est tout entière comprise dans le genre de la Forme. Mais, comme la Matière est aussi une chose incorporelle, quoiqu'elle le soit d'une autre façon, nous devons également examiner quelle nature elle a, chercher si elle peut pâtir et subir toute espèce de modification, comme on le pense communément, ou bien si elle est au contraire impassible, et, dans ce cas, en quoi consiste son impassibilité.

Puisque nous sommes ainsi conduits à traiter de la nature de la matière, nous devons d'abord établir que la nature, l'essence, et l'existence de l'Être ne sont pas ce que croit le vulgaire. En effet, l'Être est ; il est, dans l'acception véritable de ce mot, c'est-à-dire il est ' essentiellement ; il est d'une manière absolue, c'est-à-dire il ne lui manque rien de l'être ; étant pleinement l'être, il n'a besoin d'aucune autre chose pour être et se conserver ; bien plus, si d'autres choses paraissent être, c'est à lui qu'elles le doivent. Si ce que nous avançons est vrai, l'Être doit posséder la vie, la vie parfaite (sans cela, il ne serait pas plus l'être que le non-être) ; or la vie parfaite, c'est l'intelligence, c'est la sagesse parfaite. L'Être est donc déterminé et défini. Il n'est en puissance aucune chose qui ne se trouve déjà en lui ; sans cela il ne se suffirait pas pleinement à lui-même. Il est donc éternel, immuable, incapable de rien recevoir, de rien s'adjoindre : car ce qu'il recevrait devrait lui être étranger, être par conséquent le non-être. L'Être doit donc

posséder en lui-même toutes choses pour exister par lui-même, être toutes choses à la fois, être un et tout en même temps, puisque c'est en cela que nous faisons consister l'Être ; sinon, l'intelligence et la vie, au lieu d'émaner de l'Être, seraient des choses adventices pour lui. Elles ne sauraient cependant provenir du non-être, et l'Être, de son côté, ne saurait être privé de l'intelligence et de la vie. Le véritable non-être n'aura donc l'intelligence et la vie que de la manière dont elles doivent se trouver dans les objets inférieurs et postérieurs à l'Être. Quant au principe supérieur à l'Être [l'Un], il donne à l'Être l'intelligence et la vie sans avoir lui-même besoin de les posséder.

Si telle est la nature de l'Être, il ne saurait être ni les corps, ni la substance des corps ; l'être des corps est le non-être. — Mais (dira-t-on), comment ne pas donner le nom d'être à la substance des corps, à la matière qui compose ces montagnes, ces rochers, toute la terre solide, en un mot, tous les objets impénétrables ? Quand on est frappé, n'est-on pas obligé par le choc que l'on reçoit de reconnaître que ces objets existent ? Comment des objets qui ne sont pas impénétrables, qui ne peuvent ni en choquer d'autres ni en être choqués, qui sont complètement invisibles, comme l'âme et l'intelligence, sont-ils des êtres, des êtres véritables. — Voici notre réponse : La terre, qui possède la nature corporelle au plus haut degré, est inerte ; l'élément qui est moins grossier [l'air] est déjà plus mobile et occupe une région élevée ; le feu s'éloigne encore plus de la nature corporelle. Les choses qui se suffisent le mieux à elles-mêmes agitent et troublent moins les autres ; celles qui sont plus pesantes et plus terrestres, par cela même qu'elles sont incomplètes, sujettes à des chutes, incapables de s'élever, tombent par faiblesse, et choquent les autres en vertu de leur inertie et de leur pesanteur : c'est ainsi que les corps in-

animés tombent plus lourdement, choquent et blessent avec plus de force ; au contraire, les corps animés, par cela même qu'ils participent plus à l'être, frappent avec moins de raideur. C'est pourquoi le mouvement, qui est une espèce de vie, ou du moins une image de la vie, se trouve à un degré plus élevé dans les choses qui sont moins corporelles.

Il semble donc que ce soit l'éclipse de l'être (ἀπολείψις τοῦ ὄντος) qui rende un objet plus corporel. Si l'on examine les faits qu'on nomme passions, on voit que plus un objet est corporel, plus il est sujet à pâtir : la terre l'est plus que les autres éléments, et ainsi de suite. En effet, quand les autres éléments sont divisés, ils réunissent aussitôt leurs parties, si rien ne s'y oppose ; mais, quand on sépare des parties de terre, elles ne se rapprochent pas les unes des autres ; elles semblent ainsi n'avoir aucune force naturelle, puisque, après un léger coup, elles restent dans l'état où elles ont été mises quand elles ont été frappées et brisées. Donc, plus une chose est corporelle, plus elle se rapproche du non-être, puisqu'elle ne peut revenir à l'unité. Les chocs lourds et violents par lesquels des corps agissent les uns sur les autres sont suivis de destruction. Quand une chose même faible vient tomber sur une chose faible, elle est relativement puissante ; c'est le non-être qui rencontre le non-être.

Voilà les objections que nous avions à faire à ceux qui regardent tous les êtres comme corporels, qui ne veulent juger de leur existence que par les impressions qu'ils en reçoivent, et qui essaient de fonder la certitude de la vérité sur les images de la sensation. Ils ressemblent à des hommes endormis qui prennent pour des réalités les visions qu'ils ont dans leurs rêves. La sensation est le rêve de l'âme : tant que l'âme est dans le corps, elle

rêve ; le véritable réveil de l'âme consiste à se séparer véritablement du corps, et non à se lever avec lui. Se lever avec le corps, c'est passer du sommeil à une autre espèce de sommeil, d'un lit à un autre ; s'éveiller véritablement, c'est se séparer complètement des corps. Ceux-ci, ayant une nature contraire à celle de l'âme, ont par suite une nature contraire à celle de l'essence. On en a pour preuves leur génération, leur flux, leur destruction, toutes choses contraires à la nature de l'être.

VII. Revenons à la matière considérée comme substance, puis à ce que l'on dit exister en elle. Par cet examen, nous verrons qu'elle est le non-être et qu'elle est impassible.

La matière est incorporelle parce que le corps n'existe qu'après elle, qu'il est un composé dont elle constitue un élément. Elle est appelée incorporelle parce que l'être et la matière sont deux choses également distinctes du corps. N'étant pas âme, la matière n'est ni intelligence, ni vie, ni raison [séminale], ni limite. Elle est une espèce d'infini (ἀπειρία). Elle n'est pas non plus une puissance [active] : car que produirait-elle ? Puisque la matière n'est aucune des choses dont nous venons de parler, elle ne saurait recevoir le nom d'être ; elle ne mérite que celui de non-être ; encore n'est-ce pas dans le sens où l'on dit que le mouvement, le repos ne sont pas l'être ; la matière est véritablement le non-être. Elle est une image et un fantôme de l'étendue, une aspiration à l'existence (ὑποστάσεως ἔφεσις). Si elle persévère, ce n'est pas dans le repos, [c'est dans le changement]. Elle est invisible par elle-même, elle échappe à qui veut la voir. Elle est présente quand on ne la regarde pas, elle échappe à l'œil qui la cherche. Elle paraît toujours renfermer en elle les contraires : le grand et le petit, le plus et le moins, le défaut et l'excès. C'est un

fantôme également incapable de demeurer et de fuir : car la matière n'a même pas la force de fuir [la forme], parce qu'elle n'a reçu aucune force de l'Intelligence, et qu'elle est le manque de tout être. Par conséquent, ellement dans tout ce qu'elle paraît être : si on se la représente comme le grand, aussitôt elle apparaît comme le petit ; si on se la représente comme le plus, il faut reconnaître qu'elle est le moins. Son être, quand on cherche à le concevoir, apparaît comme le non-être ; c'est une ombre fugitive comme les choses qui sont en elle, et qui constituent des simulacres dans un simulacre. Elle ressemble à un miroir dans lequel on voit les apparences d'objets placés hors de lui, qui semble être rempli et posséder tout quoiqu'il ne possède réellement rien.

La matière est ainsi une image sans forme, dans laquelle entrent et de laquelle sortent les images des êtres. Celles-ci y apparaissent précisément parce que la matière n'a pas de forme ; elles semblent y produire quelque chose, mais n'y produisent réellement rien. Elles n'ont pas de consistance, de force, ni de solidité : la matière n'en ayant pas non plus, elles la pénètrent sans la diviser, comme elles pénétreraient de l'eau, ou bien encore comme des formes pourraient se mouvoir dans le vide. Si les images qui apparaissent dans la matière avaient la même nature que les objets qu'elles représentent et dont elles émanent, alors, attribuant aux images un peu de la puissance des objets qui les envoient, on aurait raison de les croire capables de faire pâtir la matière. Mais, comme les choses qu'on voit dans la matière n'ont pas la même nature que les objets dont elles sont les images, il est faux que la matière pâtisse en les recevant : car ce sont de fausses apparences sans aucune ressemblance avec ce qui les produit. Faibles et fausses par elles-mêmes, elles viennent dans une chose qui est également fausse. Elles doivent donc la laisser

impassible comme un miroir, comme de l'eau, ne pas produire plus d'effet sur elle qu'un rêve sur l'âme ; comparaisons encore imparfaites, parce que dans les cas que nous citons il y a quelque ressemblance entre les images et les objets.

VIII. Il est absolument nécessaire que ce qui pâtit ait des puissances et des qualités opposées aux choses qui s'en approchent et le font pâtir. Ainsi, c'est le froid qui altère la chaleur d'un objet, l'humidité qui altère la sécheresse, et nous disons que la substance est altérée quand de chaude elle devient froide, et de sèche, humide. Une autre preuve de cette vérité, c'est la destruction du feu qui, en changeant, devient un autre élément. Nous disons alors que c'est le feu qui a été détruit et non la matière. Ce qui pâtit est donc ce qui est détruit : car c'est toujours une modification passive qui occasionne la destruction. Il en résulte qu'être détruit et pâtir sont deux choses inséparables. Or il est impossible que la matière soit détruite : car comment serait-elle détruite et en quoi se changerait-elle ?

Mais, dira-t-on, la matière reçoit la chaleur, le froid, des qualités nombreuses et même innombrables ; elle est caractérisée par elles, elle les possède comme inhérentes en quelque sorte à sa nature et mêlées les unes aux autres (puisqu'elles n'existent pas isolément) ; servant ainsi de milieu à l'action que les qualités exercent les unes sur les autres par leur mixtion, comment la matière pourrait-elle ne point pâtir avec elles ? Il faudrait, pour qu'elle fût impassible, la placer en quelque sorte en dehors des qualités. Mais toute qualité qui est présente dans un sujet ne peut y être présente sans lui communiquer quelque chose d'elle-même. [Voici notre réponse.]

IX. Il faut remarquer que les expressions : telle chose est présente à telle autre, et telle chose est dans telle autre, ont plusieurs sens. Tantôt une chose en rend une autre meilleure ou pire par sa présence, en lui faisant subir un changement : c'est ce qu'on voit dans les corps, surtout dans ceux des êtres vivants. Tantôt une chose en rend une autre meilleure ou pire sans la faire pâtir : c'est ce qui a lieu pour l'âme, comme nous l'avons déjà dit [§ 2]. Tantôt enfin, c'est comme lorsqu'on imprime une figure à un morceau de cire : la présence de la figure n'ajoute rien à l'essence de la cire, et sa destruction ne lui fait rien perdre. De même, la lumière ne change pas la figure de l'objet qu'elle éclaire de ses rayons. Une pierre refroidie participe quelque peu de la nature propre à la chose qui la refroidit ; elle n'en reste pas moins pierre. Quelle passion la lumière fait-elle subir à une ligne, à une surface ? Peut-être dira-t-on que dans ce cas la substance corporelle pâtit ; mais comment peut-elle pâtir par l'action de la lumière ? Pâtir, en effet, ce n'est pas jouir de la présence d'une chose ni recevoir une forme. Les miroirs et en général les objets diaphanes, ne pâtissant point par l'effet des images qui s'y peignent, offrent un exemple heureux de la vérité que nous énonçons ici. En effet, les qualités sont dans la matière comme de simples images, et la matière elle-même est plus impassible encore qu'un miroir. La chaleur, le froid se produisent en elle sans l'échauffer ni la refroidir : car réchauffement et le refroidissement consistent en ce qu'une qualité du sujet fait place à une autre. (Remarquons en passant qu'il ne serait pas sans intérêt d'examiner si le froid n'est pas simplement l'absence de la chaleur.) En entrant dans la matière, les qualités n'agissent pour la plupart les unes sur les autres que lorsqu'elles sont contraires. Quelle action, en effet, une odeur pourrait-elle exercer sur une

douce saveur ? une couleur sur une figure ? Comment, en général, ce qui appartient à un genre pourrait-il agir sur ce qui appartient à un autre ? C'est ce qui montre qu'une qualité peut faire place à une autre dans un même sujet, ou une chose être dans une autre, sans que sa présence cause aucune modification au sujet auquel ou dans lequel elle est présente. De même qu'une chose n'est pas altérée par la première venue, de même ce qui pâtit et change ne reçoit pas de modification passive ni de changement de toute espèce d'objet. Les contraires ne pâtissent que par l'action des contraires. Les choses qui sont simplement différentes n'amènent pas de changement les unes dans les autres. Quant à celles qui n'ont pas de contraires, elles ne sauraient évidemment pâtir par l'action d'aucun contraire. Donc ce qui pâtit ne peut être matière ; ce doit être un composé de forme et de matière ou une chose multiple. Mais ce qui est isolé, séparé de tout le reste, tout à fait simple, doit demeurer impassible à l'égard de toutes choses et rester comme une espèce de milieu où les autres choses agissent les unes sur les autres. De même, plusieurs objets peuvent se choquer dans une maison sans que la maison pâtisse elle-même non plus que l'air qui s'y trouve. Ce sont donc les qualités réunies dans la matière qui agissent les unes sur les autres, autant que cela est dans leur nature. Quant à la matière elle-même, elle est bien plus impassible encore que ne le sont les qualités entre elles, quand elles se trouvent n'être pas contraires.

X. Si la matière pouvait pâtir, elle devrait garder quelque chose de la passion qu'elle éprouve, soit retenir la passion même, soit se trouver dans un état différent de celui qu'elle avait avant de pâtir. Mais, quand une qualité survient ainsi après une autre qualité, ce n'est plus la matière qui la reçoit, c'est la matière déterminée déjà par une qualité. Si la qualité s'évanouit en laissant

quelque trace d'elle-même par l'action qu'elle a exercée, le sujet s'altérera encore plus ; en procédant de cette manière, il sera toute autre chose que la matière pure, il sera quelque chose de multiple par ses formes et par ses manières d'être. Ce ne sera donc plus le commun réceptacle de toutes choses, puisqu'il aura en lui-même un obstacle à beaucoup des choses qui pourraient lui survenir ; la matière ne subsistera plus en lui, ne sera plus incorruptible. Or, s'il faut admettre que la matière reste toujours ce qu'elle était dès l'origine, c'est-à-dire matière, soutenir qu'elle est altérée, c'est ne plus conserver la matière même. D'ailleurs, si tout ce qui est altéré doit rester immuable dans son espèce et n'être altéré que dans ses accidents sans l'être en soi-même, en un mot, si ce qui est altéré doit être permanent, et si ce qui est permanent n'est pas ce qui pâtit, de deux choses l'une : ou la matière est altérée et s'écarte de sa nature, ou bien elle ne s'écarte pas de sa nature et elle n'est pas altérée. Si l'on dit que la matière est altérée, mais non en tant que matière, d'abord on ne saura dire en quoi elle est altérée, ensuite on sera par cela même obligé d'avouer qu'elle n'est pas altérée. En effet, de même que les autres choses, qui sont des formes, ne peuvent être altérées dans leur essence, parce que c'est cette inaltérabilité même qui constitue leur essence ; de même, l'essence de la matière étant d'être en tant que matière, elle ne peut être altérée en tant que matière, et elle est nécessairement permanente sous ce rapport. Donc, si la forme est inaltérable, la matière doit être également inaltérable.

XI. C'était sans doute la pensée que Platon avait présente à l'esprit quand il a dit avec justesse : « Ces imitations des êtres éternels qui entrent dans la matière et qui en sortent. » Ce n'est pas sans raison qu'il a employé ces expressions entrer, sortir ; il a voulu que nous examinassions avec attention comment s'opère la

participation de la matière aux idées. Quand Platon cherche ainsi à établir comment la matière participe aux idées, il a pour but de faire voir, non de quelle manière les idées entrent dans la matière, ainsi que beaucoup l'ont cru avant nous, mais de quelle manière elles y sont. Sans doute, il semble étonnant que la matière reste impassible à l'égard.des idées qui y sont présentes, tandis que les choses qui entrent en elle pâtissent les unes par l'action des autres. Il faut admettre cependant que les choses qui entrent dans la matière en expulsent les précédentes, et que c'est le composé seul qui pâtit ; encore n'est-ce pas toute espèce de composé qui pâtit, mais celui qui a besoin de la chose introduite ou expulsée, qui est défectueux dans sa constitution par son absence et complet par sa présence. Quant à la matière, l'introduction de quelque chose que ce soit n'ajoute rien à sa nature : elle ne devient pas ce qu'elle est par la présence de cette chose, elle ne perd rien par son absence ; elle reste ce qu'elle était dès l'origine. Être orné est chose utile à l'objet qui a besoin d'ordre et d'ornement ; il peut recevoir cet ornement sans être altéré quand il ne fait que le revêtir en quelque sorte. Mais, si cet ornement pénètre en lui comme une chose qui fasse partie de son essence, il ne peut le recevoir alors sans être altéré, sans cesser d'être ce qu'il était auparavant, d'être laid par exemple, sans changer par le fait même, sans devenir, par exemple, beau de laid qu'il était. Donc si la matière de laide devient belle, elle cesse d'être ce qu'elle était auparavant, savoir, d'être laide, en sorte qu'en étant ornée elle perd son essence, d'autant plus qu'elle n'est pas laide par accident. Étant assez laide pour être la laideur même, elle ne saurait participer de la beauté ; étant assez mauvaise pour être le mal même, elle ne saurait participer du bien. Donc la matière participe aux idées sans pâtir ; par conséquent, cette participation doit s'opérer

d'une autre façon, consister, par exemple, dans l'apparence (οἷον δοκεῖν). Ce mode de participation résout la question que nous nous sommes posée : il nous fait comprendre comment, tout en étant mauvaise, la matière peut aspirer au Bien sans cesser par sa participation au Bien d'être ce qu'elle était. En effet, si cette participation s'opère de telle sorte que la matière reste sans altération, comme nous le disons, qu'elle continue toujours d'être ce qu'elle est, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle puisse, tout en étant mauvaise, participer au Bien ; elle ne s'écarte pas de sa manière d'être. D'un côté, comme il est nécessaire qu'elle participe, elle participe tant qu'elle dure ; de l'autre, comme elle continue d'être ce qu'elle est, en vertu du mode de participation qui lui laisse son essence, elle ne subit aucune altération de la part du principe qui lui donne quelque chose ; elle reste toujours aussi mauvaise parce que son essence subsiste toujours. Si elle participait réellement au Bien, si elle était réellement modifiée par lui, elle ne serait plus mauvaise par sa nature. Donc, quand on affirme que la matière est mauvaise, on dit la vérité si l'on entend par là qu'elle est impassible à l'égard du Bien ; or, cela revient à admettre qu'elle est complètement impassible.

XII. Pénétré de la même pensée, persuadé que, par la participation, la matière ne reçoit pas la forme et l'espèce, comme le ferait un sujet qui constituerait un composé de choses intimement unies par leur transformation, leur mixtion et leurs passions communes, Platon, pour démontrer qu'il n'en est pas ainsi et que la matière reste impassible tout en recevant les formes, a trouvé un exemple parfaitement bien choisi d'une participation opérée sans passion. Si l'on cherchait un exemple d'un autre genre, il serait fort difficile de faire comprendre comment le sujet peut rester le même quand les formes y sont présentes. En cherchant à

atteindre le but qu'il poursuivait, Platon a soulevé beaucoup de questions ; il s'est en outre appliqué à faire voir que les objets sensibles sont vides de réalité et que l'apparence occupe en eux une large place. En avançant que c'est par les figures qu'elle revêt que la matière fait pâtir les corps animés, sans éprouver elle-même aucune de ces passions, Platon nous montre sa permanence et son identité ; il veut nous faire conclure de là que la matière ne subit ni passion ni altération en revêtant ces figures. En effet, dans les corps qui prennent successivement différentes figures, on peut, en se fondant sur l'analogie, appeler altération le changement de figures ; mais, puisque la matière n'a ni figure ni étendue, comment pourrait-on, même par analogie, appeler altération la présence d'une figure ? Veut-on avoir une règle sûre, ne pas se tromper dans son langage ? on n'a qu'à dire que le sujet ne possède rien de la manière dont on croit qu'il possède. Comment donc possède-t-il les choses qu'il a en lui, si ce n'est pas comme figure ? La proposition de Platon signifie que la matière est impassible et qu'il y a en elle présence apparente d'images qui n'y sont pas réellement présentes.

Mais il est encore nécessaire d'insister préalablement sur l'impassibilité de la matière : car on pourrait être conduit par l'emploi des termes usuels à supposer, mais à tort, que la matière pâtit. C'est ainsi, dit Platon, que l'on conçoit la matière comme enflammée, mouillée, etc., comme recevant les formes de l'air et de l'eau. En ajoutant que « la matière reçoit les formes de l'air et de l'eau », Platon modifie cette affirmation que « la matière est enflammée et mouillée, » et il montre qu'en recevant les formes elle n'a cependant pas de forme elle-même, que les formes ne font qu'entrer en elle. Cette expression : la matière est enflammée, ne doit pas être prise dans le sens propre ; elle signifie seulement

que la matière devient feu. Or, devenir feu n'est pas la même chose qu'être enflammé : être enflammé ne peut arriver qu'à ce qui est différent du feu, à ce qui pâtit ; ce qui est soi-même une partie du feu ne saurait être enflammé. Soutenir le contraire, ce serait prétendre que l'airain a de lui-même formé une statue, ou que le feu s'est répandu de lui-même dans la matière et l'a enflammée. Veut-on qu'une raison [séminale] se soit approchée de la matière ? Comment cette raison l'aurait-elle enflammée ? Veut-on qu'une figure se soit unie à la matière ? Mais, ce qui est enflammé est évidemment déjà composé de deux choses [d'une matière et d'une figure], et ces deux choses en forment une seule. Quoique ces deux choses en forment une seule, elles ne se font point pâtir l'une l'autre ; elles agissent seulement sur d'autres. Dans ce cas agissent-elles ensemble ? Non : seulement l'une empêche l'autre de fuir la forme. — Mais, [dira-t-on], quand le corps est divisé, comment la matière peut-elle n'être pas divisée aussi ? Comment, lorsque le composé [de forme et de matière] pâtit parce qu'il est divisé, la matière ne partage-t-elle pas cette passion ? — S'il en est ainsi, rien n'empêche de prétendre aussi que la matière est détruite et de dire : Pourquoi, puisque le corps est détruit, la matière ne serait-elle pas aussi détruite ? Ce qui pâtit et se divise doit être une quantité, une grandeur. Ce qui n'est pas une grandeur ne peut éprouver les mêmes modifications qu'une grandeur ; ce qui n'est pas un corps ne peut pâtir comme un corps. Donc ceux qui regardent la matière comme susceptible de pâtir seraient conduits à dire qu'elle est un corps.

XIII. Ils doivent en outre expliquer en quel sens ils disent que la matière fuit la forme. Comment petit-elle fuir les pierres et les choses solides qui la contiennent ? Car on ne saurait dire que tantôt elle fuit la forme, et tantôt ne la fuit pas. Si elle la fuit par

sa volonté, pourquoi ne la fuit-elle pas toujours ? Si elle demeure [dans la forme] par nécessité, il n'est pas de moment où elle ne soit dans quelque forme. La cause pour laquelle la matière n'est pas toujours contenue par la même forme ne doit pas être cherchée dans la matière, mais dans les formes que reçoit la matière. En quel sens donc dit-on que la matière fuit la forme ? Fuit-elle la forme toujours et par sa nature ? Cette assertion revient à dire que la matière, ne cessant jamais d'être elle-même, a la forme sans l'avoir jamais. Sinon, on ne saurait attacher à cette assertion aucun sens raisonnable. La matière, dit Platon, est « la nourrice, le réceptacle de la génération. » Si la matière est la nourrice et le réceptacle de la génération, elle est évidemment autre chose que celle-ci. Il n'y a que ce qui est susceptible d'être altéré qui tombe dans le domaine de la génération. Or, comme la matière, étant la nourrice et le réceptacle de la génération, existe avant elle, elle existe aussi avant toute altération. Donc dire que la matière est la nourrice et le réceptacle de la génération, c'est la conserver impassible. C'est à la même idée que se rattachent encore ces assertions, que la matière est ce dans quoi apparaissent les choses engendrées et dont elles sortent, qu'elle est le lieu [éternel], la place [de toute génération].

En appelant avec raison la matière le lieu des formes, Platon n'attribue aucune passion à la matière ; il indique seulement que les choses se passent d'une autre manière. De quelle manière ? Puisque la matière ne peut par sa nature être aucun des êtres, qu'elle doit fuir l'essence de tous les êtres, en être complètement différente (car les raisons séminales sont des êtres véritables], elle garde nécessairement sa nature en vertu de cette différence même. Elle doit donc non seulement ne pas contenir les êtres, mais encore ne pas s'approprier ce qui en est l'image : car c'est

ainsi qu'elle est complètement différente des êtres. Autrement, si elle s'appropriait la forme, elle changerait avec elle et cesserait ainsi d'en être différente ; elle ne serait plus le lieu de toutes choses, elle ne serait plus le réceptacle de rien. Il faut cependant que la matière demeure la même quand les formes y entrent, et qu'elle reste impassible quand elles en sortent, afin qu'il y ait toujours quelque chose qui puisse entrer en elle ou en sortir. Comme ce qui entre en elle est un simulacre, il en résulte que c'est une chose mensongère qui entre alors dans une chose mensongère. Ce qui entre dans la matière y entrera-t-il du moins d'une manière véritable ? Mais comment une chose peut-elle être reçue véritablement par une autre qui ne saurait participer en aucune façon à la réalité, parce qu'elle est elle-même essentiellement mensongère ?

Ainsi, la matière est une chose mensongère dans laquelle les simulacres des essences entrent d'une façon mensongère, de la même façon que nous voyons dans un miroir les images des objets qui sont à la portée de notre vue. Faites disparaître les êtres du monde sensible, et vous n'apercevrez plus rien des choses qui frappent ici-bas votre regard. Il est vrai qu'ici-bas le miroir est lui-même visible ; c'est qu'il est une forme. Mais la matière, qui remplit dans le monde sensible le rôle d'un miroir, n'étant pas une forme, échappe à la vue ; sinon, elle devrait être visible par elle-même. Il lui arrive la même chose qu'à l'air qui reste caché même quand il est pénétré par la lumière, puisque avant d'en être pénétré il n'était pas visible. Nous ne croyons pas que les choses qui apparaissent dans un miroir existent réellement, parce qu'elles passent, tandis que le miroir demeure et frappe nos regards. Au contraire, la matière est invisible, qu'elle contienne ou qu'elle ne contienne pas de formes. Mais, suppo-

sons un moment qu'il en soit autrement, que les images qui remplissent un miroir ne soient pas passagères et que le miroir reste invisible : évidemment dans ce cas nous croirions que les choses qu'il nous présente existent réellement. S'il y a donc quelque chose dans un miroir, cette chose est ce que sont les formes sensibles dans la matière. Si dans un miroir il n'y a qu'apparence, nous devons également admettre qu'il n'y a qu'apparence dans la matière, en reconnaissant que cette apparence est la cause de l'existence des êtres, existence à laquelle participent toujours réellement les choses qui existent, et à laquelle ne participent pas réellement celles qui n'existent pas véritablement : car elles ne sauraient être dans l'état où elles seraient si elles existaient sans que l'Être en soi existât lui-même.

XIV. Quoi ! rien ne subsisterait-il [dans le monde sensible] si la matière n'existait pas ? Rien. C'est comme pour un miroir : enlevez-le, les images s'évanouissent. En effet, ce qui est par sa nature destiné à exister dans une autre chose ne saurait exister sans cette chose ; or, la nature de toute image est d'exister en une autre chose. Si l'image était une émanation des causes mêmes, elle pourrait subsister sans être en une autre chose ; mais, comme ces causes demeurent en elles-mêmes, pour que leur image se reflète ailleurs, il faut qu'il y ait une autre chose destinée à servir de lieu à ce qui n'y entre pas réellement ; une chose, dis-je, qui par sa présence, son audace, ses sollicitations et son indigence, obtienne de force en quelque sorte, mais qui soit trompée parce qu'elle n'obtient rien réellement ; de sorte qu'elle conserve son indigence et qu'elle continue de solliciter. Dès que Penia [la Pauvreté] existe, elle demande sans cesse, comme le raconte un mythe ; cela montre assez qu'elle est naturellement dénuée de tout bien. Elle ne demande pas à obtenir tout ce que pos-

sède celui qui lui donne ; il lui suffit d'en avoir quelque chose, en sorte que nous voyons par là combien les simulacres qui apparaissent dans la matière sont différents des êtres véritables. Le nom même de Penia, qu'on donne à la matière, indique qu'elle est insatiable. Si l'on dit qu'elle s'unit à Poros [l'Abondance], cela ne signifie pas qu'elle s'unit avec l'Être ou avec la Plénitude, mais avec une œuvre d'un artifice admirable, c'est-à-dire avec une chose qui n'est qu'une spécieuse apparence.

Il est impossible en effet que ce qui est en dehors de l'être en soit complètement privé : car la nature de l'être est de produire les êtres. D'un autre côté, le non-être absolu ne peut se mêler à l'être. Il en résulte une chose étonnante : c'est que la matière participe à l'être sans y participer réellement, et qu'elle en obtient quelque chose en s'en approchant, quoique par sa nature elle ne puisse s'unir avec lui. Elle reflète donc ce qu'elle reçoit d'une nature étrangère à la sienne, comme l'écho renvoie le son, dans les lieux unis et polis ; c'est ainsi que les choses qui ne demeurent pas dans la matière paraissent y résider et en venir.

Si la matière participait à l'existence des êtres véritables et les recevait dans son sein comme on pourrait le penser, ce qui entre en elle la pénétrerait profondément ; mais on voit fort bien qu'elle n'en est pas pénétrée, qu'elle est restée sans en rien recevoir, qu'elle en a au contraire arrêté la procession (πρόοδος), comme l'écho arrête et renvoie le son, qu'elle est seulement le réceptacle des choses qui entrent en elle et qui s'y mêlent. Tout se passe ici comme dans le cas où des personnes, voulant allumer du feu aux rayons du soleil, placent devant ces rayons des vases polis et les remplissent d'eau pour que la flamme, arrêtée par les obstacles qu'elle rencontre intérieurement, ne puisse pénétrer et

se concentre au dehors. C'est ainsi que la matière devient la cause de la génération ; c'est ainsi que se comportent les choses qui subsistent en elle.

XV. Les objets qui concentrent les rayons du soleil, recevant du feu sensible ce qui s'enflamme à leur foyer, sont eux-mêmes visibles. Ils apparaissent, parce que les images qui se forment sont autour et auprès d'eux, qu'elles se touchent, et enfin qu'il y a deux limites dans ces objets. Mais, quand la raison [séminale] est dans la matière, elle lui est extérieure d'une tout autre manière : c'est qu'elle a une nature différente. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait ici deux limites : la matière et la raison sont étrangères l'une à l'autre par la différence d'essence et l'opposition de nature qui rend leur mélange impossible. La cause qui fait que chacune demeure en elle-même, c'est que ce qui entre dans la matière ne la possède pas, non plus que la matière ne possède ce qui entre en elle. C'est ainsi que l'opinion et l'imagination ne se mêlent pas dans notre âmes, que chacune d'elles reste ce qu'elle est, sans rien entraîner ni rien laisser, parce qu'il n'y a pas là de mixtion. Ces puissances sont extérieures l'une à l'autre, non qu'elles soient juxtaposées, mais parce qu'elles ont entre elles une différence qui est saisie par la raison au lieu de l'être par la vue. Ici l'imagination est une espèce de fantôme (quoique l'âme elle-même ne soit pas un fantôme, qu'elle paraisse faire et qu'elle fasse en effet beaucoup d'actes comme elle veut) ; l'imagination, dis-je, est alors avec l'âme à peu près dans le même rapport que la forme avec la matière. Cependant, elle ne cache point l'âme, qui l'écarte souvent par ses opérations ; jamais elle ne saurait la cacher tout à fait, lors même qu'elle la pénétrerait tout entière et qu'elle paraîtrait la voiler complètement. En effet, l'âme renferme en elle-même des opérations et des raisons contraires [à l'imagination],

par lesquelles elle écarte les fantômes qui viennent l'assiéger. Mais la matière, étant infiniment plus faible que l'âme, n'a absolument rien des êtres, soit de vrai, soit de faux, qui lui appartienne en propre. Elle n'a rien qui puisse la faire apparaître elle-même, elle est le dénuement absolu de toutes choses. Elle est seulement pour les autres choses une cause d'apparence (αἰτία τοῦ φαίνεσθαι) ; mais elle ne saurait dire : Je suis ici ou là. Si une raison profonde parvient à découvrir la matière en partant des autres êtres, elle affirme que la matière est une chose complètement abandonnée des êtres véritables ; mais comme les choses postérieures aux êtres véritables paraissent elles-mêmes être, la matière est en quelque sorte étendue en toutes ces choses, semble à la fois les suivre et ne pas les suivre.

XVI. La raison [séminale], en s'approchant de la matière et lui donnant l'extension qu'elle a voulu, en a fait une grandeur ; elle a tiré d'elle-même la grandeur pour la donner à la matière, qui ne la possédait pas et qui n'est pas pour cela devenue grande ; sinon, la grandeur qui se trouverait en elle serait la grandeur même. Si on ôte à la matière la forme, le sujet qui reste alors n'est plus et ne paraît plus grand [puisque la grandeur fait partie de la forme]. Si ce qui est produit dans la matière est une certaine grandeur, un homme, par exemple, ou un cheval, la grandeur propre au cheval disparaît avec la forme même du cheval. Si l'on dit qu'un cheval ne peut se produire que dans une masse d'une grandeur déterminée, et que cette grandeur demeure [quand la forme du cheval disparaît], nous répondrons que ce n'est pas la grandeur propre au cheval qui demeure alors, mais la grandeur de la masse. Et encore, si cette masse est du feu ou de la terre, quand la forme du feu ou celle de la terre disparaît, la grandeur du feu ou celle de la terre disparaît en même temps. La matière ne pos-

sède donc ni la figure ni la quantité ; autrement, de feu elle ne deviendrait pas autre chose, mais, demeurant feu, elle ne deviendrait jamais feu. Maintenant qu'elle paraît être devenue aussi grande que cet univers, si le ciel était anéanti avec tout ce qu'il contient, toute quantité disparaîtrait de la matière en même temps, et avec la quantité s'évanouiraient aussi les autres qualités qui en sont inséparables. La matière resterait ainsi ce qu'elle était primitivement par elle-même : elle ne garderait rien des choses qui existent en elle. En effet, les objets qui sont susceptibles de pâtir par la présence d'objets contraires peuvent, quand ceux-ci s'éloignent, en garder quelque trace ; mais ce qui est impassible ne retient rien : par exemple, l'air pénétré par la lumière n'en garde rien quand celle-ci disparaît. Si l'on s'étonne que ce qui n'a pas de grandeur puisse devenir grand, nous demanderons à notre tour comment ce qui n'a pas de chaleur peut devenir chaud. En effet, autre chose est pour la matière d'être matière, autre chose d'être grandeur ; la grandeur est immatérielle comme la figure. Si nous conservons la matière telle qu'elle est, nous devons dire qu'elle est toutes choses par participation. Or la grandeur fait partie de ce que nous nommons toutes choses. Les corps étant composés, la grandeur s'y trouve avec les autres qualités, sans y être cependant déterminée. En effet, la raison du corps contient aussi la grandeur. La matière au contraire ne contient même pas la grandeur indéterminée, parce qu'elle n'est pas un corps .

XVII. La matière n'est pas non plus la grandeur même : car la grandeur est une forme, et non un réceptacle ; elle existe par elle-même. La matière n'est donc pas encore grandeur sous ce rapport. Mais, comme ce qui existe dans l'Intelligence ou dans l'Âme a voulu devenir grand, il a donné aux choses qui veulent imiter la grandeur par leur aspiration ou leur mouvement la puissance

d'imprimer à un autre objet une modification analogue à la leur. Ainsi, la grandeur, se développant dans la procession de l'Imagination (ἐν προοδῳ φαντάσεως), a entraîné avec elle la petitesse de la matière, l'a fait paraître grande en l'étendant avec elle-même, sans que cette extension l'ait remplie. La grandeur de la matière est une fausse grandeur, puisque, ne possédant pas par elle-même de grandeur, la matière a, en s'étendant avec la grandeur, partagé l'extension de celle-ci. En effet, comme tous les êtres intelligibles se reflètent, soit dans les autres choses en général, soit dans une d'elles en particulier, chacun d'eux étant grand, l'ensemble est grand de cette manière. Ainsi, la grandeur de chaque raison [essence] a constitué une grandeur particulière, un cheval, par exemple, ou un autre être. L'image formée par le reflet universel des êtres intelligibles (πᾶσα ἐνόπτρισις) est devenue une grandeur, parce qu'elle a été illuminée par la grandeur même. Chaque partie est devenue une grandeur particulière ; et toutes choses ensemble ont paru grandes par la vertu de la forme universelle à laquelle appartient la grandeur. Il y a eu ainsi extension de chaque chose vers chacune des autres et vers l'ensemble. Cette extension a été nécessairement dans la forme et dans la masse aussi grande que la puissance l'a faite en amenant ce qui n'est rien en réalité à être toutes choses en apparence. C'est de la même manière que la couleur, qui est née de la non-couleur, et la qualité, qui est née de la non-qualité, ont reçu ici-bas le même nom (ὁμωνυμία) que les choses intelligibles [dont elles sont les images]. Il en est de même pour la grandeur, qui est née de la non-grandeur, ou du moins de la grandeur qui porte le même nom [que la grandeur intelligible].

Les choses sensibles occupent ainsi un rang intermédiaire entre la matière et la forme même. Elles apparaissent sans doute,

parce qu'elles proviennent des essences intelligibles ; mais elles sont mensongères, parce que la matière dans laquelle elles apparaissent n'existe pas réellement. Chacune devient une grandeur, parce qu'elle est étendue par la puissance des êtres qui apparaissent ici-bas et qui s'y font un lieu. Il y a ainsi une extension produite en tous sens, et cela sans que la matière subisse aucune violence, parce qu'elle est toutes choses [en puissance]. Chaque chose produit son extension propre par la puissance qu'elle tient des êtres intelligibles. Ce qui rend la matière grande, c'est, ce semble, l'apparence de la grandeur, et cette apparence constitue précisément la grandeur d'ici-bas. La matière se prête tout entière partout à l'extension qu'elle est ainsi forcée de prendre par l'apparence universelle de la grandeur. En effet, la matière est par sa nature la matière de tout, et, par conséquent, elle n'est rien de déterminé. Or, ce qui n'est rien de déterminé par soi-même peut devenir le contraire [de ce qu'il est], et après être ainsi devenu le contraire, il n'est même pas encore réellement ce contraire, sinon, il aurait pour essence d'être ce contraire.

XVIII. Supposons qu'un être possède de la grandeur une conception qui ait la puissance non-seulement d'être en elle-même, mais encore de se produire au dehors, et qu'il rencontre une nature [telle qu'est la matière] incapable d'exister dans l'intelligence, d'avoir une forme, d'offrir aucun vestige de la grandeur réelle ou de quelque qualité. Que ferait cet être avec une telle puissance ? Il ne créerait ni un cheval, ni un bœuf : car d'autres causes [les raisons séminales] les produiront. [Il créerait la grandeur qui existe dans la matière, c'est-à-dire la grandeur apparente]. En effet, la chose qui procède de la grandeur même ne peut être la grandeur réelle ; elle sera donc la grandeur apparente. Ainsi, puisque la matière n'a pas reçu la grandeur réelle, il

ne lui reste plus que d'être grande dans sa nature autant qu'il lui est possible, c'est-à-dire de paraître grande : pour cela, elle doit ne manquer nulle part, et, si elle s'étend, n'être pas une quantité discrète, mais avoir ses parties liées ensemble, et n'être absente d'aucun lieu. En effet, il était impossible qu'il y eût dans une petite masse une image de la grandeur qui égalât la grandeur réelle, puisque ce n'est qu'une image de la grandeur ; mais, entraînée par l'espérance d'atteindre la grandeur à laquelle elle aspirait, cette image s'est étendue autant qu'elle le pouvait avec la matière, qui a partagé son extension parce qu'elle ne pouvait pas ne pas la suivre. C'est ainsi que cette image de la grandeur a rendu grand ce qui ne l'était pas (sans cependant le faire paraître réellement grand), et a produit la grandeur qui apparaît dans la masse. La matière n'en conserve pas moins sa nature, quoiqu'elle soit voilée par cette grandeur apparente, comme par un vêtement dont elle s'est couverte quand elle a suivi la grandeur qui l'entraînait dans son extension. Si la matière venait jamais à se dépouiller de ce vêtement, elle demeurerait néanmoins ce qu'elle était en elle-même auparavant : car elle n'est grande qu'autant que la forme la rend telle par sa présence.

L'âme, possédant les formes des êtres et étant elle-même une forme, possède toutes choses à la fois. Ayant en elle-même toutes les formes, voyant d'ailleurs les formes des objets sensibles se tourner vers elle et approcher d'elle, elle ne veut pas les recevoir avec leur multiplicité ; elle ne les considère qu'en faisant abstraction de leur masse : car elle ne saurait devenir autre qu'elle est. Mais la matière, n'ayant point la force de résister (car elle ne possède aucune activité propre), et n'étant qu'une ombre, se prête à tout ce que veut lui faire éprouver la puissance active. En outre, ce qui procède de l'essence intelligible possède déjà un vestige de

ce qui doit être produit dans la matière. C'est ainsi que la raison discursive, qui se meut dans le champ de l'imagination représentative (ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ), ou le mouvement que la raison produit, implique division : car, si la raison restait dans l'unité et dans l'identité, elle ne se mouvrait pas, elle demeurerait dans le repos. D'ailleurs la matière ne peut, ainsi que le fait l'âme, recevoir toutes les formes à la fois ; sinon, elle serait une forme. Comme elle doit contenir toutes choses, sans cependant les contenir d'une manière indivisible, il est nécessaire que, servant de lieu à toutes choses, elle s'étende vers toutes, s'offre partout à toutes, et ne manque à aucun espace, parce qu'elle n'est resserrée dans les bornes d'aucun espace et qu'elle est toujours prête à recevoir ce qui doit être. Comment se fait-il donc qu'une chose, en entrant dans la matière, n'empêche pas d'y pénétrer les autres choses, qui ne peuvent cependant coexister ? C'est que la matière n'est pas un premier principe. Sinon, ce serait la forme même de l'univers. Or, une telle forme serait toutes choses à la fois et chaque chose en particulier. En effet, la matière de l'être vivant est divisée comme les parties mêmes de l'être vivant ; sans cela, il ne subsisterait rien que la raison [l'essence intelligible].

XIX. Les choses, en entrant dans la matière qui joue à leur égard le rôle de mère, ne lui font éprouver ni bien ni mal. Les coups qu'elles portent ne sont pas ressentis par la matière ; elles ne les dirigent que les unes contre les autres, parce que les puissances agissent sur leurs contraires et non sur les sujets, à moins qu'on ne considère les sujets comme unis aux choses qu'ils contiennent. Le chaud fait disparaître le froid, et le noir, le blanc ; ou, s'ils se mêlent, ils produisent par leur mixtion une qualité nouvelle. Ce qui pâtit, ce sont donc les choses qui se mêlent, et pâtir pour elles, c'est cesser d'être ce qu'elles étaient.

Dans les êtres animés, c'est le corps qui pâtit par l'altération des qualités et des forces qu'il possède. Quand les qualités constitutives (συστάσεις) de ces êtres sont détruites, ou qu'elles se combinent, ou qu'elles éprouvent un changement contraire à leur nature, les passions se rapportent au corps et les perceptions se rapportent à l'âme. Celle-ci connaît en effet toutes les passions qui produisent une vive impression. Quant à la matière, elle demeure ce qu'elle est : elle ne saurait pâtir quand elle cesse de contenir le froid ou le chaud, puisqu'aucune de ces deux qualités ne lui est ni propre ni étrangère. Le nom qui la caractérise le mieux est donc celui de réceptacle et de nourrice. Mais, en quel sens est-elle aussi appelée mère, puisqu'elle n'engendre rien ? Ceux qui l'appellent mère sont ceux qui regardent la mère comme destinée à jouer à l'égard de l'enfant le rôle de simple matière, à recevoir seulement le germe sans rien donner d'elle-même, parce que le corps de l'enfant doit son accroissement à la nourriture. Si la mère lui donne quelque chose, c'est qu'alors elle remplit à son égard la fonction de forme au lieu de se renfermer dans le rôle de simple matière. En effet, la forme seule est féconde, l'autre nature [la matière] est stérile.

C'est ce que les anciens sages ont sans doute voulu indiquer d'une manière symbolique dans les mystères et les initiations, en y représentant Hermès l'ancien avec l'organe de la génération toujours prêt à agir, pour marquer que c'est la raison intelligible qui engendre les choses sensibles. D'un autre côté, ces mêmes sages indiquent la stérilité de la matière, condamnée à rester toujours la même, par les eunuques qui entourent Rhéa [Cybèle] ; ils en font la mère de toutes choses, pour nous servir de l'expression par laquelle ils désignent le principe qui joue le rôle de sujet.

Par le nom qu'ils lui donnent, ils veulent faire voir que la matière n'est pas tout à fait semblable à une mère. À ceux qui désirent connaître ces choses avec exactitude au lieu de se contenter d'une examen superficiel, ils ont montré d'une manière éloignée sans doute, mais aussi précise qu'ils le pouvaient, que la matière est stérile, qu'elle ne remplit pas complètement la fonction d'une femme, qu'elle en joue le rôle sous ce rapport seulement qu'elle reçoit, mais sans concourir en aucune façon à l'acte de la génération ; ils l'ont montré, dis-je, en ce sens que ceux qui entourent Rhéa ne sont pas des femmes et ne sont pas non plus des hommes, puisqu'ils n'ont aucun pouvoir d'engendrer : car ils ont perdu par la castration une faculté qui n'appartient qu'à l'homme dont la virilité est intacte.

III · Livre 7

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII.

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'ÉTERNITÉ ET DU TEMPS.

[Préambule]. Quand nous disons que l'Éternité et le Temps sont deux choses différentes, que l'Éternité se rapporte à ce qui existe perpétuellement, et le Temps à ce qui devient, nous l'affirmons spontanément en quelque sorte, d'après les intuitions immédiates de notre pensée, d'après la notion instinctive que notre âme en possède naturellement, de telle sorte que notre langage est invariable sur ce sujet. Mais, quand nous essayons d'approfondir et de préciser nos idées, nous nous trouvons embarrassés :

nous interprétons différemment les diverses opinions professées par les anciens et souvent une même opinion. Pour nous, nous nous bornerons à examiner ces opinions, et nous croyons que, pour remplir notre tâche, il suffira que nous répondions à toutes les questions en expliquant la doctrine des anciens, sans rien chercher au delà. Il faut certainement admettre que quelques-uns des philosophes anciens, de ces hommes bienheureux, sont parvenus à trouver la vérité. Reste à déterminer quels sont ceux qui l'ont trouvée et comment nous pouvons saisir nous-mêmes leur pensée.

Nous avons d'abord à examiner en quoi font consister l'éternité ceux qui la regardent comme différente du temps : car, en connaissant le modèle, nous aurons une conception plus nette de son image que l'on appelle le temps. Si l'on se représente le temps avant de contempler l'éternité, on peut par la réminiscence s'élever d'ici-bas à la contemplation du modèle auquel le temps ressemble, puisqu'il en est l'image.

I. Comment définirons-nous l'Éternité ? Dirons-nous qu'elle est l'Essence intelligible même, comme on dirait que le temps est le ciel et l'univers, ainsi que l'ont fait, à ce que l'on rapporte, quelques philosophes ? En effet, comme nous concevons et nous jugeons que l'éternité est une chose très-vénérable, comme nous admettons également que l'Essence intelligible est une chose très-vénérable, sans qu'il soit facile de déterminer laquelle des deux doit occuper le premier rang, comme d'un autre côté le principe qui leur est supérieur [l'Un] ne saurait être désigné par une pareille qualification, il semble qu'on ait le droit d'identifier l'Essence intelligible et l'éternité, d'autant plus que le monde intelligible et l'éternité comprennent les mêmes choses. Cependant,

quand nous plaçons un de ces deux principes dans l'autre, nous mettons l'Essence intelligible dans l'éternité. De même, quand nous disons qu'un intelligible est éternel, comme le fait Platon dans ce passage : la nature du modèle est éternelle, nous affirmons alors que l'éternité est autre chose que l'Essence intelligible, mais qu'elle s'y rapporte, qu'elle en est un attribut, ou qu'elle lui est présente. Si l'éternité et l'Essence intelligible sont toutes deux vénérables, il n'en résulte pas qu'elles soient identiques ; peut-être seulement l'une tient-elle de l'autre son caractère de vénérable. Quant à cet argument que l'une et l'autre comprennent les mêmes choses, il faut remarquer que l'Essence intelligible contient comme parties les choses qu'elle renferme, tandis que l'éternité les contient comme tout, sans distinction de parties ; elle les contient, dis-je, sous ce rapport qu'on les nomme éternelles à cause d'elle.

Faut-il faire consister l'éternité dans le repos de l'Essence intelligible, comme on fait ici-bas consister le temps dans le mouvement ? Dans ce cas, on peut demander si l'éternité est la même chose que le repos en général, ou seulement que le repos propre à l'Essence intelligible. En effet, si l'on identifie l'éternité avec le repos en général, nous ferons remarquer d'abord qu'on ne saurait dire que le repos est éternel, pas plus que nous ne disons que l'éternité est éternelle, parce qu'on ne nomme éternel que ce qui participe seulement à l'éternité ; nous demanderons ensuite comment, dans cette hypothèse, le mouvement pourra être éternel : car s'il était éternel, il se reposerait [il s'arrêterait]. Comment d'ailleurs l'idée de repos impliquera-t-elle ainsi l'idée de perpétuité (τὸ ἀεί), non de cette perpétuité qui est dans le temps, mais de celle que nous concevons en parlant de l'éternel ? Enfin, si le repos propre à l'Essence intelligible renferme en soi

seul la perpétuité, nous nous trouvons par là même exclure de l'éternité les autres Genres de l'être. À cela s'ajoute que l'éternité doit être conçue non-seulement dans le repos, mais encore dans l'unité, puisqu'elle est une chose qui exclut tout intervalle (sinon, elle se confondrait avec le temps) ; or le repos n'implique pas l'idée d'unité et n'exclut pas celle d'intervalle. Enfin, nous affirmons que l'éternité demeure dans l'unité ; elle participe donc du repos sans s'identifier avec lui.

II. Quelle est donc cette chose en vertu de laquelle le monde intelligible est éternel et perpétuel ? En quoi consiste la perpétuité ? Ou la perpétuité et l'éternité sont identiques, ou l'éternité est liée à la perpétuité. Or il faut admettre que l'éternité consiste dans une unité, mais dans une unité formée d'éléments multiples, dans une conception ou dans une nature qui dérive des intelligibles, ou qui leur est unie, ou est aperçue en eux, de telle sorte que tous ces intelligibles forment une unité, mais que cette unité soit en même temps multiple par son essence et ses puissances. Quand on contemple la puissance multiple du monde intelligible, on appelle Essence sa substance, Mouvement sa vie, Repos sa permanence, Différence la pluralité de ces principes, et Identité leur unité. Si l'on opère la synthèse de ces principes, on les ramène à ne former tous à la fois qu'une vie unique, en supprimant leur différence, en considérant la durée inépuisable, l'identité et l'immutabilité de leur action, de leur vie et de leur pensée, pour lesquelles il n'y a ni changement, ni intervalle. En contemplant ainsi toutes ces choses, on contemple l'éternité, on voit une vie qui est permanente dans son identité, qui possède toujours toutes choses présentes, qui n'a pas successivement d'abord l'une, puis l'autre, mais toutes à la fois ; qui n'est pas tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, mais qui possède une per-

fection accomplie et indivisible. Elle contient donc toutes choses à la fois, comme en un seul point, sans qu'aucune d'elles s'écoule ; elle demeure dans l'identité, c'est-à-dire en elle même, et ne subit aucun changement. Étant toujours dans le présent, parce qu'elle n'a jamais rien perdu et qu'elle n'acquerra jamais rien, elle est toujours ce qu'elle est. L'éternité n'est pas l'Être intelligible ; elle est la lumière qui rayonne de cet Être, dont l'identité exclut complètement le futur et n'admet que l'existence actuelle, laquelle reste ce qu'elle est et ne change pas.

Quelle chose en effet l'Être intelligible pourrait-il avoir plus tard qu'il n'ait déjà ? Que pourrait-il être dans l'avenir qu'il ne soit maintenant ? Il n'y a rien qu'on puisse ajouter ou retrancher à son état présent : car il n'était pas autre que ce qu'il est, il ne doit rien posséder qu'il ne possède actuellement et nécessairement, en sorte qu'on ne dira point de lui : il était ; car quelle chose avait-il et n'a-t-il plus ? On ne dira pas davantage de lui : il sera ; car que pourrait-il acquérir ? Reste donc qu'il continue d'être ce qu'il est. Or, ce dont on ne peut dire : il était, il sera, mais seulement, il est ; ce dont l'existence est immuable, parce que le passé ne lui a rien fait perdre et que l'avenir ne lui fera rien acquérir, c'est là ce qui possède l'éternité. Ainsi, quand on examine l'existence de l'Être intelligible, on voit que sa vie est tout entière à la fois, complète et sans aucune espèce d'intervalle. Or, c'est là l'éternité que nous cherchons.

III. L'éternité n'est pas un accident extrinsèque de l'Être intelligible ; elle est en lui, de lui, avec lui. Nous voyons qu'elle est intimement unie à l'Être, parce que nous voyons que toutes les autres choses, dont nous disons qu'elles existent là haut (ἐκεῖ), sont de cet Être et avec lui : car les choses qui occupent le pre-

mier rang dans l'existence doivent être unies aux premiers êtres et y subsister ; c'est ainsi que le Beau est en eux et provient d'eux ; c'est ainsi qu'en eux réside également la Vérité. Là, le tout est sous un certain rapport dans la partie ; les parties sont aussi dans le tout, parce que ce tout, étant véritablement tout, n'est pas composé de parties, mais engendre les parties mêmes, condition nécessaire pour qu'il soit un véritable tout. En outre, dans ce tout, la Vérité ne consiste pas dans l'accord d'une notion avec une autre, mais est l'essence même de chacune des choses dont elle est la vérité. Ce tout véritable, pour être réellement tout, doit être tout non-seulement en ce sens qu'il est toutes choses, mais encore en ce sens que rien ne lui manque. S'il en est ainsi, rien ne sera pour lui : car, dire qu'une chose sera pour lui, c'est supposer qu'il en manquait précédemment, qu'il n'était pas encore tout ; d'ailleurs, il ne peut lui arriver rien de contraire à sa nature parce qu'il est impassible. Puisque rien ne saurait lui arriver, rien ne doit être, ne sera, n'a été pour lui.

Ôtez aux choses engendrées leur futur (τὸ ἔσται), comme leur existence consiste à acquérir perpétuellement, dès ce moment elles ne seront plus rien. Donnez le futur aux choses d'une nature opposée, vous les faites déchoir du rang d'essences ; évidemment, elles ne posséderont pas l'être par elles-mêmes, si leur être consiste dans le futur et le passé. L'essence des choses engendrées consiste au contraire à aller de l'origine de leur existence jusqu'aux dernières limites du temps au delà duquel elles ne seront plus ; c'est là ce qui constitue leur futur. Dès qu'on leur retranche leur futur, on diminue leur vie, par conséquent leur existence. C'est ce qui arrivera également à l'univers tant qu'il existera : il aspire à être ce qu'il doit être, il y aspire sans relâche parce qu'il puise l'existence dans la production continuelle de nouveaux

actes ; par la même raison, il se meut en cercle parce qu'il désire posséder l'Essence intelligible. Telle est l'existence que nous découvrons dans les choses engendrées, telle est la cause qui les fait aspirer sans cesse à exister dans le futur. Les êtres qui occupent le premier rang et qui sont bienheureux n'ont aucun désir du futur, parce qu'ils sont déjà tout ce qu'il est dans leur nature d'être, qu'ils possèdent toute la vie qu'ils doivent posséder ; ils n'ont donc rien à chercher, puisqu'il n'y a pas de futur pour eux ; ils ne peuvent pas non plus recevoir en eux une chose pour laquelle il y aurait du futur. Ainsi, l'essence de l'Être intelligible est absolue, entière, non-seulement dans ses parties, mais encore dans sa totalité, qui n'offre aucun défaut, à laquelle rien ne manque, à laquelle ne saurait s'ajouter rien de ce qui appartient au non-être : car l'Être intelligible doit non-seulement embrasser tous les êtres dans sa totalité et son universalité, mais encore ne rien recevoir qui appartienne au non-être. C'est dans cette disposition et cette nature de l'Être intelligible que consiste l'Éternité : car αἰὼν (éternité) vient de ἀεὶ ὤν (étant toujours).

IV. On s'assure qu'il en est ainsi quand, appliquant son intelligence à la contemplation de quelqu'un des intelligibles, on peut affirmer ou plutôt voir qu'il est absolument incapable d'avoir jamais subi aucun changement ; sinon, il ne serait pas toujours, ou du moins il ne serait pas toujours tout entier. Est-il ainsi perpétuel ? Oui sans doute : telle est sa nature qu'on reconnaît qu'il est toujours tel qu'il est et qu'il ne saurait être autre dans la suite ; en sorte que, si l'on vient à le contempler de nouveau, on le trouvera toujours semblable à lui-même. Donc, si l'on ne cesse jamais de le contempler, qu'on lui reste uni en admirant sa nature, et que l'on montre ainsi dans cet acte une nature infatigable, on s'élèvera soi-même à l'éternité ; mais il faut, pour être éternel comme

l'Être, ne se laisser distraire par rien en contemplant l'Éternité et la nature éternelle dans l'Éternel même. Si ce qui existe de cette manière est éternel et existe toujours, il en résulte que ce qui ne s'abaisse jamais à une nature inférieure, ce qui possède la vie dans sa plénitude, sans avoir jamais reçu, ni recevoir, ni devoir recevoir rien, il en résulte, dis-je, que ce qui existe de cette manière est perpétuel (ἀϊδιον). La perpétuité est la propriété constitutive d'une pareille substance ; elle est d'elle et en elle. L'Éternité est la substance en qui se manifeste cette propriété. Il en résulte que la raison nous dit que l'Éternité est une chose vénérable, qu'elle est identique avec Dieu, c'est-à-dire avec ce Dieu [qui est l'Être intelligible]. On peut affirmer en effet que l'Éternité est Dieu qui se manifeste en soi et hors de soi dans son essence immuable, identique, dans la permanence de sa vie. Rien d'étonnant d'ailleurs si nous affirmons malgré cela qu'il y a pluralité en Dieu. Chaque intelligible est pluralité parce qu'il est infini par sa puissance, infini, dis-je, en ce sens que rien ne lui manque ; or il possède éminemment ce privilége parce qu'il n'est sujet à rien perdre.

L'Éternité peut donc être définie : la vie qui est actuellement infinie parce qu'elle est universelle et qu'elle ne perd rien, puisqu'il n'y a pour elle rien de passé, rien de futur ; sans cela, elle ne serait plus tout entière. En effet, dire qu'elle est universelle et ne perd rien, c'est expliquer ce qu'on entend par ces mots : la vie qui est actuellement infinie.

V. Comme cette essence brillante de beauté, éternelle, se rapporte à l'Un, en sort et y retourne, qu'elle ne s'en écarte pas, qu'elle demeure toujours autour de lui et en lui, qu'elle vit selon lui, Platon a eu raison de dire, avec une grande profondeur de

pensée, que « l'éternité est immuable dans l'unité) ; » par là, non-seulement Platon ramène l'éternité à l'unité qu'elle est en elle-même, mais encore il rapporte la vie de l'Être à l'Un même. Cette vie est ce que nous cherchons ; sa permanence est l'éternité. En effet, ce qui demeure de cette manière et qui demeure la même chose, c'est-à-dire l'acte de cette vie qui demeure d'elle-même tournée vers l'Un et unie à lui, ce qui n'a pas une existence ni une vie mensongère, c'est là véritablement l'éternité. Exister véritablement [pour l'Être intelligible], c'est n'avoir point de temps où il n'existe pas, point de temps où il existe d'une façon différente ; c'est donc exister d'une manière immuable, sans aucune diversité, sans être d'abord dans un état, puis dans un autre. Donc, pour concevoir l'Être, il ne faut ni admettre des intervalles dans son existence, ni supposer qu'il se développe ou qu'il acquière, ni croire qu'il y ait en lui succession ; par conséquent, on ne saurait distinguer en lui ou dire qu'il y ait en lui ni avant ni après. S'il n'y a en lui ni avant ni après, si la chose la plus vraie qu'on puisse affirmer de lui est qu'il est, s'il est de telle sorte qu'il soit l'Essence et la Vie, ici nous apparaît encore l'éternité. Quand nous disons que l'Être est toujours, qu'il n'y a pas un temps où il soit et un autre où il ne soit pas, c'est seulement pour nous exprimer avec plus de clarté que nous parlons ainsi : en disant toujours, nous ne prenons pas ce mot dans son sens absolu ; mais, si nous l'employons pour montrer que l'Être est incorruptible, il peut égarer l'esprit en le faisant sortir de l'unité [propre à l'éternité] pour lui faire parcourir le multiple [qui est étranger à l'éternité]. Toujours indique encore que l'Être n'est jamais défectueux. Peut-être vaudrait-il mieux dire simplement : l'Être. Mais bien que le nom d'Être suffise pour désigner l'Essence, comme plusieurs philosophes ont confondu l'essence avec la génération, il a

fallu pour s'expliquer plus clairement ajouter au nom d'Être le terme de toujours. En effet, quoiqu'on ne désigne qu'une seule et même chose quand on dit l'Être et l'Être qui est toujours, comme lorsqu'on dit le philosophe et le vrai philosophe ; cependant, comme il y a de faux philosophes, il a fallu joindre au mot philosophe celui de vrai ; et de même, il a fallu joindre le mot toujours à celui d'Être, et celui d'Être à celui de toujours : de là dérive l'expression ἀεὶ ὄν (l'Être qui est toujours), et par suite αἰών (l'Éternité). Donc l'idée de toujours doit être unie à celle d'Être de manière à désigner l'Être véritable.

Toujours doit donc être appliqué à la puissance qui n'a point d'intervalle dans son existence, qui n'a besoin de rien en dehors de ce qu'elle possède, parce qu'elle possède tout, qu'elle est tout être, et qu'ainsi elle ne manque de rien. Une telle nature n'est pas complète sous un rapport, incomplète sous un autre. Ce qui est dans le temps, parût-il complet (comme paraît complet un corps qui suffit à l'âme, mais qui n'est complet que par l'âme), ce qui est dans le temps, dis-je, a besoin du futur, et, par conséquent, est incomplet sous le rapport du temps dont il a besoin ; quand il arrive à jouir du temps auquel il aspire et à s'y unir, quoiqu'il soit encore imparfait, il est alors appelé parfait par homonymie. Mais l'Être qui a pour caractère de n'avoir pas besoin du futur, de n'être point rapporté à un autre temps soit mesurable, soit indéfini et devant être d'une manière indéfinie, l'Être qui a déjà tout ce qu'il doit avoir est l'Être même que cherche notre intelligence ; il ne tient pas son existence de telle ou telle quantité, il existe avant toute quantité ; n'étant aucune espèce de quantité, il doit n'admettre en soi aucune espèce de quantité. Sans cela, comme sa vie serait divisée, il cesserait d'être lui-même absolument indivisible ; or l'Être doit être indivisible dans sa Vie comme dans son

Essence. [S'il est dit dans le Timée] « le Démiurge était bon, » cette expression se rapporte à la notion de l'univers et indique que, dans le principe supérieur à l'univers, rien n'a commencé d'être à une certaine époque. L'univers n'a donc pas commencé d'être dans le temps parce que, si son auteur est avant lui, c'est seulement en ce sens qu'il est la cause de son existence. Mais, après avoir employé le mot était pour exprimer cette pensée, Platon se reprend ensuite et montre que ce mot n'a point d'application aux choses qui possèdent l'éternité.

VI. Quand nous parlons ainsi de l'éternité, est-elle pour nous une chose étrangère et au sujet de laquelle nous soyons obligés de consulter le témoignage d'autrui ? Comment cela serait-il possible ? Comment en effet connaîtrions-nous ce que nous ne saurions percevoir ? Comment pourrions-nous percevoir une chose qui nous serait étrangère ? Il faut donc que nous participions nous-mêmes à l'éternité. Mais comment le pouvons-nous, puisque nous sommes dans le temps ? Pour comprendre comment on peut être à la fois dans l'éternité et dans le temps, il faut déterminer la nature de ce dernier. Il faut donc que nous descendions de l'éternité pour étudier le temps. Pour trouver l'éternité, nous avons été obligés de nous élever au monde intelligible ; maintenant, nous sommes obligés d'en descendre pour traiter du temps, non d'en descendre complètement, mais autant que le temps en est descendu lui-même.

Si les anciens sages, ces hommes bienheureux, n'avaient point déjà parlé du temps, nous n'aurions qu'à rattacher à l'idée de l'éternité ce que nous avons à dire de l'idée de temps, et à exposer notre opinion sur ce point, en tâchant de la mettre d'accord avec la notion que nous nous sommes déjà formée de l'éternité. Mais

il est maintenant nécessaire d'examiner les opinions les plus raisonnables qui ont été professées au sujet du temps, et de voir si notre propre opinion est conforme à quelqu'une d'entre elles.

Avant tout, nous diviserons en trois classes les opinions professées au sujet du temps : on considère le temps ou comme le mouvement, ou comme le mobile, ou comme quelque chose du mouvement. Soutenir que le Temps est le repos, l'être en repos, ou quelque chose du repos, serait trop contraire à la notion du temps : car il est incompatible avec l'identité [par conséquent avec le repos et ce qui est en repos].

Ceux qui considèrent le temps comme le mouvement admettent qu'il est, soit toute espèce de mouvement, soit le mouvement de l'univers ; ceux qui le regardent comme le mobile ont en vue la sphère de l'univers ; enfin ceux qui croient que le temps est quelque chose du mouvement le considèrent, soit comme l'intervalle du mouvement, soit comme sa mesure, soit comme quelque conséquence du mouvement en général ou du mouvement régulier.

VII. Il est impossible que le temps soit le mouvement, soit qu'on prenne tous les mouvements ensemble de manière à n'en faire qu'un seul, soit que l'on considère seulement le mouvement régulier : car ces deux espèces de mouvement sont dans le temps. Si l'on suppose qu'il y a un mouvement qui ne s'opère pas dans le temps, ce mouvement sera encore bien plus éloigné d'être le temps, puisque, dans cette hypothèse, autre chose est ce dans quoi se produit le mouvement, autre chose le mouvement même. Parmi les raisons qui ont été alléguées et qui sont alléguées pour réfuter cette opinion, une seule suffit : c'est que le mouvement peut cesser et s'arrêter, tandis que le temps ne saurait suspendre

son cours. Si l'on dit que le mouvement de l'univers ne s'interrompt jamais, nous répondrons que ce mouvement, s'il consiste dans le mouvement circulaire [des astres], s'opère dans un temps déterminé, au bout duquel il revient au même point du ciel, mais il ne le fait pas dans le même espace de temps qu'il emploie pour fournir la moitié de son cours : l'un de ces deux mouvements n'est que moitié de l'autre et le second est le double ; tous les deux d'ailleurs, celui qui ne parcourt que la moitié de l'espace, et celui qui en parcourt la totalité, sont des mouvements de l'univers. En outre, on a remarqué que le mouvement de la sphère extérieure a le plus de vitesse. Cette distinction vient encore à l'appui de nos idées : car elle implique que le mouvement de cette sphère, et le temps qu'elle emploie pour l'opérer, sont choses différentes : le mouvement le plus rapide est celui qui emploie le moins de temps et parcourt le plus grand espace ; les mouvements plus lents sont ceux qui emploient plus de temps et ne parcourent qu'une partie de cet espace.

D'un autre côté, si le temps n'est pas le mouvement de la sphère, évidemment il est bien moins encore [le mobile], la sphère même, comme quelques-uns l'ont cru parce qu'elle se meut. [Par cela seul se trouve écartée l'opinion qui confond le temps avec le mobile.]

Le temps enfin est-il quelque chose du mouvement ?

Si l'on dit qu'il est l'intervalle du mouvement, nous ferons remarquer que l'intervalle n'est pas le même pour tous les mouvements, fussent-ils de même nature : car les mouvements qui s'opèrent dans le lieu peuvent être plus rapides ou plus lents. Il est possible que les intervalles du mouvement plus rapide et du mouvement plus lent soient mesurés par un troisième intervalle,

qui mériterait avec plus de raison d'être appelé le temps. Lequel de ces trois intervalles sera le temps, ou plutôt lequel de tous les intervalles, puisqu'il y en a un nombre infini ? Si l'on regarde le temps comme l'intervalle du mouvement régulier, il ne sera pas l'intervalle même de tout mouvement régulier ; sinon, comme il y a plusieurs mouvements réguliers, il y aurait plusieurs temps. Si l'on définit le temps l'intervalle du mouvement de l'univers, c'est-à-dire l'intervalle qui est dans ce mouvement, que sera-ce autre chose que le mouvement même ?

Ce mouvement d'ailleurs est une quantité déterminée. Ou bien cette quantité sera mesurée par l'étendue du lieu parcouru, et l'intervalle consistera dans cette étendue ; mais cette étendue est le lieu et non le temps. Ou bien l'on dira que le mouvement a un certain intervalle parce qu'il est continu, qu'au lieu de s'arrêter sur-le-champ il se prolonge toujours : mais cette continuité n'est autre chose que la grandeur [la durée] du mouvement. Si, après avoir considéré un mouvement, on affirme qu'il est grand, comme on dirait d'une chaleur qu'elle est grande, on n'a encore là aucune chose dans laquelle le temps puisse apparaître et se manifester ; on n'a qu'une suite de mouvements qui se succèdent comme des flots, et que l'intervalle qu'on serve entre eux ; or, la suite des mouvements forme un nombre, deux, trois, par exemple ; et l'intervalle est une étendue. Ainsi, la grandeur du mouvement sera un nombre comme dix, par exemple, ou bien un intervalle qui se manifeste dans l'étendue parcourue par le mouvement. Or, on ne découvre point là la notion du temps, mais seulement une quantité qui se produit dans le temps : sinon le temps, au lieu d'être partout, n'existera que dans le mouvement comme un attribut dans un sujet, ce qui revient à dire que le temps est le mouvement : car l'intervalle [du mouvement] n'est

pas en dehors du mouvement, ce n'est qu'un mouvement non instantané. Si le temps est un mouvement non instantané, comme l'on dit que tel ou tel fait instantané s'opère dans le temps, nous demanderons quelle différence il y a entre ce qui est instantané et ce qui ne l'est pas. Ces choses diffèrent-elles sous le rapport du temps ? Alors le mouvement qui dure et son intervalle ne sont pas le temps, mais sont dans le temps.

Dira-t-on que le temps est bien l'intervalle du mouvement, mais qu'il n'est pas l'intervalle propre du mouvement même, qu'il est seulement l'intervalle dans lequel le mouvement a son extension (παρατάσιν ἔχει), en le suivant en quelque sorte (συμπαραθέουσα) ? On ne définit pas encore quelle est cette chose. Évidemment elle n'est autre que le temps dans lequel se produit le mouvement. Mais c'est là précisément ce que nous nous sommes dès le commencement proposé de déterminer. C'est comme si, prié de définir le temps, on répondait : le temps est l'intervalle du mouvement produit dans le temps. Quel est donc cet intervalle qu'on appelle le temps, quand on le considère en dehors de l'intervalle propre au mouvement ? Si l'on fait consister dans le mouvement l'intervalle propre au temps, où placera-t-on la durée du repos ? En effet, pour qu'un objet soit en mouvement, il faut qu'un autre soit en repos ; or le temps de ces objets est le même, quoiqu'il soit pour l'un le temps du mouvement, et pour l'autre, celui du repos. Quelle est donc la nature de cet intervalle ? Ce ne peut être un intervalle de lieu, puisque le lieu est extérieur [aux mouvements qui s'accomplissent dans son sein].

VIII. Examinons maintenant en quel sens l'on peut dire que le temps est le nombre et la mesure du mouvement ce qui semble

plus raisonnable à cause de sa continuité.

D'abord ici, comme au sujet de la définition qui fait consister le temps dans l'intervalle du mouvement, on peut demander si le temps est la mesure et le nombre de toute espèce de mouvement. Comment, en effet, évaluer numériquement le mouvement inégal et irrégulier ? Quel est le nombre, quelle est la mesure qui sert à évaluer ce mouvement ? Si l'on évalue par la même mesure le mouvement lent et le mouvement rapide, la mesure et le nombre seront pour eux ce qu'est le nombre dix appliqué également à des chevaux et à des bœufs, ce que serait une mesure qui servirait également à mesurer les substances sèches et les liquides. Si le temps est une mesure de cette sorte, on voit bien qu'il est la mesure des mouvements, mais on ne voit pas encore ce qu'il est par lui-même. Si le nombre dix peut être conçu comme nombre, abstraction faite des chevaux qu'il sert à nombrer, si une mesure a par elle-même sa nature propre, même quand elle ne mesure rien, il doit en être de même du temps, puisqu'il est une mesure. Si le temps est un nombre en lui-même, en quoi diffère-t-il du nombre dix ou de tout autre nombre composé d'unités ? S'il est une mesure continue, étant une quantité, il constituera une mesure comme une coudée, par exemple. Il sera donc une grandeur, une ligne, par exemple, qui suit le mouvement ; mais comment cette ligne pourra-t-elle mesurer ce qu'elle suit ? Pourquoi mesurera-t-elle une chose plutôt qu'une autre ? Il semble plus raisonnable de regarder cette mesure, non comme la mesure de toute espèce de mouvement, mais seulement comme la mesure du mouvement qu'elle suit. Alors cette mesure est continue, en tant que le mouvement qu'elle suit continue lui-même d'exister. Dans ce cas, il ne faut pas regarder la mesure comme une chose extérieure et séparée du mouvement, mais comme unie au mouve-

ment mesuré. Qu'est-ce qui mesurera donc ? Est-ce le mouvement qui sera mesuré et l'étendue qui le mesurera ? Laquelle de ces deux choses sera le temps ? Sera-t-il le mouvement mesuré ou l'étendue mesurante ? Le temps sera ou le mouvement mesuré par l'étendue, ou l'étendue mesurante, ou une troisième chose qui se sert de l'étendue, comme on se sert d'une coudée, pour mesurer la quantité du mouvement. Mais, dans tous ces cas, il faut, comme nous l'avons déjà remarqué, supposer que le mouvement est uniforme : car, si le mouvement n'est pas uniforme, un et universel, on trouve la plus grande obscurité dans l'opinion qui suppose que le mouvement est une mesure d'une nature quelconque. Si le temps est le mouvement mesuré, c'est-à-dire mesuré par la quantité, en admettant qu'il ait besoin d'être mesuré, le mouvement ne doit cependant pas être mesuré par lui-même, mais par une chose différente de lui ; d'un autre côté, si le mouvement a une mesure différente de lui, et si, par suite, nous avons besoin d'une mesure continue pour le mesurer, il en résultera que l'étendue elle-même aura besoin d'une mesure, afin que le mouvement, étant mesuré, ait une quantité qui soit déterminée par celle de la chose selon laquelle il est mesuré. Par conséquent, dans cette hypothèse, le temps sera le nombre de l'étendue qui suit le mouvement, et non l'étendue même qui suit le mouvement.

Quel est ce nombre ? Est-il composé d'unités ? Comment mesure-t-il ? Voilà ce qui reste à déterminer. Supposons qu'on trouve comment il mesure, on n'aura pas encore trouvé le temps qui mesure, mais un temps qui est tel ou tel quantum. Or cela n'est pas la même chose que le temps : autre chose est le temps, autre chose telle quantité de temps. Avant d'affirmer que le temps a telle ou telle quantité, il faut déterminer ce qu'est la

chose qui a cette quantité. Sans doute le temps est le nombre qui mesure le mouvement en lui restant extérieur, comme dix est dans dix chevaux sans être conçu avec eux. Mais, dans ce cas, on n'a pas encore défini ce qu'est ce nombre qui, avant de nombrer, est ce qu'il est, comme serait dix considéré en lui-même. C'est le nombre, dira-t-on, qui, en suivant le mouvement, mesure selon l'antériorité et la postériorité de ce mouvement. On ne voit pas encore en quoi consiste ce nombre qui mesure selon l'antériorité et la postériorité. En tout cas, ce qui mesure selon l'antériorité et la postériorité, soit par un point, soit par toute autre chose, mesure certainement selon le temps. Ainsi, ce nombre qui mesure le mouvement selon l'antériorité et la postériorité doit toucher au temps et y être lié pour mesurer le mouvement. Antérieur et postérieur désignent nécessairement soit des parties diverses de l'espace, comme le commencement du stade, soit des parties du temps. Ce qu'on nomme l'antérieur, c'est le temps qui finit au présent ; et ce qu'on appelle le postérieur, c'est le temps qui commence au présent. Le temps est donc autre chose que le nombre qui mesure le mouvement selon l'antériorité et la postériorité, je ne dis pas seulement un mouvement quelconque, mais encore le mouvement régulier. D'ailleurs, pourquoi aura-t-on le temps en appliquant le nombre soit à ce qui mesure, soit à ce qui est mesuré (car ici ce qui mesure et ce qui est mesuré peuvent n'être qu'une seule chose) ? Pourquoi sans le nombre n'aura-t-on pas le temps, si le mouvement existe avec l'antérieur et le postérieur qui s'y rapportent ? C'est comme si l'on disait que l'étendue n'a telle quantité que s'il y a quelqu'un pour reconnaître qu'elle possède cette quantité. Puisqu'on dit que le temps est infini, et qu'il l'est en effet, comment le nombre peut-il être en lui à moins qu'on ne prenne une portion de temps pour le mesurer ? De là résulte que

le temps existe avant d'être mesuré. Mais pourquoi le temps n'existerait-il pas avant qu'il existât une âme pour le mesurer ? On dira peut-être qu'il est engendré par l'âme. Il n'est pas nécessaire qu'il soit engendré par l'âme par cela seul qu'elle le mesure : il existerait, avec la quantité qui lui est propre, lors même que personne ne le mesurerait. Si l'on dit enfin que c'est l'âme qui se sert de l'étendue pour mesurer le temps, nous répondrons que ce point n'est d'aucune importance pour déterminer la notion du temps.

IX. Dire que le temps est une conséquence du mouvement, ce n'est pas expliquer ce qu'il est ; on ne pourrait le faire qu'en définissant préalablement ce que c'est qu'une conséquence du mouvement. Au reste, cette prétendue conséquence du mouvement (en admettant toutefois qu'il puisse y avoir une conséquence de cette espèce) doit lui être antérieure, simultanée ou postérieure : car, de quelque façon qu'on la conçoive, elle est dans le temps ; par conséquent, si la conséquence du mouvement est le temps, il en résulte que le temps est une conséquence du mouvement dans le temps [ce qui n'a point de sens].

Maintenant, comme nous avons pour but de déterminer, non ce que le temps n'est pas, mais ce qu'il est réellement, nous remarquerons que cette question a été longuement traitée par beaucoup de personnes avant nous ; aussi serait-on obligé de faire une véritable histoire, si l'on entreprenait de passer en revue toutes les opinions. Pour nous, nous avons parlé sur ce sujet aussi longuement que nous le pouvions en nous bornant à l'effleurer. D'après ce que nous avons dit, il est facile de réfuter l'opinion qui affirme que le temps est la mesure du mouvement de l'univers, et de faire contre cette opinion les objections que nous

avons élevées au sujet de la définition qui fait consister le temps dans la mesure du mouvement en général, en lui opposant l'irrégularité du mouvement et les autres circonstances dont on peut tirer des arguments convenables. Il ne nous reste donc plus qu'à expliquer en quoi consiste réellement le temps.

X. Il est nécessaire pour cela que nous revenions à la nature que nous avons plus haut reconnue être essentielle à l'éternité, à cette vie immuable, réalisée tout entière à la fois, infinie, parfaite, subsistant dans l'unité et se rapportant à l'unité. Le temps n'était pas encore, ou du moins il n'était pas pour les intelligibles ; seulement, il devait en naître, parce qu'il leur est [comme le monde] postérieur par sa raison et sa nature ? Veut-on comprendre comment le temps est sorti du sein des intelligibles, lorsqu'ils reposaient en eux-mêmes ? Il serait inutile ici d'invoquer les Muses : elles n'existaient pas encore. Que dis-je ? Peut-être ne serait-ce pas inutile : car elles existaient déjà [en un certain sens]. Quoi qu'il en soit, on connaîtra la naissance du temps si on le considère en tant qu'il est né et manifesté. Voici ce qu'on peut dire à ce sujet.

Avant qu'il y eût antériorité et postériorité, le temps, qui n'existait pas encore, reposait au sein de l'Être même. Mais une nature active [l'Âme universelle], qui désirait être maîtresse d'elle-même, se posséder elle-même et ajouter sans cesse au présent, entra en mouvement, et le temps entra en mouvement avec elle. En nous portant toujours nous-mêmes vers ce qui suit et qui est postérieur, vers un autre moment, puis vers un autre encore, nous parvenons, par la longueur que nous parcourons, à nous représenter le temps qui est l'image de l'éternité.

Comme l'Âme universelle avait en elle une activité qui l'agitait et la poussait à transporter dans un autre monde ce qu'elle voyait toujours là-haut, elle n'a pas pu posséder toutes choses présentes à la fois. De même qu'une raison, en se développant hors de la semence où elle reposait, semble marcher à la pluralité, mais affaiblit cette pluralité par la division, et que prodiguant, au lieu de l'unité qui demeure en elle-même, l'unité qui est hors d'elle-même, elle perd de sa force en s'étendant ; de même l'Âme universelle, en produisant le monde sensible, mû, non par le mouvement intelligible, mais par celui qui n'en est que l'image, et en travaillant à rendre ce mouvement semblable au premier, s'est d'abord rendue elle-même temporelle, en engendrant le temps au lieu de l'éternité, puis a soumis son œuvre [le monde sensible] au temps, en embrassant dans le temps toute l'existence et toutes les révolutions du monde. En effet, comme le monde se meut dans l'Âme universelle, qui est son lieu, il se meut aussi dans le temps, que cette Âme porte en elle. En manifestant sa puissance d'une manière successive et variée, l'Âme universelle a engendré la succession par son mode d'action : elle passe en effet d'une conception à une autre, par conséquent à ce qui n'existait pas auparavant, puisque cette conception n'était pas effective et que la vie présente de l'Âme ne ressemble pas à sa vie antérieure. Sa vie est variée, et de la variété de sa vie résulte la variété du temps.

Ainsi, l'extension de la vie de l'Âme produit le temps, la progression perpétuelle de sa vie fait la perpétuité du temps, et sa vie antérieure constitue le passé. On peut donc avec justesse définir le temps la vie de l'Âme considérée dans le mouvement par lequel elle passe d'un acte à un autre.

Puisque l'éternité est la vie caractérisée par le repos, l'identité, l'immutabilité, l'infinité, si le temps est son image, comme ce monde est l'image du monde supérieur, il faut reconnaître qu'il doit y avoir dans ce monde, au lieu de la vie propre à l'Intelligence, une autre vie qui porte le même nom et qui appartienne à cette puissance de l'Âme universelle ; au lieu du mouvement de l'Intelligence, le mouvement propre à une partie de l'Âme ; au lieu de la permanence, de l'identité, de l'immutabilité [de l'Intelligence], la mobilité d'un principe qui passe sans cesse d'un acte à un autre ; au lieu de l'unité et de l'absence de toute étendue, une simple image de l'unité, image qui n'est une que par la continuité ; au lieu d'une infinité déjà présente tout entière, une progression à l'infini qui tend perpétuellement vers ce qui suit ; au lieu de ce qui est tout entier à la fois, ce qui sera par parties et ne sera jamais tout entier à la fois. Pour offrir l'image de la vie complète, universelle, infinie de l'Intelligence, il faut que l'Âme ait pour existence d'acquérir sans cesse l'existence ; c'est ainsi qu'elle peut représenter par son essence l'essence intelligible.

Le temps n'est donc pas extérieur à l'Âme, pas plus que l'éternité ne l'est à l'Être ; il n'en est pas non plus une conséquence ni un résultat, pas plus que l'éternité n'est une conséquence de l'Être. Il apparaît dans l'Âme, il est en elle et avec elle, comme l'éternité est dans l'Être et avec l'Être.

XI. Des considérations précédentes, il résulte que le temps doit être conçu comme la longueur de la vie propre à l'Âme universelle, que son cours se compose de changements égaux, uniformes, insensibles, et qu'il implique continuité d'action. Supposons pour un moment que la puissance de l'Âme cesse de s'exercer, de jouir de la vie qu'actuellement elle possède sans interrup-

tion et sans terme, parce que cette vie est l'action propre à une âme éternelle, action par laquelle l'Âme ne revient pas sur elle-même, ne se concentre pas en elle-même, mais engendre et produit ; supposons, dis-je, que l'Âme cesse d'agir, qu'elle applique sa partie supérieure au monde intelligible et à l'éternité, qu'elle y demeure tranquillement unie, que restera-t-il si ce n'est l'éternité ? Quelle place y aurait-il pour la succession, si toutes choses étaient immobiles dans l'unité ? Comment y aurait-il antériorité, postériorité, durée plus ou moins longue ? Comment l'Âme s'appliquerait-elle à un autre objet qu'à celui qui l'occupe ? Bien plus, on ne saurait même dire alors qu'elle s'applique à l'objet qui l'occupe : il faudrait qu'elle s'en fût séparée pour s'y appliquer. La sphère universelle n'existerait pas non plus, puisqu'elle n'existe pas avant le temps, parce que c'est dans le temps qu'elle existe et qu'elle se meut. Au reste, cette sphère fût-elle en repos pendant que l'Âme agit, nous pourrions mesurer la durée de son repos, parce que ce repos est postérieur au repos de l'éternité. Puisque le temps est anéanti dès que l'Âme cesse d'agir et se concentre dans l'unité, c'est donc évidemment le commencement du mouvement de l'Âme vers les choses sensibles, c'est sa vie qui produit le temps. Aussi est-il dit [dans le Timée] que le temps est né avec l'univers, parce que l'Âme a produit le temps avec l'univers : car c'est cette action même de l'Âme qui a produit cet univers. Cette action constitue le temps, et l'univers est dans le temps. Si Platon appelle aussi temps les mouvements des astres, il faut, pour comprendre le vrai sens de cette expression, se rappeler que ce philosophe dit ensuite que les astres sont faits pour indiquer les divisions du temps et nous permettre de le mesurer aisément.

En effet, comme il n'était pas possible de déterminer le temps même de l'Âme, de mesurer en elles-mêmes les parties d'une durée invisible et insaisissable, surtout pour des hommes qui ne savaient point compter, l'Âme a fait le jour et la nuit pour que leur succession permît de compter jusqu'à deux à l'aide de cette diversité. C'est de là, dit Platon, qu'est née la notion du nombre. Ensuite, en remarquant l'espace de temps qui s'écoule d'un lever du soleil jusqu'au lever suivant, nous avons pu avoir un intervalle de temps déterminé par un mouvement uniforme, en tant que nous y attachons notre regard et que nous nous en servons comme de mesure pour mesurer le temps ; je dis pour mesurer le temps, parce que le temps pris en lui-même n'est pas une mesure. Comment mesurerait-il en effet, et que dirait-il en mesurant ? Dirait-il de quelque chose : voici une étendue aussi grande que moi ? Mais quelle est cette chose qui dirait d'elle-même moi ? Est-ce la chose selon laquelle la quantité est mesurée ? Dans ce cas, le temps doit être quelque chose par lui-même, pour mesurer sans être une mesure. Le mouvement de l'univers est mesuré selon le temps, mais le temps n'est pas la mesure du mouvement par son essence ; il ne l'est que par accident : antérieur au mouvement, dont il diffère d'ailleurs, il en indique la quantité. D'un autre côté, si l'on prend un mouvement produit dans un temps déterminé, et si on l'ajoute à lui-même un nombre suffisant de fois, on arrive à connaître combien de temps s'est écoulé. On a donc raison de dire que le mouvement de la révolution opérée par la sphère universelle mesure le temps autant que cela est possible, en montrant par sa quantité la quantité du temps correspondant, puisqu'on ne peut le saisir ni le concevoir autrement. Ainsi, ce qui est mesuré, c'est-à-dire indiqué par la révolution de

la sphère universelle, c'est le temps. Il n'est pas engendré, mais seulement indiqué par le mouvement.

La mesure du mouvement paraît donc être ce qui est mesuré par un mouvement déterminé, mais qui est autre que ce mouvement : car autre chose est ce qui mesure, autre chose ce qui est mesuré ; mais ce qui est mesuré n'est mesuré que par accident : c'est comme si l'on disait que ce qui est mesuré par une coudée est une étendue, sans définir ce qu'est l'étendue en elle-même. C'est de la même manière que, ne pouvant définir-plus clairement le mouvement à cause de sa nature indéterminée, on dit qu'il est ce qui est mesuré par l'espace : car, en considérant l'espace parcouru par le mouvement, on juge de la quantité du mouvement par l'espace parcouru.

XII. La révolution de la sphère universelle nous amène donc à connaître le temps, dans lequel elle s'accomplit. Non-seulement le temps est ce dans quoi [toutes choses deviennent], mais il faut encore qu'antérieurement à toutes choses il soit ce qu'il est, ce dans quoi tout se meut ou se repose avec ordre et uniformité, ce qui est découvert et manifesté à notre intelligence, mais non engendré par le mouvement et le repos régulier, surtout par le mouvement. Le mouvement en effet nous amène mieux que le repos à concevoir le temps, et il est plus facile d'apprécier la durée du mouvement que celle du repos. C'est ce qui a conduit des philosophes à définir le temps la mesure du mouvement, au lieu de dire, ce qui était probablement leur pensée, que le temps est mesuré par le mouvement. Il faut donc ajouter ce qu'est en soi la chose mesurée par le mouvement, et ne pas se borner à énoncer ce qui ne lui convient que par accident, surtout ne pas regarder cette définition comme adéquate. Peut-être ces philosophes

n'ont-ils pas eux-mêmes regardé cette définition comme adéquate. Quant à nous, nous ne nous sommes pas aperçu que telle fût leur opinion, et, comme ils ont évidemment placé la mesure dans la chose mesurée, nous n'avons pu comprendre leur doctrine. Ce qui nous a empêché de les comprendre, c'est que, s'adressant sans doute à des personnes instruites de leur doctrine ou à des auditeurs bien préparés, ils n'expliquent pas dans leurs écrits en quoi consiste le temps considéré en lui-même, s'il est la mesure ou la chose mesurée.

Quant à Platon lui-même, il dit, non que le temps a pour essence d'être une mesure ou d'être mesuré, mais que pour le faire connaître il y a dans le mouvement circulaire de l'univers un élément très-court [l'intervalle d'un jour] destiné à faire saisir la plus petite portion du temps ; c'est par là que nous pouvons découvrir l'essence et la quantité du temps. Pour nous en indiquer l'essence, Platon dit qu'il est né avec le ciel et qu'il est l'image mobile de l'éternité. Le temps est mobile, parce qu'il n'a pas plus de permanence que la vie de l'Âme universelle, qu'il passe et s'écoule avec elle ; il est né avec le ciel, parce que c'est une seule et même vie qui produit à la fois le ciel et le temps. Si, en admettant que cela fût possible, la vie de l'Âme était ramenée à l'unité [de l'Intelligence], aussitôt cesseraient d'être le temps, qui n'existe que dans cette vie, et le ciel, qui n'existe que par elle.

Si, considérant l'antérieur et le postérieur de ce mouvement et de cette vie inférieure, on affirmait que c'est là le temps, on tomberait dans le ridicule en admettant d'un côté que [l'antérieur et le postérieur de cette vie sensible] sont quelque chose, et en refusant d'un autre côté de reconnaître comme quelque chose de réel un mouvement plus vrai, qui renferme en soi l'antérieur et le

postérieur. En effet, ce serait accorder à un mouvement inanimé le privilége de contenir en soi l'antérieur avec le postérieur, c'est-à-dire le temps, et le refuser au mouvement [de l'Âme], dont le mouvement de la sphère universelle n'est qu'une image. C'est cependant du mouvement [propre à l'Âme] que sont émanés primitivement l'antérieur et le postérieur, parce que ce mouvement est efficace par lui-même ; en produisant tous ses actes, il engendre la succession, et, en même temps qu'il engendre la succession, il produit le passage d'un acte à un autre.

Pourquoi ramenons-nous le mouvement de l'univers au mouvement [de l'Âme] qui l'embrasse, et avouons-nous qu'il est dans le temps, tandis que nous ne plaçons pas dans le temps le mouvement de l'Âme, lequel subsiste en lui-même, et passe perpétuellement d'un acte à un autre ? C'est qu'au-dessus de l'action de l'Âme il n'y a que l'éternité, qui ne partage pas son mouvement ni son extension. Ainsi, le mouvement premier [de l'Intelligence] aboutit au temps, l'engendre, et le fait durer par son action.

Comment donc le temps est-il présent partout ? C'est que la vie de l'Âme est présente dans toutes les parties du monde, comme la vie de notre âme est présente dans toutes les parties de notre corps. Objectera-t-on que le temps ne constitue pas une substance ni une existence réelle, qu'il est un mensonge par rapport à l'Être, comme nous disons que les expressions : il était, il sera, sont un mensonge par rapport à Dieu ; car il était et il sera sont comme ce dans quoi on dit qu'il sera. Pour répondre à ces objections, il faut suivre une autre méthode. Il suffit ici de rappeler ce qui a été dit plus haut, savoir, qu'en voyant combien s'est avancé un homme qui est en mouvement, on voit par là même quelle est la quantité du mouvement, et que, lorsqu'on apprécie

le mouvement par la marche, on conçoit en même temps qu'avant la marche le mouvement avait dans cet homme une quantité déterminée, puisqu'il a fait avancer son corps de telle ou telle quantité. Le corps étant mû pendant une quantité déterminée de temps, on ramènera sa quantité à telle quantité de mouvement (car c'est ce mouvement qui en est la cause), et à la quantité de temps qui lui est propre. Nous rapporterons ensuite ce mouvement au mouvement de l'Âme, qui par son action uniforme produit l'intervalle du temps.

Àquoi rapporterons-nous le mouvement de l'Âme lui-même ? À quelque chose que nous le rapportions, nous arriverons à trouver un principe indivisible, savoir, le mouvement premier, celui qui contient tous les autres dans sa durée et qui n'est contenu par aucun : car il ne peut être embrassé par rien ; il est donc véritablement premier. Il en est de même pour l'Âme universelle.

Le temps est-il aussi en nous ? Il est présent uniformément dans l'Âme universelle et dans les âmes particulières qui sont unies toutes ensemble. Le temps n'est donc pas divisé entre les âmes, pas plus que l'éternité n'est divisée entre les essences, qui à cet égard sont toutes uniformes entre elles.

III · Livre 8

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE, DE LA CONTEMPLATION ET DE L'UN.

[Préambule]. Si, badinant avant d'aborder la discussion sérieuse de la question, nous disions que tous les êtres, non-seulement les êtres raisonnables, mais encore les êtres irraisonnables, les végétaux ainsi que la terre qui les engendre, aspirent à la contemplation [à la pensée] et tendent à ce but, que même ils l'atteignent dans la mesure où il leur est donné naturellement de l'atteindre ; que, par suite de la différence qui existe entre eux, les uns arrivent véritablement à la contemplation, tandis que les autres n'en ont qu'un reflet et qu'une image, ne regarderait-on pas notre assertion comme un paradoxe insoutenable ? Mais, comme nous discutons entre nous, nous pouvons sans crainte soutenir, en badinant, ce paradoxe. Nous-mêmes, en effet, tout en badinant, ne nous livrons-nous pas en ce moment même à la contemplation ? Et non-seulement nous, mais tous ceux qui badinent, n'en font-ils pas autant et n'aspirent-ils pas à la contemplation ? On pourrait dire que l'enfant qui badine, aussi bien que l'homme qui médite, ont tous deux pour but, l'un quand il badine, l'autre quand il médite, d'arriver à la contemplation ; qu'enfin toute action tend à la contemplation ; qu'elle détourne la contemplation plus ou moins vers les choses extérieures selon qu'elle est accomplie nécessairement ou librement ; qu'en tout cas, elle a toujours la contemplation pour fin dernière. Mais nous traiterons ce sujet plus loin [§ 4-7].

Commençons par expliquer quelle peut être la nature de la contemplation [de la pensée] que nous attribuons à la terre, aux arbres et aux plantes [ainsi que nous l'avons dit plus haut], de quelle manière se ramènent à l'acte de la contemplation les choses que ces êtres produisent et engendrent ; comment la Nature, que l'on regarde comme privée de raison et d'imagination, est cependant elle-même capable d'une espèce de contemplation,

et produit toutes ses œuvres en vertu de la contemplation, que cependant elle ne possède pas [à proprement parler].

I. La Nature n'a évidemment ni pieds, ni mains, ni aucun instrument naturel ou artificiel. Pour produire, il ne lui faut qu'une matière, sur laquelle elle travaille et à laquelle elle donne une forme. Les œuvres de la Nature excluent toute idée d'opération mécanique : ce n'est pas par voie d'impulsion, ni en employant des leviers et des machines, qu'elle produit les couleurs variées, qu'elle façonne les contours des objets. En effet, les ouvriers mêmes qui fabriquent des figures de cire, et au travail desquels on compare souvent celui de la Nature, ne peuvent donner des couleurs aux objets qu'ils font qu'en les empruntant ailleurs. Il faut d'ailleurs remarquer que ces artisans ont en eux une puissance qui demeure immobile, et en vertu de laquelle seule ils fabriquent leurs ouvrages avec leurs mains. De même, il y a dans la Nature une puissance qui demeure immobile, mais qui agit sans le secours des mains. Cette puissance demeure immobile tout entière : elle n'a pas besoin d'avoir des parties qui demeurent immobiles et d'autres qui se meuvent. C'est la matière seule qui subit le mouvement ; la puissance formatrice n'est mue en aucune manière. Si la puissance formatrice était mue, elle ne serait plus le premier moteur ; le premier moteur lui-même ne serait plus alors la Nature, mais ce qui serait immobile dans l'ensemble. — Sans doute, dira-t-on peut-être, la raison [séminale] reste immobile, mais la Nature est distincte de la raison, et elle est mue. — Si l'on parle de la Nature entière, il faut y comprendre la raison. Si l'on ne considère comme immobile qu'une de ses parties, cette partie sera encore la raison. La Nature doit être une forme (εἶδος), et non un composé de matière et de forme. Quel besoin pourrait-elle avoir d'une matière qui fût froide ou chaude,

puisque la matière, soumise à la forme, ou possède ces qualités, ou les reçoit, ou plutôt subit l'action de la raison avant d'avoir aucune qualité. En effet, ce n'est pas par le feu que la matière devient feu, c'est par la raison. On voit par là que, dans les animaux et les plantes, ce sont les raisons qui produisent, que la Nature est une raison qui produit une autre raison, en donnant quelque chose d'elle-même au sujet soumis à son influence, tout en demeurant en elle-même. La raison qui consiste dans une forme visible (μορφὴ ὁρωμένη) occupe le dernier rang ; elle est morte et ne produit rien. La raison vivante [qui administre le corps de l'être vivant], étant sœur de la raison qui a produit la forme visible [en engendrant le corps de l'être vivant], et possédant la même puissance que cette raison, produit seule dans l'être engendré.

II. Comment la Nature produit-elle, et comment, en produisant ainsi, arrive-t-elle à la contemplation ? Puisqu'elle produit en demeurant immobile en elle-même et qu'elle est une raison, elle est une contemplation. Toute action en effet est produite selon une raison, par conséquent en diffère. La raison assiste et préside à l'action, par conséquent n'est pas une action. Puisque la raison n'est pas une action, elle est une contemplation. Dans la Raison universelle, la raison qui tient le dernier rang procède elle-même de la contemplation, et mérite encore le nom de contemplation en ce sens qu'elle est le produit de la contemplation de l'Âme]. Quant à la Raison universelle, qui est supérieure à cette dernière raison, elle peut être considérée sous deux points de vue, comme Âme et comme Nature. [Commençons par la nature.]

La Raison considérée comme Nature dérive-t-elle aussi de la contemplation ? Oui, mais à la condition qu'elle se soit elle-même en quelque sorte contemplée : car elle est le produit d'une contemplation et d'un principe qui a contemplé. Comment se contemple-t-elle elle-même ? Elle n'a pas ce mode de contemplation qui procède de la raison [discursive], c'est-à-dire qui consiste à considérer discursivement ce qu'on a en soi. Comment se fait-il qu'étant une raison vivante, une puissance productrice, elle ne considère pas discursivement ce qu'elle a en elle ? C'est qu'on ne considère discursivement que ce qu'on ne possède pas encore. Or, comme la Nature possède, elle produit par cela même qu'elle possède. Être ce qu'elle est et produire ce qu'elle produit sont en elle une seule et même chose. Elle est contemplation et objet contemplé parce qu'elle est raison. Étant contemplation, objet contemplé et raison, elle produit par cela même qu'il est dans son essence d'être ces choses. L'action est donc évidemment, comme nous venons de le montrer, une contemplation : car elle est le résultat de la contemplation qui demeure immobile, qui ne fait rien que contempler et qui produit par cela seul qu'elle contemple.

III. Si quelqu'un demandait à la Nature pourquoi elle produit, elle lui répondrait, si elle voulait bien l'écouter et parler : « Il ne fallait pas m'interroger, mais comprendre, en gardant le silence comme je le garde : car je n'ai pas l'habitude de parler. Que devais-tu comprendre ? Le voici. D'abord, ce qui est produit est l'œuvre de ma spéculation silencieuse, est une contemplation produite par ma nature : car, étant née moi-même de la contemplation, j'ai une nature contemplative (φύσις φιλοθεάμων). Ensuite, ce qui contemple en moi produit une œuvre de contemplation, comme les géomètres décrivent des figures en contemplant :

mais, ce n'est pas en décrivant des figures, c'est en contemplant que je laisse tomber de mon sein les lignes qui dessinent les formes des corps. Je conserve en moi la disposition de ma mère [l'Âme universelle] et celle des principes qui m'ont engendrée [les raisons formelles]. Ceux-ci, en effet, sont nés de la contemplation ; j'ai été engendrée de la même manière. Ces principes m'ont donné naissance sans agir, par cela seul qu'ils sont des raisons plus puissantes et qu'ils se contemplent eux-mêmes. »

Que signifient ces paroles ? que la Nature est une Âme engendrée par une Âme supérieure qui possède une vie plus puissante, qu'elle renferme sa contemplation silencieusement en elle-même, sans incliner ni vers ce qui est supérieur, ni vers ce qui est inférieur. Demeurant dans son essence, c'est-à-dire dans son repos et dans la conscience qu'elle a d'elle-même, elle a, par cette connaissance et par cette conscience qu'elle a d'elle-même, connu autant que cela lui était possible ce qui est au-dessous d'elle, et, sans chercher davantage, elle a produit un objet de contemplation agréable et brillant. Si l'on veut attribuer à la Nature une espèce de connaissance ou de sensation, celles-ci ne ressembleront à la connaissance et à la sensation véritables que comme ressemblent à celles d'un homme éveillé celles d'un homme qui dort. Car la Nature contemple paisiblement son objet, objet né en elle de ce qu'elle demeure en elle-même et avec elle-même, de ce qu'elle est elle-même un objet de contemplation et une contemplation silencieuse, mais faible. Il y a, en effet, une autre puissance qui contemple avec plus de force : la Nature n'est que l'image d'une autre contemplation. Aussi ce qu'elle a produit est-il très-faible, parce qu'une contemplation affaiblie engendre un objet faible. De même, ce sont les hommes trop faibles pour la spéculation qui cherchent dans l'action une ombre de la spécula-

tion et de la raison. N'étant point capables de s'élever à la spéculation, ne pouvant à cause de la faiblesse de leur âme saisir l'intelligible en lui-même et s'en remplir, désirant cependant le contempler, ils s'efforcent d'atteindre par l'action ce qu'ils ne sauraient obtenir par la seule pensée. Ainsi, quand nous agissons, que nous voulons voir, contempler, saisir l'intelligible, que nous essayons de le faire saisir aux autres, que nous nous proposons d'agir autant que nous en sommes capables, dans tous ces cas, nous trouvons que l'action est une faiblesse de la contemplation ou une conséquence de la contemplation : une faiblesse, si, après avoir agi, l'on ne possède rien que ce qu'on a fait ; une conséquence, si [après avoir agi] l'on a à contempler quelque chose de meilleur que ce qu'on a fait. Quel homme, en effet, pouvant contempler réellement la vérité en va contempler l'image ? De la vient le goût qu'ont pour les arts manuels et pour l'activité corporelle les enfants qui ont un esprit faible et qui ne peuvent comprendre les théories des sciences spéculatives.

IV. Après avoir parlé de la Nature, et expliqué de quelle manière la génération est pour elle une contemplation, passons à l'Âme qui occupe un rang supérieur à la Nature. Voici ce que nous avions à en dire. »

Par son habitude contemplative, par son ardent désir de s'instruire et de découvrir, par la fécondité de ses connaissances et le besoin d'enfanter qui en est le résultat, l'Âme, étant devenue elle-même tout entière un objet de contemplation, a donné naissance à un autre objet ; de même que la science, arrivée à la plénitude, engendre par l'enseignement une petite science dans l'âme du jeune disciple qui possède des images de toutes les choses, mais seulement a l'état de théories obscures, de spéculations faibles,

incapables de se suffire à elles-mêmes. La partie supérieure et rationnelle de l'Âme demeure toujours dans la région supérieure du monde intelligible, qui l'illumine et la féconde ; l'autre partie participe à ce que la partie supérieure a reçu en participant immédiatement à l'intelligible : car la vie procède toujours de la vie, son acte s'étend à tout et est présent partout. Dans sa procession (προϊοῦσα), l'Âme universelle laisse sa partie supérieure demeurer dans le monde intelligible (car, si elle se détachait de cette partie supérieure, elle ne serait plus présente partout ; elle ne subsisterait plus que dans la région inférieure à laquelle elle aboutit) ; en outre, la partie de l'Âme qui procède ainsi hors du monde intelligible n'est pas égale à celle qui y demeure. Donc, s'il faut que l'Âme soit présente partout, fasse sentir partout son action, et que ce qui occupe le rang supérieur diffère de ce qui occupe le rang inférieur ; si en outre l'action procède de la contemplation ou de l'action [mais d'abord de la contemplation], parce que celle-ci est antérieure à l'action qui ne saurait exister sans elle ; s'il en est ainsi, dis-je, il en résulte qu'un acte est plus faible qu'un autre, mais qu'il est toujours une contemplation, de telle sorte que l'action qui naît de la contemplation semble n'être qu'une contemplation affaiblie : car ce qui est engendré doit toujours avoir la même nature que son principe générateur, mais en même temps être plus faible que lui, puisqu'il occupe un rang inférieur. Toutes choses procèdent donc silencieusement de l'Âme, parce qu'elles n'ont besoin ni de contemplation ni d'action extérieure et visible. Ainsi, l'Âme contemple, et la partie de l'Âme qui contemple, étant en quelque sorte placée en dehors de la partie supérieure et différente d'elle, produit ce qui est au-dessous d'elle : la contemplation engendre donc la contemplation. La contemplation, en effet, n'a pas de terme, non plus que son

objet ; voilà pourquoi elle s'étend à tout. Où n'est-elle pas ? Toute âme a en elle le même objet de contemplation. Cet objet, sans être circonscrit comme une grandeur, n'est cependant pas de la même façon dans tous les êtres, par conséquent, n'est pas présent de la même manière à toutes les parties de l'âme. C'est pourquoi Platon dit que le conducteur de l'âme fait part à ses coursiers de ce qu'il a vu lui-même. Si ceux-ci reçoivent quelque chose de lui, c'est évidemment parce qu'ils désirent posséder ce qu'ils ont vu : car ils n'ont pas reçu l'intelligible tout entier. S'ils agissent par suite d'un désir, c'est en vue de ce qu'ils désirent qu'ils agissent, c'est-à-dire en vue de la contemplation et de son objet.

V. Quand on agit, c'est pour contempler et pour posséder l'objet contemplé. La pratique a donc pour fin la contemplation. Ce qu'elle ne peut atteindre directement, elle tâche de l'obtenir par une voie détournée. Il en est de même quand on atteint l'objet de ses vœux : ce qu'on souhaite, ce n'est pas de posséder l'objet de ses vœux sans le connaître, c'est au contraire de le connaître à fond, de le voir présent en son âme et de pouvoir l'y contempler. En effet, c'est toujours en vue du bien qu'on agit : on veut l'avoir intérieurement, se l'approprier et trouver dans sa possession le résultat de son action ; or, comme on ne peut posséder le bien que par l'âme, l'action nous ramène encore ici à la contemplation. Puisque l'âme est une raison, ce qu'elle est capable de posséder ne saurait être qu'une raison silencieuse, d'autant plus silencieuse qu'elle est plus raison : car la raison parfaite ne cherche plus rien : elle se repose dans l'évidence de ce dont elle est remplie ; plus l'évidence est complète, plus la contemplation est calme, plus elle ramène l'âme à l'unité. En effet, dans l'acte de la connaissance (et nous parlons ici sérieusement), il y a identité

entre le sujet connaissant et l'objet connu. S'ils faisaient deux choses, ils seraient différents, étrangers l'un à l'autre, sans véritable liaison, comme les raisons [sont étrangères à l'âme] quand elles y sommeillent sans être y aperçues. La raison ne doit donc pas rester étrangère à l'âme qui apprend, mais lui être unie, lui devenir propre. Donc, quand l'âme s'est approprié une raison et s'est familiarisée avec elle, elle la tire en quelque sorte de son sein pour l'examiner. Elle remarque ainsi la chose qu'elle possédait [sans le savoir], s'en distingue en l'examinant, et, par la conception qu'elle s'en forme, la considère comme une chose étrangère à elle-même : car, quoique l'âme soit elle-même une raison et une espèce d'intelligence, cependant, quand elle considère une chose, elle la considère comme distincte d'elle-même, parce qu'elle ne possède pas la plénitude véritable et qu'elle est défectueuse à l'égard de son principe [qui est l'intelligence]. Elle considère d'ailleurs avec calme ce qu'elle tire d'elle même : car elle ne tire pas d'elle-même ce dont elle n'avait pas déjà quelque notion. Si d'ailleurs elle tire quelque chose de son sein, c'est qu'elle en avait une vue incomplète et qu'elle veut le connaître. Dans ses actes [tels que la sensation], elle adapte aux objets extérieurs les raisons qu'elle possède. D'un côté, comme elle possède [les intelligibles] mieux que la nature, elle est aussi plus calme et en même temps plus contemplative ; d'un autre côté, comme elle ne possède pas parfaitement [les intelligibles], elle désire plus que l'intelligence] avoir de l'objet qu'elle contemple cette connaissance et cette contemplation qu'on acquiert d'un objet en l'examinant. Après s'être écartée de sa partie supérieure et avoir parcouru [par la raison discursive] la série des différences, elle revient à elle-même, et se livre de nouveau à la contemplation par sa partie supérieure l'intelligence], dont elle s'était écartée [pour

considérer les différences] : car cette partie ne s'occupe pas des différences, parce qu'elle demeure en elle-même. Aussi l'esprit sage est-il identique avec la raison et possède-t-il en lui-même ce qu'il découvre aux autres. Il se contemple lui-même ; il est arrivé à l'unité non-seulement par rapport aux objets extérieurs, mais encore par rapport à lui-même ; il se repose dans cette unité et il trouve toutes choses en son propre sein.

VI. Ainsi tout dérive de la contemplation, tout est contemplation, les êtres véritables, et les êtres que ceux-ci engendrent en se livrant à la contemplation et qui sont eux-mêmes des objets de contemplation soit pour la sensation, soit pour la connaissance ou l'opinion. Les actions ont pour fin la connaissance ; le désir l'a également pour fin. La génération a pour principe la spéculation et aboutit à la production d'une forme, c'est-à-dire d'un objet de contemplation. En général, tous les êtres qui sont des images des principes générateurs produisent des formes et des objets de contemplation. Les substances engendrées, étant des imitations des êtres, montrent que les principes générateurs ont pour but, non la génération ni l'action, mais la production d'œuvres qui soient elles-mêmes contemplées. C'est à la contemplation qu'aspirent la pensée discursive, et, au-dessous d'elle, la sensation, qui toutes deux ont pour fin la connaissance. Enfin, au-dessous de la pensée discursive et de la sensation, il y a la nature qui, portant en elle-même un objet de contemplation, une raison [séminale], produit une autre raison [la forme visible]. Telles sont les vérités qui sont évidentes par elles-mêmes ou qu'on peut démontrer par le raisonnement. Il est clair d'ailleurs que, puisque les êtres intelligibles se livrent à la contemplation, tous les autres êtres doivent y aspirer : car le principe des êtres est aussi leur fin.

Quand les animaux engendrent, c'est que les raisons [séminales] agissent en eux. La génération est un acte de contemplation ; elle résulte du besoin de produire des formes multiples, des objets de contemplation, de remplir tout de raisons, de contempler sans cesse : engendrer, c'est produire une forme et faire pénétrer partout la contemplation. Les défauts qui se rencontrent dans les choses engendrées ou faites de main d'homme ne sont que des fautes de contemplation. Le mauvais artisan ressemble à celui qui produit de mauvaises formes. Les amants, enfin, doivent être comptés au nombre de ceux qui étudient les formes et qui, par conséquent, se livrent à la contemplation. En voici assez sur ce sujet.

VII. Puisque la contemplation s'élève par degrés, de la Nature à l'Âme, de l'Âme à l'Intelligence, que la pensée y devient de plus en plus intime, de plus en plus unie à celui qui pense, que dans l'âme parfaite les choses connues sont identiques au sujet qui connaît, parce qu'elles aspirent à l'Intelligence, évidemment dans l'Intelligence le sujet doit être identique à l'objet, non parce qu'il se l'est approprié, comme le fait l'âme parfaite, mais parce qu'il a la même essence, qu'être et penser y sont une seule et même chose. Dans l'Intelligence il n'y a plus d'un côté l'objet, d'un autre le sujet ; sinon, il faudrait un autre principe où n'existerait plus cette différence. Il faut donc qu'en elle ces deux choses, le sujet et l'objet, n'en fassent réellement qu'une seule ; c'est là une contemplation vivante, et non plus un objet de contemplation qui semble être dans une autre chose : car, être dans une autre chose qui vit, ce n'est pas vivre soi-même. Donc, pour vivre, l'objet de la contemplation et de la pensée doit être la Vie elle-même, et non la vie végétative, ni la vie sensitive, ni la vie psychique : car ce sont là des pensées différentes, l'une étant la pensée végétative,

l'autre, la pensée sensitive, l'autre la pensée psychique. Pourquoi sont-ce là des pensées (νοήσεις) ? c'est que ce sont des raisons.

Toute vie est une pensée qui, comme la vie elle-même, peut être plus ou moins vraie. La Pensée la plus vraie est aussi la Vie première, et la Vie première ne fait qu'un avec l'Intelligence première : ainsi, le premier degré de la vie est également le premier degré de la pensée, le second degré de la vie est le second degré de la pensée, et le dernier degré de la vie est aussi le dernier de la pensée. Donc toute vie de cette espèce est une pensée. Cependant les hommes peuvent assigner les différences des divers degrés de vie sans pouvoir indiquer également celles des différents degrés de pensée ; ils se contentent de dire que les uns impliquent l'intelligence et que les autres l'excluent, parce qu'ils ne cherchent pas à pénétrer l'essence de la vie. Remarquons du reste que la discussion nous ramène encore ici à cette proposition : Tous les êtres sont des contemplations. Si la vie la plus vraie est la vie de la pensée, si la vie la plus vraie et la vie de la pensée sont identiques, il en résulte que la pensée la plus vraie est une chose vivante. Cette contemplation est vie, l'objet de cette contemplation est être vivant et vie, et tous les deux ne font qu'un.

Comment, puisque tous les deux ne font qu'un, l'unité qu'ils forment est-elle devenue multiple ? C'est qu'elle ne contemple pas l'Un ou qu'elle ne le contemple pas en tant qu'il est l'Un ; sinon, elle ne serait pas l'Intelligence. Après avoir commencé par être une, elle a cessé de l'être ; elle est, sans le savoir, devenue multiple par l'effet des germes féconds qu'elle portait en elle ; elle s'est développée pour posséder toutes choses, quoiqu'il eût mieux valu pour elle ne pas le souhaiter. En effet, elle est ainsi devenue le second principe, comme un cercle, en se développant, devient

une figure et une surface où la circonférence, le centre, les rayons sont choses distinctes, occupent des points différents. Ce dont les choses procèdent (τὸ ἀφ' οὗ) est meilleur que ce à quoi elles aboutissent (εἰς ὅ). Ce qui est origine n'est pas tel que ce qui est origine et fin, et ce qui est origine et fin n'est pas tel que ce qui n'est qu'origine. En d'autres termes, l'Intelligence même n'est pas l'intelligence d'une seule chose, mais l'intelligence universelle ; étant universelle, elle est l'intelligence de toutes choses. Il faut donc, si l'Intelligence est l'intelligence universelles, est l'intelligence de toutes choses, que chacune de ses parties soit aussi universelle, possède aussi toutes choses ; sinon, il y aurait dans l'Intelligence une partie qui ne serait pas intelligence ; l'Intelligence se composerait de non-intelligences ; elle ressemblerait à un amas de choses qui ne formeraient une intelligence que par leur réunion. Ainsi, l'Intelligence est infinie : si quelque chose procède d'elle, il n'en résulte d'affaiblissement ni pour la chose qui procède d'elle, parce que ce qui procède d'elle est aussi toutes choses, ni pour l'Intelligence dont la chose procède, parce qu'elle n'est pas un amas de parties.

VIII. Telle est la nature de l'Intelligence. Elle n'occupe donc pas le premier rang. Il doit y avoir au-dessus d'elle un principe, que cette discussion a pour but de mettre en évidence. En effet, la pluralité est postérieure à l'unité : or l'Intelligence est un nombre ; le nombre a pour principe l'unité, et le nombre qui constitue l'Intelligence a pour principe l'Unité absolue. L'Intelligence est à la fois intelligence et intelligible ; elle est donc deux choses à la fois. Si elle est deux choses, cherchons ce qui est antérieur à cette dualité. Quel est ce principe ? l'intelligence seule ? mais à l'intelligence est toujours lié l'intelligible : si le principe que nous cherchons ne peut être lié à l'intelligible, il ne sera pas

non plus l'intelligence. S'il n'est pas l'intelligence, s'il échappe à la dualité, il doit lui être supérieur, par conséquent être au-dessus de l'intelligence. Sera-t-il l'intelligible seul ? mais nous avons déjà vu que l'intelligible est inséparable de l'intelligence. Si ce principe n'est ni l'intelligence, ni l'intelligible, que peut-il être ? Il est le principe dont dérivent l'intelligence et l'intelligible qui est lié à celle-ci.

Mais qu'est-il et comment devons-nous nous le représenter ? Il doit ou être intelligent ou n'être pas intelligent. S'il est intelligent, il sera aussi intelligence. S'il n'est pas intelligent, il s'ignorera lui-même et il semblera n'être rien de vénérable. Dire qu'il est le Bien même, qu'il est absolument simple, ce n'est pas encore énoncer une chose claire et évidente (quoiqu'elle soit vraie), puisque nous n'avons pas encore un objet sur lequel nous puissions attacher notre pensée quand nous en parlons. En outre, puisque c'est par l'intelligence et dans l'intelligence qu'a lieu la connaissance des autres objets chez tous les êtres qui peuvent connaître quelque chose d'intelligent, par quelle intuition (ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ) saisirons-nous ce principe qui est supérieur à l'intelligence ? Par ce qui lui ressemble en nous, répondrons-nous : car il y a en nous quelque chose de lui ; ou plutôt, il est dans toutes les choses qui participent de lui. Partout où vous approchez du Bien, ce qui peut en participer en vous en reçoit quelque chose. Supposez qu'une voix remplisse un désert et les oreilles des hommes qui peuvent s'y trouver : en quelque endroit que vous prêtiez l'oreille à cette voix, vous la saisirez tout entière en un sens, non tout entière en un autre sens. Comment saisirons-nous donc quelque chose en approchant notre intelligence du Bien ? Pour voir là-haut le principe qu'elle cherche, il faut que l'intelligence retourne pour ainsi dire en arrière, que, formant

une dualité, elle se dépasse elle-même en quelque sorte, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être l'intelligence de toutes les choses intelligibles. En effet, l'Intelligence est la vie première, l'acte de parcourir toutes choses, non [comme le fait l'Âme] par un mouvement qui s'accomplit actuellement (διεξόδῳ διεξούσῃ), mais par un mouvement qui est toujours accompli et passé (διεξόδῳ διεξελθούσῃ). Donc, si l'Intelligence est la vie, l'acte de parcourir toutes les choses, si elle possède toutes choses distinctement, sans confusion (sinon elle les posséderait d'une manière imparfaite et incomplète), elle doit nécessairement procéder d'un principe supérieur qui, au lieu d'être en mouvement, est le principe du Mouvement [par lequel l'Intelligence parcourt toutes choses], de la Vie, de l'Intelligence, enfin de toutes choses. Le principe de toutes choses ne saurait être toutes choses, il en est seulement l'origine. Il n'est lui-même ni toutes choses, ni une chose particulière, parce qu'il engendre tout ; il n'est pas non plus multitude, parce qu'il est le principe de la multitude. En effet, ce qui engendre est toujours plus simple que ce qui est engendré. Donc, si ce principe engendre l'Intelligence, il est nécessairement plus simple que l'Intelligence. Si l'on croit qu'il est un et tout, il sera toutes choses parce qu'il est toutes choses à la fois, ou qu'il est chaque chose particulière. S'il est toutes choses à la fois, il sera postérieur à toutes choses ; s'il est au contraire antérieur à toutes choses, il sera autre que toutes choses : car, si l'Un et toutes choses coexistaient, l'Un ne serait pas principe ; il faut cependant que l'Un soit principe, qu'il existe antérieurement à toutes choses, pour que toutes choses en dérivent. Si l'on dit que l'Un est chaque chose particulière, il sera par la même identique à chaque chose particulière ; il sera ensuite toutes choses à la fois,

sans qu'il soit possible de rien discerner. Ainsi l'Un n'est aucune des choses particulières, il est antérieur à toutes choses.

IX. Qu'est donc ce principe ? C'est la puissance de tout. S'il n'existait pas, rien ne serait, pas même l'Intelligence qui est la Vie première et universelle. En effet, ce qui est au-dessus de la vie est la cause de la vie. L'Acte de la vie, étant toutes choses, n'est pas le premier principe : il découle de ce principe comme d'une source.

On peut en effet se représenter le premier principe comme une source qui n'a point d'autre origine qu'elle même, qui se verse à flots dans une multitude de fleuves sans être épuisée par ce qu'elle leur donne, sans même s'écouler, parce que les fleuves qu'elle forme, avant de couler chacun de leur côté, confondent encore en elle leurs eaux, tout en sachant quel cours ils doivent suivre.

Qu'on s'imagine encore la vie qui circule dans un grand arbre, sans que son principe sorte de la racine, où il a son siége, pour aller se diviser entre les rameaux : en répandant partout une vie multiple, le principe demeure cependant en lui-même exempt de toute multiplicité et il en est seulement l'origine.

Il n'y a là rien d'étonnant. Pourquoi s'étonner en effet que le multiple sorte de Celui qui n'est pas multiple, que le multiple ne puisse exister sans qu'avant lui existe Celui qui n'est pas multiple ? Le principe ne se partage pas dans l'univers ; bien plus, s'il se partageait, l'univers serait anéanti : car il ne peut exister qu'autant que son principe demeure en lui-même, sans se confondre avec le reste.

Aussi y a-t-il partout retour à l'Un. [Il y a pour chaque chose une unité à laquelle on la ramène] : par conséquent, l'univers doit être ramené à l'unité qui lui est supérieure, et comme cette unité n'est pas absolument simple, elle doit être elle-même ramenée à une unité supérieure encore, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à l'Unité absolument simple, qui ne peut être ramenée à aucune autre. Donc, si vous considérez ce qui est un dans un arbre (c'est-à-dire son principe permanent), ce qui est un dans un animal, dans une âme, dans l'univers, vous aurez partout ce qu'il y a de plus puissant et de plus précieux. Si vous contemplez enfin l'Unité des choses qui existent véritablement, c'est-à-dire leur principe, leur source, leur puissance [productrice], pouvez-vous douter de sa réalité et croire que ce principe n'est rien ? Sans doute ce principe n'est aucune des choses dont il est le principe : il est tel qu'on ne saurait en affirmer rien, ni l'être, ni l'essence, ni la vie, parce qu'il est supérieur à tout cela. Si vous le saisissez, en faisant abstraction même de l'être, vous serez dans le ravissement ; en dirigeant vers lui votre regard, en l'atteignant et en vous reposant en lui, vous en aurez une intuition une et simple ; vous jugerez de sa grandeur par les choses qui sont après lui et par lui.

X. Voici encore une réflexion à faire. Puisque l'Intelligence est une intuition, une intuition en acte (ὄφις ὁρῶσα), elle est par cela même une puissance passée à l'acte. Il y aura donc en elle deux éléments qui joueront le rôle, l'un de matière (c'est-à-dire de matière intelligible), l'autre de forme, comme dans la vision [sensible] en acte (ἡ κατ' ἐνέργειαν ὅρασις) : car la vision en acte implique aussi dualité. Donc l'intuition, avant d'être en acte, était unité. Ainsi l'unité est devenue dualité, et la dualité est unité. La vision [sensible] reçoit de l'objet sensible sa plénitude et en

quelque sorte sa perfection. Pour l'intuition de l'Intelligence, le Bien est le principe qui lui donne sa plénitude. Si l'Intelligence était le Bien même, à quoi lui servirait son intuition ou son acte ? Les autres êtres en effet aspirent au Bien, et l'ont pour but de leur action ; mais le Bien même n'a besoin de rien ; il ne possède donc rien que lui-même. Quand on l'a nommé, il ne faut rien lui ajouter par la pensée : car, lui ajouter quelque chose, c'est supposer qu'il a besoin de ce qu'on lui attribue. Il ne faut donc pas lui attribuer même l'intelligence : ce serait introduire en lui une chose étrangère, faire de lui deux choses, l'Intelligence et le Bien. L'Intelligence a besoin du Bien, le Bien n'a pas besoin de l'Intelligence. En atteignant le Bien, l'Intelligence en prend la forme (car c'est du bien qu'elle tient sa forme) et elle devient parfaite, parce qu'elle en prend la nature. Il faut juger ce qu'est l'archétype d'après la trace qu'il laisse dans l'Intelligence, concevoir son vrai caractère d'après l'empreinte qu'il y fait. C'est par cette empreinte que l'Intelligence voit le Bien et le possède. Aussi aspire-t-elle au Bien ; et comme elle y aspire toujours, toujours elle l'atteint. Quant au Bien, il n'aspire à rien : car que désirerait-il ? Il n'atteint rien non plus, puisqu'il ne désire rien. Il n'est donc pas l'Intelligence, puisque celle-ci désire et aspire à la forme du Bien.

L'Intelligence est belle sans doute ; elle est la plus belle des choses, puisqu'elle est éclairée d'une pure lumière, qu'elle brille d'un pur éclat, qu'elle contient les êtres intelligibles, dont notre monde, malgré sa beauté, n'est qu'une ombre et qu'une image. Quant au monde intelligible, il est placé dans une région brillante de clarté, où il n'y a rien de ténébreux ni d'indéterminé, où il jouit en lui-même d'une vie bienheureuse. Son aspect ravit d'admiration, surtout si l'on sait y pénétrer et s'y unir. Mais, de même que la vue du ciel et de l'éclat des astres fait chercher et concevoir

leur auteur, de même la contemplation du monde intelligible et l'admiration qu'elle inspire conduisent à en chercher le père. On se dit alors : quel est celui qui a donné l'existence au monde intelligible ? où et comment a-t-il engendré l'Intellect si pur, ce fils si beau qui tient de son père toute sa plénitude ? Ce principe suprême n'est lui-même ni intellect, ni fils, il est supérieur à l'Intellect, qui est son fils. L'Intellect, son fils, est après lui, parce qu'il a besoin de recevoir de lui son intellection et la plénitude qui est sa nourriture ; il tient le premier rang après Celui qui n'a besoin de rien, pas même d'intellection. L'Intellect possède cependant la plénitude et la véritable intellection parce qu'il participe du Bien immédiatement. Ainsi, le Bien, étant au-dessus de la véritable plénitude et de l'intellection, ne les possède pas et n'en a pas besoin ; sinon, il ne serait pas le Bien.

III · Livre 9

I. II. III.

LIVRE NEUVIÈME.

CONSIDÉRATIONS DIVERSES SUR L'ÂME, L'INTELLIGENCE ET LE BIEN.

1.

I. « L'Intelligence, dit Platon, voit les idées comprises dans l'Animal qui est. » Il ajoute : « Le Démiurge conçut que cet animal produit devait comprendre des essences semblables et en pareil nombre » à celles que l'Intelligence voit dans l'Animal qui

est. Platon veut-il dire que les idées sont antérieures à l'Intelligence et qu'elles existent déjà quand l'Intelligence les pense ? Il faut chercher d'abord si l'Animal même est la même chose que l'Intelligence, ou bien s'il constitue une chose différente d'elle. Or, ce qui contemple est l'Intelligence ; l'Animal même doit donc être appelé, non l'Intelligence, mais plutôt l'Intelligible. En conclurons-nous que l'Intelligence a hors d'elle les choses qu'elle contemple ? Dans ce cas, elle ne possède que des images au lieu de posséder les réalités elles-mêmes, si nous admettons que les réalités existent là-haut : car, suivant Platon, la réalité véritable est là-haut dans l'Être dans lequel chaque chose existe en soi.

[Il n'est pas nécessaire d'admettre cette conséquence.] Sans doute l'Intelligence et l'Intelligible sont différents ; ils ne sont cependant pas séparés. Rien n'empêche qu'on ne dise que tous deux ne font qu'un, et qu'ils ne sont divisés que par la pensée ; car l'Être est un, mais il est en partie la chose pensée, en partie la chose pensante. Quand Platon dit que l'Intelligence voit les idées, il entend par la qu'elle contemple les idées, non dans un autre principe, mais en elle-même, parce qu'elle possède en elle-même l'Intelligible. L'Intelligible peut être aussi l'Intelligence, mais l'Intelligence à l'état de repos, d'unité, de calme, tandis que l'Intelligence, qui aperçoit cette Intelligence demeurée en elle-même, est l'acte qui en naît et qui la contemple. En contemplant l'Intelligible, l'Intelligence lui devient semblable, et elle en est l'Intelligence parce qu'elle le pense. En le pensant, elle est d'une manière l'Intelligence, et d'une autre manière l'Intelligible, parce qu'elle l'imite. C'est donc elle qui a conçu le dessein de produire dans l'univers les quatre genres d'animaux qu'elle voit là-haut. Ici cependant Platon semble présenter d'une manière mystérieuse le principe qui conçoit (τὸ διανοούμενον) comme différent des deux

autres principes, tandis que d'autres pensent que ces trois principes, l'Animal même, l'Intelligence et le Principe qui conçoit, ne font qu'une seule chose. Faut-il admettre qu'ici, comme ailleurs, les opinions sont partagées, et que chacun conçoit les trois principes à sa façon ?

Nous avons déjà fait connaître deux de ces principes [savoir, l'Intelligence et l'Intelligible, lequel est appelé ici l'Animal même]. Quel est le troisième ? C'est celui qui a résolu de produire, de former, de diviser les idées que l'Intelligence voit dans l'Animal. Est-il possible qu'en un sens l'Intelligence soit le principe qui divise, et qu'en un autre sens le principe qui divise ne soit pas l'Intelligence ? En tant que les choses divisées procèdent de l'Intelligence, l'Intelligence est le principe qui divise. En tant que l'Intelligence reste elle-même indivise, et que les choses qui

procèdent d'elle (c'est-à-dire les âmes) se trouvent divisées, l'Âme universelle est le principe de cette division en plusieurs âmes. C'est pour cette raison que Platon dit que la division est l'œuvre d'un troisième principe, qu'elle réside en un troisième principe qui a conçu ; or, concevoir n'est pas la fonction propre de l'Intellígence ; c'est celle de l'Âme qui a une action divisible dans une nature divisible.

2. Coment l'âme s'élève au monde intelligible.

II. La totalité d'une science se divise en propositions particulières, sans être cependant morcelée ni fragmentée : car chaque proposition contient en puissance toute la science, où le principe est identique à la fin. De même, il faut se mettre dans une disposition telle que chacune des facultés qu'on possède en soi devienne aussi une fin et un tout ; il faut enfin ramener toutes les

choses qu'on a en soi à ce qu'on a de meilleur dans sa nature [c'est-à-dire à l'intelligence]. Quand on y est parvenu, on habite là-haut : car, lorsqu'on possède l'intelligible, on le touche par ce qu'on a de meilleur en soi.

3. De la descente de l'âme dans le corps.

L'Âme universelle n'est venue en aucun lieu, ne s'est portée nulle part : car il n'y avait pas de lieu où elle pût se porter ; seulement, le corps qui était voisin de l'Âme a participé d'elle ; aussi, celle-ci n'est-elle pas dans un corps. Platon ne dit pas en effet que l'âme soit dans un corps ; il place au contraire le corps dans l'âme.

Quant aux âmes particulières, elles viennent de quelque part : car elles procèdent de l'Âme universelle ; elles ont aussi un lieu où elles peuvent soit descendre, soit passer d'un corps dans un autre ; elles peuvent également remonter de là au monde intelligible. L'Âme universelle, au contraire, habite toujours la région élevée où la retient sa nature ; et l'univers placé au-dessous d'elle participe d'elle comme participe du soleil l'objet qui en reçoit les rayons.

L'âme particulière est donc éclairée quand elle se tourne vers ce qui est supérieur : car alors elle rencontre l'Être ; au contraire, quand elle se tourne vers ce qui est inférieur, elle rencontre le non-être. C'est ce qu'elle fait quand elle se tourne vers elle-même : en voulant s'appartenir à elle-même, elle tombe en quelque sorte dans le vide, devient indéterminée et produit ce qui est au-dessous d'elle, c'est-à-dire une image d'elle-même qui est le non-être [le corps]. Or l'image de cette image [la matière] est indéterminée et tout à fait obscure : car elle est entièrement irrai-

sonnable, inintelligible et aussi éloignée que possible de l'Être même. L'âme occupe [entre l'intelligence et le corps] une région intermédiaire, qui est son domaine propre ; quand elle regarde la région inférieure, en y jetant un second coup d'œil, elle donne une forme à son image [au corps], et, charmée par cette image, elle y entre.

4. L'Un est partout par sa puissance.

III. Comment la multitude sort-elle de l'Un ? C'est que l'Un est partout : car il n'y a point de lieu où il ne soit pas ; il remplit donc tout. C'est par lui que la multitude existe, ou plutôt, c'est par lui que toutes choses existent. Si l'Un était seulement partout, il serait simplement toutes choses ; mais, comme en outre il n'est nulle part, toutes choses existent par lui, parce qu'il est partout, mais en même temps toutes choses sont distinctes de lui, parce qu'il n'est nulle part. Pourquoi donc l'Un est-il non-seulement partout, mais encore nulle part ? c'est que l'Un doit être au-dessus de toutes choses : il doit tout remplir, tout produire sans être tout ce qu'il produit.

5. L'âme recoit sa forme de l'intelligence.

L'âme est avec l'intelligence dans le même rapport que la vue avec l'objet visible ; mais elle est la vue indéterminée qui, avant de voir, est cependant disposée à voir, à penser ; ainsi elle est avec l'intelligence dans le rapport de la matière avec la forme.

6. En nous pensant nous-mêmes, nous pensons une nature intellectuelle.

Quand nous pensons, et que nous nous pensons nous-mêmes, nous voyons une nature pensante ; sinon, en croyant penser,

nous serions dupes d'une illusion. Par conséquent, si nous pensons et si nous nous pensons nous-mêmes, en nous pensant nous-mêmes nous pensons une nature intellectuelle. Cette pensée présuppose une pensée antérieure qui n'implique pas de mouvement. Or, comme ce sont l'essence et la vie qui sont les objets de la pensée, il doit y avoir, avant cette essence, une autre essence, et avant cette vie, une autre vie. Voilà ce que savent tous ceux qui sont des intelligences en acte. Si les intelligences sont des actes qui consistent à se penser soi-même, nous sommes nous-mêmes l'intelligible par le fond véritable de notre être, et la pensée que nous avons de nous-mêmes nous en donne l'image.

7. L'Un est supérieur au repos et au mouvement.

Le Premier [l'Un] est la puissance du mouvement et du repos ; aussi est-il supérieur à ces deux choses. Le second principe se rapporte au Premier par son mouvement et par son repos : il est l'Intelligence, parce que, différent du Premier, il dirige vers lui sa pensée, tandis que le Premier ne pense pas. Le principe pensant est double [parce qu'il comprend la chose pensante et la chose pensée] ; il se pense lui-même, et, par cela même, il est défectueux, parce que son bien consiste à penser, non à subsister (οὐκ ἐν τῇ ὑποστάσει).

8. De ce qui est en acte et de ce qui est en puissance.

De ce qui est en acte se rapproche ce qui passe de la puissance à l'acte et reste toujours le même tant qu'il subsiste ; c'est de cette manière que les corps tels que le feu peuvent posséder la perfection. Mais ce qui passe de la puissance à l'acte ne peut exister toujours, parce qu'il contient de la matière. Au contraire, ce qui

est en acte et qui est simple existe toujours. D'ailleurs ce qui est en acte peut être aussi en puissance sous un certain rapport.

9. LE BIEN EST SUPÉRIEUR À LA PENSÉE.

Les dieux qui occupent le rang le plus élevé ne sont cependant pas le Premier : car l'Intelligence [dont procèdent les dieux du rang le plus élevé, c'est-à-dire les intelligences parfaites] est tous les êtres intelligibles, et, par conséquent, renferme à la fois le Mouvement et le Repos. Rien de tel dans le Premier. Il ne se rapporte à nulle autre chose, tandis que les autres choses subsistent en lui dans leur repos, et dirigent vers lui leur mouvement. Le mouvement est une aspiration, et le Premier n'aspire à rien. À quoi en effet aspirerait-il ? Il ne se pense pas lui-même ; si l'on dit qu'il se pense, c'est en ce sens qu'il se possède. Mais, quand on dit qu'une chose pense, ce n'est pas parce qu'elle se possède, c'est parce qu'elle contemple le Premier ; c'est là le premier acte, la Pensée même, la Pensée première, à laquelle nulle autre ne doit être antérieure ; seulement, elle est inférieure au principe de qui elle tient l'existence et elle occupe le second rang après lui. La pensée n'est donc pas ce qu'il y a de plus saint ; par conséquent, toute pensée n'est pas sainte ; il n'y a de pensée sainte que celle du Bien, et celui-ci est supérieur à la pensée.

Mais le Bien n'aura-t-il pas conscience de lui-même ? — Quoi ? le Bien ne sera-t-il le Bien que s'il a conscience de lui-même ? S'il est le Bien, il est le Bien avant d'avoir conscience de lui-même. Si le Bien n'est le Bien que parce qu'il a conscience de lui-même, il n'était donc pas le Bien avant d'avoir eu conscience de lui-même ; mais, d'un autre côté, si le Bien n'est pas, il n'y a pas de conscience possible du Bien.

Le Premier [demandera-t-on encore] ne vit-il pas ? — On ne peut dire qu'il vit, puisqu'il donne lui-même la vie.

Ainsi le principe qui a conscience de lui-même, qui se pense lui-même [c'est-à-dire l'Intelligence], n'occupe que le second rang. En effet, si ce principe a conscience de lui-même, c'est pour s'unir à lui-même par cet acte de conscience ; mais s'il s'étudie, c'est qu'il s'ignore, c'est qu'il est défectueux par sa nature et qu'il ne devient parfait que par la pensée. Il ne faut donc pas attribuer au Premier la pensée : car, lui attribuer quelque chose, c'est supposer qu'il en est privé et qu'il en a besoin.

IV · Livre 1

LIVRE PREMIER.

DE L'ESSENCE DE L'ÂME.

C'est dans le monde intelligible que réside l'essence véritable. L'intelligence est ce qu'il y a de meilleur là-haut ; mais il s'y trouve aussi des âmes : car c'est de là qu'elles sont descendues ici-bas. Seulement, là-haut les âmes n'ont point de corps, tandis qu'ici-bas elles habitent dans des corps et y sont divisées. Là-haut, toutes les intelligences existent ensemble, sans séparation ni division ; toutes les âmes existent également ensemble dans ce monde qui est un, et il n'y a pas entre elles de distance locale. L'intelligence reste donc toujours inséparable et indivisible ; mais l'âme, inséparable tant qu'elle demeure là-haut, a cependant une nature divisible. Se diviser pour elle consiste à s'éloigner du monde intelligible et à s'unir aux corps ; on pourra donc dire avec

raison qu'elle devient divisible en passant dans les corps, puisqu'elle se sépare ainsi du monde intelligible et se divise en quelque manière. Comment donc est-elle aussi indivisible ? C'est qu'elle ne se sépare pas tout entière du monde intelligible, et qu'elle y demeure toujours par sa partie supérieure, dont la nature est d'être indivisible. Ainsi, dire que l'âme est composée de l'essence indivisible et de l'essence divisible dans les corps revient à dire que l'âme a une essence qui demeure en partie dans le monde intelligible et descend en partie dans le monde sensible, qui est suspendue au premier et s'étend jusqu'au second, comme le rayon va du centre à la circonférence. Quand l'âme est descendue ici-bas, c'est par sa partie supérieure qu'elle contemple le monde intelligible, comme c'est par elle qu'elle conserve la nature du tout [c'est-à-dire de l'Âme universelle]. Car ici-bas, elle est non seulement divisible, mais encore indivisible : sa partie divisible est divisée d'une manière en quelque sorte indivisible ; elle est en effet présente tout entière dans tout le corps d'une manière indivisible, et cependant l'on dit qu'elle se divise parce qu'elle se répand tout entière dans le corps tout entier.

IV · Livre 2

I. II.

LIVRE DEUXIÈME.

COMMENT L'ÂME TIENT LE MILIEU ENTRE L'ESSENCE INDIVISIBLE ET L'ESSENCE DIVISIBLE.

I. En recherchant quelle est l'essence de l'âme, nous avons montré qu'elle n'est pas un corps, ni, parmi les choses incorporelles, une harmonie ; nous avons aussi écarté la dénomination d'entéléchie, parce qu'elle n'exprime pas une idée vraie, comme l'étymologie même l'indique, et qu'elle ne montre pas ce qu'est l'âme ; enfin, nous avons dit que l'âme a une nature intelligible et est de condition divine ; nous avons ainsi, ce semble, déterminé clairement quelle est l'essence de l'âme. Cependant, il faut aller plus loin encore. Nous avons précédemment distingué la nature sensible de la nature intelligible et placé l'âme dans le monde intelligible. Maintenant, admettant que l'âme fait partie du monde intelligible, cherchons par une autre voie ce qui convient à sa nature.

D'abord, il y a des essences qui sont tout à fait divisibles et naturellement séparables : ce sont celles dont aucune n'est identique ni à une autre partie, ni au tout, dont chaque partie est nécessairement plus petite que le tout : telles sont les grandeurs sensibles, les masses corporelles, dont chacune occupe une place à part, sans pouvoir être à la fois la même en plusieurs lieux.

Il existe aussi une autre espèce d'essence, qui a une nature contraire aux précédentes [aux essences tout à fait divisibles], qui n'admet aucune division, qui n'est ni divisée, ni divisible. Celle-ci ne comporte aucune étendue, pas même par la pensée ; elle n'a pas besoin d'être en un lieu, elle n'est contenue dans aucun autre être, ni en partie ni en totalité ; mais elle plane, pour ainsi dire, à la fois sur tous les êtres, non qu'elle ait besoin d'être édifiée sur eux, mais parce qu'elle est indispensable à l'existence de tous ; essence toujours identique à elle-même, elle est le commun soutien de tout ce qui est au-dessous d'elle. C'est comme dans le

cercle, où le centre, demeurant immobile en lui-même, est néanmoins l'origine de tous les rayons qui en naissent et en tiennent l'être, et qui, participant ainsi tous de la nature du point, ont pour principe ce qui est indivisible et y restent attachés en s'avançant dans tous les sens.

Or, entre l'essence qui est tout à fait indivisible, qui occupe le premier rang parmi les êtres intelligibles, et l'essence qui est tout à fait divisible dans les choses sensibles, il y a, au-dessus du monde sensible, près de lui et en lui, une essence d'une autre nature, qui n'est point complètement divisible comme les corps, mais qui cependant devient divisible dans les corps. Par suite, quand les corps sont partagés, la forme qui est en eux se divise aussi, mais de telle sorte qu'elle soit tout entière dans chaque partie. Cette essence identique, en devenant ainsi multiple, a des parties complètement séparées les unes des autres : car elle est alors une forme divisible comme les couleurs, comme toutes les qualités, comme toute forme qui peut être tout entière à la fois en plusieurs choses complètement éloignées et étrangères les unes aux autres par les affections qu'elles subissent. Il faut donc admettre que cette forme [qui réside dans les corps] est aussi divisible.

Ainsi, l'essence absolument indivisible n'existe pas seule ; il y a une autre essence placée immédiatement au-dessous d'elle et dérivée d'elle. D'un côté, cette essence inférieure participe de l'indivisibilité de son principe ; de l'autre, elle en descend vers une autre nature par sa procession (προόδῳ) ; par là elle occupe une position intermédiaire entre l'essence indivisible et première [l'intelligence], et l'essence divisible qui est dans les corps. Elle n'est pas d'ailleurs dans les mêmes conditions d'existence que la

couleur et les autres qualités : car, bien que celles-ci soient les mêmes dans toutes les masses corporelles, cependant la qualité qui est dans un corps est complètement séparée de celle qui est dans un autre, comme les masses corporelles sont elles-mêmes séparées l'une de l'autre. Quoique la grandeur de ces corps soit une [par son essence], cependant ce qu'il y a ainsi d'identique dans chaque partie n'a pas cette communauté d'affection qui constitue la sympathie, parce qu'à l'identité se joint la différence ; c'est que cette identité n'est qu'une simple modification des corps et non une essence. Tout au contraire, la nature qui approche de l'essence absolument indivisible est une véritable essence. [Telle est l'âme.] Elle s'unit aux corps, il est vrai, et par suite se divise avec eux ; mais cela ne lui arrive que lorsqu'elle se communique aux corps ; d'un autre côté, lorsqu'elle s'unit aux corps, même au plus grand et au plus étendu de tous, elle ne cesse pas d'être une, bien qu'elle se donne à lui tout entier.

L'unité de cette essence ne ressemble en rien à celle du corps : car l'unité du corps consiste dans la continuité des parties, dont chacune est différente des autres et occupe un lieu différent. L'unité de l'âme ne ressemble pas davantage à l'unité des qualités. Ainsi, cette essence à la fois divisible et indivisible, que nous appelons âme, n'est pas une comme le continu [qui a ses parties les unes hors des autres] : elle est divisible, parce qu'elle anime toutes les parties du corps dans lequel elle se trouve ; et elle est indivisible, parce qu'elle est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Quand on considère ainsi la nature de l'âme, on voit sa grandeur et sa puissance, on comprend combien sont admirables et divines une telle essence et les essences supérieures. Sans avoir d'étendue, l'âme est présente dans toute étendue ; elle est dans un lieu, et elle n'est cependant pas dans ce

lieu ; elle est à la fois divisée et indivise ; ou plutôt, elle n'est jamais divisée réellement, elle ne se divise jamais : car elle demeure tout entière en elle-même. Si elle semble se diviser, ce n'est que par rapport aux corps, qui, en vertu de leur propre divisibilité, ne peuvent la recevoir d'une manière indivisible. Ainsi la division est le fait du corps et non le caractère propre de l'âme.

II. Telle devait être la nature de l'âme : elle ne pouvait être ni purement indivisible, ni purement divisible, mais elle devait être nécessairement indivisible et divisible, comme on vient de l'exposer. C'est ce que prouvent encore les considérations suivantes :

Si l'âme, comme le corps, avait plusieurs parties différentes les unes des autres, on ne verrait pas, quand une des parties sent, une autre partie éprouver la même sensation ; mais chaque partie de l'âme, celle qui est dans le doigt par exemple, éprouverait les affections qui lui sont propres, en restant étrangère à tout le reste et demeurant en elle-même ; en un mot, il y aurait dans chacun de nous plusieurs âmes qui administreraient. De même, dans cet univers, il y aurait non une seule âme [l'Âme universelle], mais un nombre infini d'âmes séparées les unes des autres.

Recourra-t-on à la continuité des parties (συνεχεία) pour expliquer la sympathie qui unit les organes les uns avec les autres ? Cette hypothèse est vaine, à moins que la continuité n'aboutisse à l'unité. Car on ne peut admettre, avec certains philosophes qui se trompent eux-mêmes, que les sensations arrivent au principe dirigeant (τὸ ἡγεμονοῦν) par transmission de proche en proche (διαδόσει). D'abord, c'est chose inconsidérée que d'avancer qu'il y a dans l'âme une partie dirigeante. Comment, en effet, diviser l'âme et y distinguer telle partie et telle autre ? Quant à la partie

dirigeante, par quelle supériorité, soit de quantité, soit de qualité, la distinguer dans une masse une et continue ? D'ailleurs, dans cette hypothèse, qui sentira ? Sera-ce la partie dirigeante seule, ou bien les autres parties avec elle ? Si c'est elle seule, elle ne sentira qu'autant que l'impression reçue lui aura été transmise à elle-même, dans le lieu où elle réside ; mais si l'impression vient à tomber sur quelque autre partie de l'âme, incapable de sentir, cette partie ne pourra transmettre cette impression à la partie dirigeante, et il n'y aura pas du tout de sensation. En admettant que l'impression parvienne à la partie dirigeante elle-même, elle sera reçue ou par une de ses parties, et, cette partie ayant une fois perçu la sensation, les autres n'auront plus à la percevoir (car ce serait inutile) ; ou par plusieurs parties à la fois, et alors il y aura des sensations multiples ou même en nombre infini, et toutes différeront les unes des autres. L'une, en effet, dira : c'est moi qui la première ai reçu l'impression ; l'autre : j'ai senti l'impression reçue par une autre ; chacune, excepté la première, ignorera où l'impression s'est produite ; ou bien encore, chaque partie de l'âme se trompera, croyant que l'impression s'est produite où elle réside elle-même. Enfin, si toute partie de l'âme peut sentir aussi bien que la partie dirigeante, pourquoi dire qu'il y a une partie dirigeante ? Quel besoin de faire parvenir la sensation jusqu'à elle ? Comment enfin connaîtrait-elle comme un ce qui est le résultat de sensations multiples, de celles par exemple qui viennent des oreilles ou des yeux ?

D'un autre côté, si l'âme était absolument une, essentiellement indivisible et une en elle-même, si elle avait une nature incompatible avec la multiplicité et la division, elle ne pourrait en pénétrant le corps l'animer tout entier : se plaçant comme au centre, elle laisserait sans vie toute la masse de l'animal. Il est

donc nécessaire que l'âme soit à la fois une et multiple, divisée et indivise, et il ne faut pas nier, comme chose impossible, que l'âme, bien qu'une et identique, soit en plusieurs points du corps à la fois. Si l'on refuse d'admettre cette vérité, on anéantira par cela même cette nature qui contient et administre l'univers, qui embrasse tout en même temps et dirige tout avec sagesse, nature à la fois multiple, parce que les êtres sont multiples, et une, parce que le principe qui contient tout doit être un : c'est par son unité multiple qu'elle communique la vie à toutes les parties de l'univers ; c'est par son unité indivisible qu'elle dirige tout avec sagesse. Dans les choses mêmes qui n'ont pas de sagesse, l'unité qui y joue le rôle de principe dirigeant imite l'unité de l'Âme universelle. C'est là ce que Platon a voulu indiquer allégoriquement par ces paroles divines : « De l'essence indivisible et toujours la même, et de l'essence qui devient divisible dans les corps, Dieu forma par leur mélange une troisième espèce d'essence. »

L'Âme [universelle] est donc à la fois une et multiple [comme nous venons de le dire] ; les formes des corps sont multiples et unes ; les corps ne sont que multiples ; enfin le principe suprême [l'Un] est seulement un.

IV · Livre 3

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. XXII. XXIII. XXIV. XXV. XXVI. XXVII. XXVIII. XXIX. XXX. XXXI. XXXII.

LIVRE TROISIÈME.

QUESTIONS SUR L'ÂME.

PREMIÈRE PARTIE.

I. Nous nous proposons de déterminer ici quelles sont, parmi les questions qu'on élève sur l'âme, celles qu'on peut résoudre avec certitude, et celles sur lesquelles il faut s'en tenir au doute, en regardant ce doute même comme la récompense de ses recherches. Voilà, nous le croyons, un sujet intéressant d'étude. Qu'y a-t-il en effet qui mérite mieux d'être examiné et traité avec soin que ce qui concerne l'âme ? L'étude de l'âme a, entre autres avantages, celui de nous faire connaître deux espèces de choses, celles dont elle est le principe et celles dont elle procède elle-même. C'est en nous livrant à cet examen que nous obéirons au précepte divin qui nous prescrit de nous connaître nous-mêmes. Enfin, avant de chercher à découvrir et à comprendre le reste, il est juste que nous nous appliquions d'abord à connaître quelle est la nature du principe qui fait ces recherches ; et, puisque nous aspirons à ce qui est aimable, il convient que nous commencions par contempler le plus beau des spectacles [celui de notre nature intellectuelle] : car, s'il y a dualité dans l'Intelligence universelle, à plus forte raison doit-il y avoir dualité dans les intelligences particulières. Nous avons aussi à examiner en quel sens on peut dire que les âmes sont les temples des dieux (ὑποδοχαὶ τῶν θεῶν) ; mais nous ne pourrons traiter cette question qu'après avoir déterminé comment l'âme descend dans le corps.

Maintenant, venons à ceux qui prétendent que nos âmes elles-mêmes sont des émanations de l'Âme universelle (ἐκ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι).

Ils soutiendront peut-être que, pour démontrer que nos âmes ne sont pas des parcelles de l'Âme universelle, il ne suffit pas de faire voir que nos âmes vont aussi loin [dans leur procession] que l'Âme universelle, ni qu'elles lui ressemblent par leurs facultés intellectuelles, en supposant toutefois qu'ils admettent cette ressemblance : car ils diront que les parties sont conformes au tout qu'elles composent. Ils invoqueront l'autorité de Platon et soutiendront qu'il professe cette opinion dans le passage où il affirme en ces termes que l'univers est animé : « Comme notre corps est une partie de l'univers, notre âme est une partie de l'Âme de l'univers. » Platon, ajouteront-ils, dit et montre clairement que nous suivons le mouvement circulaire du ciel, que nous en recevons nos mœurs et notre condition, qu'ayant été engendrés dans l'univers, nous devons tenir notre âme de l'univers qui nous renferme, et que, puisque chaque partie de nous participe de notre âme, nous devons nous-mêmes participer de l'Âme de l'univers, dont nous sommes des parties de la même manière que nos membres sont des parties de nous-mêmes. Enfin, ils citeront encore ces mots : « L'Âme universelle prend soin de tout ce qui est inanimé. » Cette phrase paraît signifier qu'il n'y a point d'âme en dehors de l'Âme universelle : car c'est elle qui prend soin de tout ce qui est inanimé.

II. Voici ce qu'il faut répondre à de pareilles assertions. D'abord, en posant que les âmes sont conformes (ὁμοειδῆ), parce qu'elles atteignent les mêmes choses, et en les rapportant à un seul et même genre, on nie implicitement qu'elles soient des parties [de l'Âme universelle]. On aurait plus de raison de dire que l'Âme universelle est une et identique, et que chaque âme est universelle [c'est-à-dire est conforme à l'Âme universelle, parce qu'elle en possède toutes les puissances]. Or, si l'on admet que

l'Âme universelle est une, on la ramène à être autre chose [que les âmes particulières], c'est-à-dire à être un principe qui, n'appartenant en propre ni à celui-ci ni à celui-là, ni à aucun individu, ni au monde, ni à quoi que ce soit, fait lui-même tout ce que fait le monde ainsi que tout être vivant. Il convient en effet que l'Âme universelle n'appartienne pas à tel ou tel être, puisqu'elle est une essence ; qu'au contraire il y ait une Âme qui n'appartienne en propre absolument à aucun être, et que les âmes particulières appartiennent seules à des êtres particuliers.

Mais il faut expliquer plus clairement dans quel sens on prend ici le mot parties.

D'abord, il ne peut s'agir de parties d'un corps, qu'il soit homogène ou hétérogène ; et nous ne ferons qu'une observation sur ce point, c'est que, pour les corps homogènes, quand on parle de parties, on n'envisage que la masse et non la forme (εἶδος). Prenons pour exemple la blancheur. La blancheur d'une partie de lait n'est pas une partie de la blancheur de tout le lait existant ; c'est la blancheur d'une partie et non une partie de la blancheur : car, prise en général, la blancheur n'a ni grandeur ni quantité. C'est avec ces restrictions seulement qu'on peut dire qu'il y a des parties dans les formes propres aux choses corporelles.

Ensuite, lorsqu'il s'agit de choses incorporelles, le mot partie s'entend en plusieurs sens : ainsi l'on dit, en parlant de nombres, que deux est une partie de dix (il ne s'agit ici que de nombres abstraits) ; on dit aussi qu'une certaine étendue est une partie de cercle, ou de ligne ; on dit enfin qu'une notion est une partie de la science.

Pour les nombres et les figures géométriques, comme pour les corps, il est évident que le tout est nécessairement diminué par sa division en parties, et que chaque partie est plus petite que le tout. Ayant pour essence d'être des quantités déterminées, mais non la quantité en soi, ces choses doivent être susceptibles d'augmentation et de diminution. Ce n'est certes pas dans ce sens que l'on peut entendre parties en parlant de l'Âme. Car l'Âme n'est pas une quantité comme une dizaine, qui forme un tout divisible en unités ; autrement, il s'ensuivrait une foule d'absurdités, puisqu'une dizaine n'est pas une unité véritable : il faudrait alors ou que chacune des unités fût âme, ou que l'Âme même résultat d'une somme d'unités inanimées.

D'ailleurs, ceux que nous combattons ont accordé que toute partie de l'Âme universelle est conforme au tout [§ 1] ; or, dans les quantités continues, il n'est nullement nécessaire que la partie soit semblable au tout : ainsi, dans le cercle et le quadrilatère [les parties ne sont pas des cercles ou des quadrilatères] ; toutes les parties de l'objet divisé (sur lequel on prend une partie) ne sont même pas semblables entre elles, mais varient de mille manières, comme les divers triangles dont se composerait un seul triangle. Ceux que nous combattons admettent encore que l'Âme universelle est composée de parties conformes au tout. Or, dans une ligne, une partie peut bien aussi être une ligne, et alors elle diffère du tout en grandeur. Mais quand il s'agit de l'âme, si la différence de la partie au tout consistait dans une différence de grandeur, l'Âme serait une grandeur et un corps : car ce serait alors en tant qu'Âme qu'elle se différencierait par sa quantité ; mais comment cela se pourrait-il puisqu'on suppose toutes les âmes semblables et universelles ? Il est évident que l'Âme ne peut davantage se diviser comme les grandeurs, et nos adversaires eux-

mêmes n'admettraient pas que l'Âme universelle se divise ainsi en parties : car ce serait détruire l'Âme universelle et la réduire à n'être plus qu'un vain nom (si l'on peut dire toutefois que, dans ce système, il y avait auparavant une Âme universelle ; ce serait faire d'elle un tout semblable à du vin qu'on distribue dans plusieurs amphores, en disant que la partie de vin contenue dans chacune d'elles est une portion du tout.

Le mot parties doit-il donc être entendu [relativement à l'Âme] dans le sens où l'on dit qu'une proposition est une partie de la science totale ? Dans ce cas, la science totale n'en reste pas moins la même [quand elle est divisée], et sa division n'est que la production et l'acte (οἷον προφπρᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου οὔσης) de chacune des choses qu'elle comprend : ici, chaque proposition contient en puissance la science totale, et la science totale [malgré sa division] reste entière. — Si tel est le rapport de l'Âme universelle avec les autres âmes, l'Âme universelle, dont les parties sont telles, n'appartiendra à aucun être particulier, mais existera en elle-même. Elle ne sera donc plus l'Âme du monde. Cette dernière elle-même prendra rang au nombre des âmes regardées comme des parties. Toutes les âmes étant conformes entre elles seront au même titre parties de l'Âme qui est une et identique. Alors pourquoi telle âme est-elle l'Âme du monde, et telle autre l'âme d'une des parties du monde ? [On ne l'explique pas.]

III. Les âmes particulières sont-elles enfin des parties de l'Âme universelle comme, dans un animal, l'âme qui fait vivre le doigt est une partie de l'âme totale répandue dans l'animal entier ? Cette hypothèse conduit à admettre ou qu'il n'y a aucune âme en dehors du corps, ou que l'Âme universelle existe tout en-

tière, non dans un corps, mais en dehors du corps du monde. C'est ce qu'il faut examiner. Pour cela, procédons en nous servant d'une comparaison.

Si l'Âme universelle se communique à tous les animaux particuliers, et si c'est en ce sens que chaque âme est une partie de l'Âme universelle (car, une fois divisée, l'Âme universelle ne saurait se communiquer à chaque partie), il faut que l'Âme universelle soit partout tout entière, qu'elle soit une et la même à la fois dans les divers êtres. Or, cette hypothèse ne permet plus de distinguer d'un côté l'Âme universelle, de l'autre les parties de cette âme, d'autant plus que ces parties ont la même puissance [que l'Âme universelle] : car, même pour les organes qui ont des fonctions diverses, comme les yeux et les oreilles, on n'admettra pas qu'il y ait une partie de l'âme dans les yeux, une autre dans les oreilles (une telle division ne convient qu'à des choses qui n'ont rien de commun avec l'âme) ; mais on dira que c'est bien la même partie de l'âme qui anime ces deux organes, en exerçant dans chacun d'eux une faculté différente. En effet, toutes les puissances de l'âme sont présentes dans ces deux sens [la vue, l'ouïe], et la différence de leurs perceptions a pour cause unique la différence des organes. Toutes les perceptions cependant appartiennent à des formes [aux facultés de l'âme] et se ramènent à une forme [à l'âme] qui peut devenir toutes choses. C'est ce qui est démontré encore par la nécessité, pour les impressions, de venir toutes aboutir à un centre unique. Sans doute les organes au moyen desquels nous percevons ne peuvent nous faire percevoir toutes choses, et par conséquent les impressions diffèrent avec les organes ; néanmoins, le jugement de ces impressions appartient à un seul et même principe, qui ressemble à un juge attentif aux paroles et aux actes soumis à son appréciation. Mais on a dit

plus haut que c'est un seul et même principe qui produit les actes appartenant à des fonctions différentes [comme le sont la vue et l'ouïe]. Si ces fonctions sont comme les sens, il n'est pas possible que chacune d'elles pense ; l'Âme universelle en est seule capable. Si la pensée est une fonction propre, indépendante, chaque intelligence subsiste par elle-même. Enfin, quand l'âme est raisonnable, et qu'elle l'est de manière à être appelée raisonnable tout entière, ce qu'on nomme partie est conforme au tout, par conséquent n'est pas une portion du tout.

IV. Si c'est ainsi que l'Âme universelle est une, que faudra-t-il répondre quand on demandera quelles conséquences en dérivent, quand d'abord on exprimera le doute que l'Âme universelle puisse à la fois être une et être dans tous les êtres, quand ensuite on demandera comment il se fait que telle âme soit dans un corps et que telle autre n'y soit pas ? Il semblerait être plus conséquent d'admettre que toute âme est toujours dans un corps, surtout l'Âme universelle. Car on ne dit pas que cette Âme abandonne son corps comme la nôtre, et, bien que quelques-uns avancent qu'elle-même quittera un jour son corps, on ne prétend pas qu'elle doive être jamais en dehors de tout corps. En admettant même qu'elle doive un jour être séparée de tout corps, comment se fait-il qu'une âme puisse ainsi se séparer, et qu'une autre ne le puisse pas, puisqu'elles ont au fond la même nature ? On ne saurait élever une pareille question pour l'Intelligence : les parties entre lesquelles elle se divise ne sont distinguées les unes des autres que par leur différence individuelle, et elles existent toutes ensemble éternellement (car l'Intelligence n'est pas divisible). Tout au contraire, l'Âme universelle étant, comme on le dit, divisible dans les corps, il est fort difficile de comprendre comment toutes les âmes procèdent de l'Essence qui est une.

Voici ce qu'on peut répondre à cette question :

L'Essence qui est une [savoir l'Intelligence] subsiste en elle-même sans descendre dans les corps ; de l'Essence qui est une procèdent l'Âme universelle et les autres âmes, qui existent toutes ensemble jusqu'à un certain point et ne forment qu'une seule Âme en tant qu'elles n'appartiennent à aucun être particulier [contenu dans le monde sensible]. Mais, si par leurs extrémités supérieures elles se rattachent à l'unité, si elles coïncident en son sein, elles divergent ensuite [par leurs actes], comme la lumière se divise sur la terre entre les diverses habitations des hommes et néanmoins reste une et indivise. Dans ce cas, l'Âme universelle est toujours élevée au-dessus des autres parce qu'elle n'est point capable de descendre, de déchoir, d'incliner vers le monde sensible ; les nôtres, au contraire, descendent ici-bas, parce qu'une place déterminée leur est assignée dans ce monde et qu'elles sont obligées de s'occuper d'un corps qui exige une attention soutenue. L'Âme universelle ressemble par sa partie inférieure au principe vital qui anime une grande plante et qui y administre tout paisiblement et sans bruit ; nos âmes sont semblables par leur partie inférieure à ces animalcules auxquels donnent naissance les parties de la plante qui se putréfient. C'est là l'image du corps vivant de l'univers. Quant à la partie supérieure de notre âme qui est conforme à la partie supérieure de l'Âme universelle, elle peut être comparée à un agriculteur qui, ayant remarqué les vers dont la plante est rongée, s'appliquerait à les détruire et s'occuperait de la plante avec sollicitude. C'est comme si l'on disait que l'homme bien portant et entouré d'hommes bien portants est tout entier aux choses qu'il a à faire ou à étudier : que malade, au contraire, il est tout entier à son corps et en devient dépendant.

V. Mais [demandera-t-on], comment l'Âme universelle peut-elle être à la fois ton âme, l'âme de celui-ci, l'âme de celui-là ? Sera-t-elle l'âme de celui-ci par sa partie inférieure, l'âme de celui-là par sa partie supérieure ?

Professer une pareille doctrine, ce serait admettre que l'âme de Socrate vivrait tant qu'elle serait dans un corps, tandis qu'elle serait anéantie [en allant se perdre dans le sein de l'Âme universelle] au moment même où [par suite de sa séparation d'avec le corps] elle se trouverait dans ce qu'il y a de meilleur [dans le monde intelligible]. Non : nul des êtres véritables ne périt. Les intelligences elles-mêmes ne se perdent pas là-haut [dans l'Intelligence divine] parce qu'elles n'y sont pas divisées à la manière des corps, et qu'elles y subsistent chacune avec leur caractère propre, joignant à leur différence cette identité qui constitue l'être. Étant placées au-dessous des intelligences particulières auxquelles elles sont suspendues, les âmes particulières sont les raisons [nées] des intelligences, sont des intelligences plus développées ; de peu multiples, elles deviennent très-multiples, tout en restant unies aux essences peu multiples ; comme elles tendent à introduire la séparation dans ces essences moins divisibles [les intelligences], et qu'elles ne peuvent cependant arriver aux dernières limites de la division, elles conservent à la fois leur identité et leur différence : chacune demeure une, et toutes ensemble forment une unité.

Nous avons ainsi établi déjà le point important de la discussion, savoir que toutes les âmes procèdent d'une seule Âme, que d'une elles deviennent multiples, comme cela a lieu pour les intelligences, divisées de la même façon et en même temps indivises. L'Âme qui demeure dans le monde intelligible est la Raison

une et indivisible [née] de l'Intelligence, et de cette Âme procèdent les raisons particulières et immatérielles, de la même manière que là-haut [les intelligences particulières procèdent de l'Intelligence une et absolue].

VI. Si l'Âme universelle et les âmes particulières sont conformes, comment se fait-il que la première ait créé le monde et que les autres ne l'aient point créé, puisqu'elles contiennent aussi chacune toutes choses en elle-même, et que nous avons déjà montré que la puissance productrice peut exister à la fois en plusieurs êtres ? Expliquons-en la raison maintenant. Nous pourrons ainsi examiner et découvrir comment la même essence peut agir, ou pâtir, ou agir et pâtir, d'une manière différente en différents êtres.

Comment donc et pourquoi l'Âme universelle a-t-elle fait l'univers, tandis que les âmes particulières en administrent seulement chacune une partie ? Cela n'est pas plus étonnant que de voir des hommes qui possèdent la même science commander les uns à un plus grand nombre, les autres à un moindre. Mais pourquoi en est-il ainsi, dira-t-on ? C'est, pourra-t-on répondre, qu'il existe une grande différence entre les âmes : elle consiste en ce que les unes, au lieu de se séparer de l'Âme universelle, sont restées dans le monde intelligible et ont contenu le corps [de l'univers], tandis que les autres, lorsque le corps [de l'univers] existait déjà et que l'Âme, leur sœur, le gouvernait, ont pris les lots qui leur sont échus par le sort, comme si celle-ci leur avait préparé des demeures destinées à les recevoir. En outre, l'Âme universelle contemple l'Intelligence universelle, et les âmes particulières contemplent plutôt les intelligences particulières. Ces âmes eussent peut-être été capables aussi de faire l'univers ; mais cela

ne leur est plus possible maintenant que l'Âme universelle l'a déjà fait et les a devancées. On aurait lieu d'ailleurs de faire la même question si toute autre âme eût fait l'univers la première. Peut-être est-il préférable d'admettre que, si l'Âme universelle a créé l'univers, c'est parce qu'elle est plus étroitement attachée aux choses intelligibles : car les âmes qui inclinent vers elles ont plus de puissance ; en se maintenant dans cette région tranquille, elles agissent avec plus de facilité ; or, c'est le signe d'une plus grande puissance d'agir sans pâtir. Ainsi, la puissance suspendue au monde intelligible demeure en elle-même, et, en demeurant en elle-même, elle produit. Les autres âmes, descendant vers les corps, s'éloignent du monde intelligible et tombent dans l'abîme [de la matière]. Peut-être aussi l'élément multiple qui est en elles, se trouvant porté vers les régions inférieures, y a entraîné les conceptions de ces âmes et les a fait descendre ici-bas. En effet, la distinction du second et du troisième rang pour les âmes doit s'entendre en ce sens que les unes sont plus près, les autres plus loin du monde intelligible. De même, parmi nous, toutes les âmes ne sont pas également disposées à l'égard de ce monde : les unes parviennent à s'y unir ; d'autres s'en rapprochent par leurs aspirations ; d'autres enfin y réussissent moins, parce qu'elles ne se servent pas des mêmes facultés et que les unes emploient la première, les autres la seconde, celles-là la troisième, quoiqu'elles possèdent également toutes ces puissances.

VII. Voilà ce que nous croyons vrai sur ce sujet. Quant au passage du Philèbe [cité § 1], il pourrait faire croire que toutes les âmes sont des parties de l'Âme universelle. Ce n'en est point là cependant le sens véritable, comme quelques-uns le croient ; il signifie seulement ce que Platon voulait établir en cet endroit, savoir que le ciel est animé. Platon le prouve en disant qu'il serait

absurde de soutenir que le ciel n'a pas d'âme, quand notre corps, qui n'est qu'une partie du corps de l'univers, a cependant une âme ; or, comment la partie serait-elle animée sans que le tout le fût aussi ? C'est dans le Timée surtout que Platon explique clairement sa pensée. Après avoir exposé la naissance de l'Âme universelle, il fait naître postérieurement les autres âmes du mélange opéré dans le même vase d'où a été tirée l'Âme universelle ; il admet qu'elles sont conformes à l'Âme universelle, et il fait consister leur différence en ce qu'elles occupent le second ou le troisième rang. C'est ce que confirme encore ce passage de Phèdre : « L'Âme universelle prend soin de ce qui est inanimé. » Quelle puissance en effet administre, façonne, ordonne, produit le corps, si ce n'est l'âme ? Qu'on ne dise pas qu'une âme a ce pouvoir et qu'une autre ne l'a pas. « L'âme parfaite, ajoute Platon, l'Âme de l'univers, planant dans la région éthérée, agit sur le monde sans y entrer, étant portée au-dessus de lui comme dans un char ; les autres âmes qui sont parfaites partagent avec elle l'administration du monde. » Quand Platon parle de l'âme qui a perdu ses ailes (πτεροῤῥυήσασα), il distingue évidemment les âmes particulières de l'Âme universelle. S'il dit encore que les âmes suivent le mouvement circulaire de l'univers, qu'elles en tiennent leur caractère, qu'elles en subissent l'influence, on ne peut en conclure que nos âmes soient des parties de l'Âme universelle. En effet, elles peuvent fort bien subir l'influence exercée par la nature des lieux, des eaux et de l'air sur les villes qu'elles habitent et sur le tempérament des corps auxquels elles sont unies. Nous avons reconnu qu'étant contenus dans l'univers, nous possédons quelque chose de la vie propre à l'Âme universelle, et que nous subissons l'influence du mouvement circulaire du ciel ; mais nous avons aussi établi qu'il y a en nous une autre

âme, qui est capable de résister à ces influences et qui manifeste son caractère différent précisément par la résistance qu'elle leur oppose. Quant à cette objection que nous sommes engendrés dans l'univers, nous répondrons que l'enfant est de même engendré dans le sein de sa mère, et que cependant l'âme qui entre dans son corps est distincte de celle de sa mère.

VIII. Telle est la solution que nous avons à proposer. On ne saurait nous objecter la sympathie qui existe entre les âmes. Cette sympathie s'explique par ce fait que toutes les âmes dérivent du même principe dont dérive aussi l'Âme universelle. Nous avons déjà montré qu'il y a une Âme [l'Âme universelle] et plusieurs âmes [les âmes particulières] ; nous avons également déterminé la différence qu'il y a entre les parties et le tout. Enfin nous avons aussi parlé de la différence qui existe entre les âmes. Maintenant, revenons brièvement sur ce dernier point.

Cette différence des âmes a pour causes principales, outre la constitution des corps qu'elles animent, les mœurs, les opérations, les pensées et la conduite de ces âmes dans les existences antérieures. C'est en effet des existences antérieures que Platon fait dépendre pour les âmes le choix de leur condition. Si l'on considère enfin la nature des âmes en général, on trouve que Platon en assigne les différences en disant qu'il est des âmes qui occupent le second ou le troisième rang. Or, nous avons dit que toutes les âmes sont toutes choses [en puissance], que chacune d'elles est caractérisée par la faculté qu'elle exerce principalement, c'est-à-dire que celle-ci s'unit en acte au monde intelligible, celle-là en pensée, cette autre en désir. Les âmes, contemplant ainsi divers objets, sont et deviennent ce qu'elles contemplent. La plénitude et la perfection appartiennent aussi

aux âmes, mais elles ne sont pas toutes identiques sous ce rapport, parce que la variété est la loi qui préside à leur coordination. En effet, la Raison [génératrice] universelle est une d'un côté, multiple et variée de l'autre, comme un être qui est animé et qui a des formes multiples. S'il en est ainsi, il y a coordination (συνταξίς) ; les êtres ne sont pas complètement séparés les uns des autres, et il n'y a pas de place pour le hasard dans les êtres réels ni même dans les corps ; par conséquent le nombre des êtres est déterminé. Il faut en effet que les êtres soient stables, que les intelligibles demeurent identiques, et que chacun d'eux soit numériquement un ; c'est à cette condition qu'il sera individu (τὸ τόδε). Quant aux corps, qui par leur nature sont dans un écoulement perpétuel parce que leur forme est pour eux une chose adventice, ils ne possèdent jamais l'existence formelle (τὸ εἶναι κατ' εἶδος) que par leur participation aux êtres véritables. Pour ces derniers au contraire, qui ne sont pas composés, l'existence consiste à être chacun numériquement un, à posséder cette unité qui est dès l'origine, qui ne devient pas ce qu'elle n'était pas, qui ne cessera pas d'être ce qu'elle est. En effet, s'il doit y avoir un principe qui les produise, il ne les tirera pas de la matière. Il faudra donc qu'il leur ajoute quelque chose de sa propre essence. Mais, si les intelligibles ont ainsi tantôt plus, tantôt moins de perfection, ils changeront (ce qui est en contradiction avec leur essence, qui est de demeurer identiques) ; pourquoi d'ailleurs deviendraient-ils tels maintenant et n'auraient-ils pas toujours été tels ? Enfin, s'ils sont tantôt plus, tantôt moins parfaits, s'ils deviennent, ils ne sont pas éternels. Or il est admis que l'âme est éternelle [en sa qualité d'essence intelligible].

Mais [demandera-t-on encore], peut-on appeler infini ce qui est stable ? Ce qui est stable est infini par sa puissance, parce que

sa puissance est infinie sans être d'ailleurs divisée à l'infini : car Dieu aussi est infini [en ce sens qu'il n'a pas de limites]. Ainsi, chaque âme est ce qu'il est dans sa nature d'être, sans recevoir d'autrui une limite ni une quantité déterminée ; elle s'étend autant qu'elle veut ; elle n'est jamais contrainte d'aller plus loin ; mais partout elle descend vers les corps et les pénètre comme c'est dans sa nature. D'ailleurs, elle ne se sépare jamais d'elle-même, quand elle est présente dans le doigt ou dans le pied. Il en est de même pour l'univers : en quelque endroit que pénètre l'Âme, elle reste toujours indivisible, comme lorsqu'elle pénètre les diverses parties d'une plante ; alors, si l'on coupe une certaine partie, le principe qui lui communique la vie reste à la fois présent dans la plante et dans la partie qui en a été détachée. Le corps de l'univers est un, et l'Âme est partout dans son unité.

Si, quand un animal se putréfie, il s'y engendre une foule d'animalcules, ils ne tiennent pas leur vie de l'âme de l'animal entier : celle-ci a abandonné le corps de l'animal et n'y a plus son siége puisqu'il est mort. Mais les matériaux qui proviennent de la putréfaction, étant convenablement disposés pour la génération d'animalcules, reçoivent chacun une âme différente, parce que l'Âme ne fait défaut nulle part. Cependant, comme une partie de ce corps est capable de la recevoir, et qu'une autre partie n'en est pas capable, les parties qui deviennent ainsi animées n'augmentent pas le nombre des âmes : car ces animalcules dépendent de l'Âme une en tant qu'elle reste une [c'est-à-dire de l'Âme universelle]. C'est comme en nous : quand on coupe quelques parties de notre corps, et que d'autres poussent à la place, notre âme abandonne les premières, et s'unit aux secondes en tant qu'elle reste une. Or l'Âme de l'univers demeure toujours une, et bien que, parmi les choses qui sont contenues dans cet univers, les

unes soient animées, les autres inanimées, les puissances animiques n'en restent pas moins toujours les mêmes.

IX. Examinons maintenant comment il arrive que l'âme descende dans le corps, et de quelle manière ce fait a lieu : car il mérite aussi d'exciter notre étonnement et de provoquer notre attention.

Il y a pour l'âme deux manières d'entrer dans un corps. L'une a lieu quand l'âme, étant déjà dans un corps, subit une métensomatose (μετενσωμάτωσις), c'est-à-dire passe d'un corps aérien ou igné dans un corps terrestre, migration qu'on n'appelle pas ordinairement métensomatose, parce qu'on ne voit pas d'où l'âme vient ; l'autre manière a lieu quand l'âme passe de l'état incorporel dans un corps quel qu'il soit, et qu'elle entre ainsi pour la première fois en commerce avec un corps.

Il convient d'examiner ici ce qu'éprouve dans ce dernier cas l'âme qui, pure jusque-là de tout commerce avec le corps, s'entoure pour la première fois d'une substance de cette nature. De plus, il est juste, ou plutôt, il est nécessaire que nous commencions par l'Âme universelle.

Si nous disons que l'Âme entre dans le corps de l'univers et vient l'animer, c'est simplement pour expliquer notre pensée plus clairement ; la succession que nous établissons ainsi entre ses actes est purement verbale : car il n'y a jamais eu de moment où l'univers ne fût pas animé, où son corps existât sans l'Âme, où la matière subsistât sans avoir de forme. Mais on peut séparer ces choses par la pensée et par la parole, parce que, dès qu'un objet est composé, il est toujours possible de l'analyser par la pensée et la parole. Voici ce qui est en réalité.

S'il n'y avait pas de corps, il ne pourrait y avoir pour l'Âme de procession, puisque le corps est le lieu naturel de son développement. Comme l'Âme doit s'étendre, elle engendrera un lieu qui la reçoive, par conséquent, elle engendrera le corps. Or, le repos de l'Âme se fortifiant dans le Repos même, l'Âme ressemble à une lumière immense qui s'affaiblit en s'éloignant de son foyer, de sorte qu'au terme de son rayonnement, il n'y a plus qu'une ombre ; mais, en regardant cette ombre, l'Âme lui a donné une forme dès l'origine. En effet, il ne convenait pas que ce qui approche de l'Âme ne participât en rien à la Raison ; aussi y a-t-il dans [la matière], cette ombre de l'Âme, une ombre de la Raison. L'univers est ainsi devenu une demeure belle et variée, que l'Âme universelle n'a pas privée de sa présence, sans cependant s'y incorporer ; elle a jugé l'univers tout entier digne de ses soins, et elle lui a ainsi donné autant d'être et de beauté qu'il était capable d'en recevoir, sans d'ailleurs rien perdre elle-même, parce qu'elle l'administre en demeurant au-dessus de lui dans le monde intelligible. De cette manière, en l'animant, elle lui accorde sa présence sans devenir sa propriété ; elle le domine et le possède sans être dominée ni possédée par lui. L'univers est en effet dans l'Âme qui le contient, et il y participe tout entier : il y est comme un filet dans la mer, pénétré et enveloppé de tous côtés par la vie, sans pouvoir toutefois se l'approprier. Mais ce filet s'étend autant qu'il le peut avec la mer : car aucune de ses parties ne saurait être ailleurs qu'où elle est. Quant à l'Âme universelle, elle est immense de sa nature, parce qu'elle n'a pas une grandeur déterminée ; en sorte qu'elle embrasse par une seule et même puissance le corps entier du monde, et qu'elle est présente partout où il s'étend. Sans lui, elle n'aurait nul souci de procéder dans l'étendue : car elle est par elle-même tout ce qu'il est dans son essence

d'être. Ainsi, la grandeur de l'univers est déterminée par celle du lieu où l'Âme est présente ; et son étendue a pour limites celles de l'espace dans lequel il est vivifié par elle. L'ombre de l'Âme a donc une étendue déterminée par celle de la Raison qui rayonne de ce foyer de lumière ; et, d'un autre côté, cette Raison devait produire une étendue telle que son essence lui commandait de la produire.

X. Maintenant, revenons à ce qui a toujours été ce qu'il est. Embrassons par la pensée tous les êtres, comme l'air, la lumière, le soleil, la lune. Représentons-nous encore le soleil, la lumière, etc., comme étant toutes choses, sans oublier toutefois qu'il y a des choses qui occupent le premier rang, d'autres le second ou le troisième. Au sommet de cette série des êtres, concevons l'Âme universelle subsistant éternellement. Plaçons ensuite ce qui tient le premier rang après elle, et continuons ainsi jusqu'à ce que nous arrivions aux choses qui occupent le dernier rang, et qui sont en quelque sorte les dernières lueurs de la lumière que répand l'Âme ; représentons-nous ces choses comme une étendue d'abord ténébreuse, puis illuminée par la forme qui vient s'ajouter à un fond primitivement obscur. Ce fond est embelli par la Raison en vertu de la puissance que l'Âme universelle tout entière a par elle-même d'embellir la matière au moyen des raisons, comme les raisons séminales (οἱ ἐν σπέρματι λόγοι) façonnent et forment elles-mêmes les animaux et en font de petits mondes (μικροὶ κόσμοι). L'Âme donne à tout ce qu'elle touche une forme selon sa nature ; elle produit sans conception adventice, sans les lenteurs de la délibération ni celles de la détermination volontaire. Sinon, elle n'agirait plus selon sa nature, mais selon les préceptes d'un art emprunté. L'art en effet est postérieur à la nature : il l'imite en produisant d'obscures et faibles imitations

de ses œuvres, des jouets sans prix ni mérite, et il emploie d'ailleurs un grand appareil de machines pour produire ces images. L'Âme universelle, au contraire, dominant les corps par la vertu de son essence, les fait devenir et être ce qu'elle veut : car les choses mêmes qui existent depuis le commencement ne peuvent opposer de résistance à sa volonté. Souvent, dans les choses inférieures, par suite de l'obstacle qu'elles se font les unes aux autres, la matière ne reçoit pas la forme propre que la raison [séminale] contient en germe. Mais, comme l'Âme universelle produit la forme universelle, et que toutes choses y sont coordonnées ensemble, l'œuvre est belle parce qu'elle est réalisée sans peine ni obstacle. Il y a dans l'univers des temples pour les dieux, des maisons pour les hommes, et d'autres objets adaptés aux besoins des autres êtres. Que pouvait en effet créer l'Âme, sinon ce qu'elle a la puissance de créer ? Comme le feu échauffe, comme la neige refroidit, l'Âme agit tantôt en elle-même, tantôt hors d'elle-même et sur d'autres objets. L'action que les êtres inanimés tirent d'eux-mêmes sommeille en quelque sorte en eux, et celle qu'ils exercent sur les autres consiste à rendre semblable à eux-mêmes ce qui peut pâtir. C'est en effet le caractère commun de tout être de rendre le reste semblable à soi. Quant à l'Âme, la puissance qu'elle a d'agir soit en elle, soit sur les autres choses, est une faculté vigilante. Elle communique la vie aux êtres qui ne l'ont point par eux-mêmes, et la vie qu'elle leur communique est semblable à sa propre vie. Or, vivant dans la Raison, elle donne au corps une raison, qui est une image de celle qu'elle-même possède : en effet, ce qu'elle communique aux corps est une image de la vie. Elle leur donne également les formes (μορφαὶ) dont elle possède les raisons. Or, elle possède les raisons de toutes choses, même des dieux. C'est pourquoi le monde contient toutes choses.

XI. Les anciens sages, qui voulaient se rendre les dieux présents en fabriquant des statues, me paraissent avoir bien pénétré la nature de l'univers : ils ont compris que l'essence de l'Âme universelle est facile à attirer partout, qu'elle peut être aisément rendue présente dans toute chose disposée pour recevoir son action et pour participer ainsi quelque peu à sa puissance. Or une chose est toujours disposée à subir l'action de l'Âme quand elle se prête comme un miroir à recevoir toute espèce d'image. La Nature dans l'univers forme avec un art admirable tous les êtres à l'image des raisons qu'elle possède : dans chacune de ses œuvres la raison [séminale] unie à la matière, étant l'image de la raison supérieure à la matière [de l'idée], se rattache à la Divinité [à l'Intelligence] d'après laquelle elle a été engendrée, et que l'Âme universelle a contemplée pour créer. Il était donc également impossible qu'il y eût ici-bas quelque chose qui ne participât pas de la Divinité, et que celle-ci descendît ici-bas : car elle est l'Intelligence, le Soleil qui brille là-haut. Considérons-la comme le modèle de la Raison (παράδειγμα τοῦ λόγου). Au-dessous de l'Intelligence est l'Âme, qui en dépend, qui subsiste par elle et avec elle. L'Âme tient à ce Soleil [à l'Intelligence] : elle est l'intermédiaire par lequel les êtres d'ici-bas se rattachent aux êtres intelligibles, l'interprète (ἑρμηνευτική) des choses qui descendent du monde intelligible dans le monde sensible et des choses du monde sensible qui remontent dans le monde intelligible. En effet les choses intelligibles ne sont pas éloignées les unes des autres ; elles sont seulement distinguées par leur différence et leur constitution ; elles sont chacune en elle-même, sans aucune relation avec le lieu ; elles sont à la fois unies et distinctes. Les êtres que nous appelons des dieux méritent d'être regardés comme tels parce que jamais ils ne s'écartent des intelligibles, qu'ils sont suspendus à

l'Âme universelle considérée dans son principe, au moment même où elle sort de l'Intelligence. Ainsi, ces êtres sont des dieux en vertu même du principe auquel ils doivent leur existence, et parce qu'ils se livrent à la contemplation de l'Intelligence, dont l'Âme universelle elle-même ne détache point ses regards.

XII. Si les âmes humaines se sont élancées d'en haut ici-bas, c'est qu'elles ont contemplé leurs images [dans la matière] comme dans le miroir de Bacchus ; cependant elles ne sont pas séparées de leur principe, de leur intelligence : car leur intelligence ne descend pas avec elles, en sorte que, si leurs pieds touchent la terre, leur tête s'élève au-dessus du ciel. Elles descendent d'autant plus bas que le corps sur lequel leur partie intermédiaire doit veiller a plus besoin de soins. Mais Jupiter, leur père, prenant pitié de leurs peines, a fait leurs liens mortels ; il leur accorde du repos à certains intervalles, en les délivrant du corps, afin qu'elles puissent revenir habiter la région où l'Âme universelle demeure toujours, sans incliner vers les choses d'ici-bas. En effet, ce que l'univers possède actuellement lui suffit et lui suffira toujours, puisqu'il a une durée réglée par des raisons éternelles et immuables, et que, lorsqu'une période est finie, il recommence à en parcourir une autre où toutes les vies sont déterminées conformément aux idées. Par là, les choses d'ici-bas étant soumises aux choses intelligibles, tout est subordonné à une Raison unique, soit pour la descente, soit pour l'ascension des âmes (ἔν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις), soit pour leurs actes en général. Ce qui le prouve, c'est l'accord qui existe entre l'ordre universel et les mouvements des âmes qui, en descendant ici-bas, se conforment à cet ordre sans en dépendre, et sont parfaitement en harmonie avec le mouvement circulaire du ciel : c'est ainsi que les actions, les fortunes, les destinées trouvent toujours leurs

signes dans les figures formées par les astres. C'est là ce concert dont le son est, dit-on, si mélodieux, et que les anciens exprimaient symboliquement par l'harmonie musicale. Or, il n'en pourrait être ainsi si toutes les actions et toutes les passions de l'univers n'étaient réglées par des raisons qui déterminent ses périodes, les rangs des âmes, leurs existences, les carrières qu'elles parcourent dans le monde intelligible, ou dans le ciel, ou sur la terre. L'Intelligence universelle reste toujours au-dessus du ciel, et demeurant là tout entière, sans sortir d'elle-même, elle rayonne dans le monde sensible par l'intermédiaire de l'Âme qui, placée près d'elle, reçoit l'impression de l'idée et la transmet aux choses inférieures, tantôt d'une façon immuable, tantôt d'une manière variée, mais réglée cependant. Les âmes ne descendent pas toujours également ; elles descendent tantôt plus bas, tantôt moins bas, mais toujours dans le même genre d'êtres [dans le genre des êtres vivants]. Chaque âme entre dans le corps qui est préparé pour le recevoir, et qui est tel ou tel, selon la nature à laquelle l'âme est devenue semblable par sa disposition (κατ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως) car, selon que l'âme est devenue semblable à la nature d'un homme ou à celle d'une brute, elle entre dans tel ou tel corps.

XIII. Ce qu'on appelle l'inévitable Nécessité et la Justice divine consiste dans l'empire de la Nature qui fait passer chaque âme avec ordre dans l'image corporelle qui est devenue l'objet de son affection et de sa disposition principale. Aussi l'âme se rapproche-t-elle par sa forme tout entière de l'objet vers lequel la porte sa disposition intérieure : c'est ainsi qu'elle est conduite et introduite où elle doit aller ; non qu'elle soit forcée de descendre à tel moment dans tel corps, mais, à un instant fixé, elle descend comme d'elle-même (οἷον αὐτομάτως) et entre où il faut. Cha-

cune a son heure : quand cette heure arrive, l'âme descend comme si un héraut l'appelait, et pénètre dans le corps préparé pour la recevoir, comme si elle était subjuguée et mise en mouvement par les forces et les attractions puissantes dont la magie fait usage. C'est de la même manière que, dans un animal, la nature administre tous les organes, meut ou engendre chaque chose dans son temps, fait pousser la barbe ou les cornes, donne à l'être des penchants et des pouvoirs particuliers, lorsqu'ils deviennent nécessaires) ; c'est de la même manière enfin que, dans les plantes, elle produit les fleurs ou les fruits au moment convenable. La descente des âmes dans les corps n'est ni volontaire ni forcée : elle n'est pas volontaire, puisqu'elle n'est pas choisie et consentie par les âmes ; elle n'est pas forcée, en ce sens que celles-ci n'obéissent qu'à une impulsion naturelle, comme on est porté soit au mariage, soit à l'accomplissement de certains actes honnêtes, plutôt par instinct que par raisonnement. Cependant, il y a toujours quelque chose de fatal pour chaque âme : celle-ci accomplit sa destinée à tel moment, celle-là à tel autre moment ; de même, l'Intelligence supérieure au monde a aussi quelque chose de fatal dans son existence, puisqu'elle a elle-même sa destinée, qui est de demeurer dans le monde intelligible et d'en faire rayonner sa lumière. C'est ainsi que les individus viennent ici-bas en vertu de la loi commune à laquelle ils sont soumis. Chacun en effet porte en lui-même cette loi commune, loi qui ne tire point sa force du dehors, mais qui la trouve dans la nature de ceux qui lui sont soumis, parce qu'elle est innée en eux. Aussi, tous accomplissent d'eux-mêmes ses prescriptions au temps marqué parce que cette loi les pousse à leur but, parce que, puisant sa force en ceux-là mêmes auxquels elle commande, elle les presse, les sti-

mule et leur inspire le désir de se rendre où les appelle intérieurement leur vocation.

XIV. Par là ce monde, qui déjà renferme beaucoup de lumières et qui est illuminé par des âmes, se trouve encore orné par les diverses beautés qu'il tient d'êtres divers ; il reçoit ses beautés soit des dieux intelligibles, soit des autres intelligences qui lui donnent les âmes. C'est probablement ce qu'indique d'une façon allégorique le mythe suivant :

Prométhée ayant formé une femme, les autres dieux l'ornèrent ; ce morceau d'argile, après avoir été pétri avec de l'eau, fut doué de la voix humaine et reçut une forme semblable à celle des déesses ; puis Vénus, les Grâces et les autres dieux lui firent chacun un don. Aussi cette femme fut-elle appelée Pandore, parce qu'elle avait reçu des dons, et que tous les dieux lui avaient donné. Tous, en effet, firent un présent à ce morceau d'argile déjà façonné par une espèce de Providence (παρὰ προμηθείας τινός). Si l'on dit qu'Épiméthée rejette le don de Prométhée, n'est-ce pas pour indiquer qu'il vaut mieux vivre dans le monde intelligible ? Quant au créateur de Pandore, il est lié, parce qu'il semble attaché à son œuvre. Mais ce lien est tout extérieur, et il est brisé par Hercule, parce que celui-ci possède une force libératrice.

Qu'on interprète de cette manière ou d'une autre le mythe de Pandore, il est constant qu'il indique les dons que le monde a reçus, et sa signification est d'accord avec notre doctrine.

XV. En descendant du monde intelligible, les âmes viennent d'abord dans le ciel, et elles y prennent un corps au moyen duquel elles passent même dans des corps terrestres, selon qu'elles

s'avancent plus ou moins loin [hors du monde intelligible]. Il en est qui vont du ciel dans des corps d'une nature inférieure ; il en est aussi qui passent d'un corps dans un autre. Ces dernières n'ont plus la force de remonter au monde intelligible parce qu'elles ont oublié ; elles sont appesanties par le fardeau qu'elles traînent avec elles. Or les âmes diffèrent soit par les corps auxquels elles sont unies, soit par leurs destinées diverses, soit par leur genre de vie, soit enfin par leur nature primitive. Différant ainsi les unes des autres sous tous ces rapports ou sous quelques-uns seulement, les âmes ou succombent ici-bas au Destin, ou tantôt y sont soumises et tantôt s'en affranchissent, ou bien, tout en supportant ce qui est nécessaire, conservent la liberté de se livrer aux actes qui leur sont propres et vivent d'après une autre loi, d'après l'ordre qui régit tout l'univers. Cet ordre embrasse toutes les raisons [séminales] et toutes les causes, les mouvements des âmes et les lois divines ; il est d'accord avec ces lois, il emprunte d'elles ses principes et relie à elles toutes les choses qui en sont les conséquences ; il maintient impérissables toutes les essences qui peuvent se conserver elles-mêmes conformément à la constitution du monde intelligible ; il conduit les autres êtres où les appelle leur nature, de telle sorte que, s'ils descendent çà ou là, il y a une cause qui leur assigne telle position, telle condition.

XVI. Les châtiments qui frappent justement les méchants doivent donc être rapportés à cet ordre qui régit toutes choses comme la convenance l'exige. Quant aux maux qui semblent frapper les bons contre toute justice, accidents, misère, maladies, on peut dire que ce sont les conséquences de fautes antérieures. Car ces maux sont étroitement liés au cours des choses, et y ont même leurs signes, en sorte qu'ils paraissent arriver selon la Raison [de l'univers]. Il faut cependant admettre qu'ils ne sont pas

produits par des raisons naturelles (λόγοι φυσικοί), qu'ils ne sont pas dans les vues de la Providence, qu'ils en sont seulement les conséquences accidentelles. Ainsi, qu'une maison vienne à tomber, elle écrase celui qui est dessous, quel qu'il soit d'ailleurs ; ou bien encore, qu'un mouvement régulier fasse avancer deux choses ou même une seule, il brise ou écrase ce qu'il rencontre. Ces accidents, qui semblent injustes, ne sont pas des maux pour celui qui les souffre, si l'on considère comment ils se rattachent à l'ordre salutaire de l'univers ; peut-être même constituent-ils de justes peines, et sont-ils l'expiation de fautes antérieures. Il ne faut pas croire qu'il y ait dans l'univers une série d'êtres qui obéisse à l'ordre, et une autre série qui reste abandonnée au hasard et au caprice : si tout arrive par des causes et des conséquences naturelles, conformément à une seule raison, à un seul ordre, les plus petites choses doivent rentrer dans cet ordre et s'y rattacher. L'injustice faite à autrui est une injustice pour celui qui la commet et doit lui attirer un châtiment ; mais, par la place qu'elle tient dans l'ordre universel, ce n'est pas une injustice, même pour celui qui la souffre ; il fallait qu'il en fût ainsi : si c'est un homme vertueux qui est victime de cette injustice, elle ne peut avoir pour lui qu'une fin heureuse. On ne doit pas croire que cet ordre universel ne soit ni juste ni divin, mais admettre au contraire que la justice distributive s'y exerce avec une convenance parfaite. Si certaines choses semblent blâmables, c'est qu'elles arrivent par des causes secrètes que nous ignorons.

XVII. Les âmes vont d'abord du monde intelligible dans le ciel. Voici la raison qu'on en peut donner. Si le ciel est le meilleur lieu du monde sensible, il doit être le plus voisin des limites du monde intelligible. Les corps célestes sont donc les premiers qui reçoivent les âmes, étant les plus propres à les recevoir. Le corps

terrestre n'est animé que le dernier, et n'est propre qu'à recevoir une âme inférieure, parce qu'il est plus éloigné de la nature incorporelle. Toutes les âmes illuminent d'abord le ciel, et y répandent leurs premiers et leurs plus purs rayons ; le reste est éclairé par des puissances inférieures. Il est des âmes qui, descendant plus bas, éclairent les choses sublunaires ; mais elles ne gagnent pas à s'éloigner autant de leur origine.

Qu'on s'imagine un centre, autour de ce centre un cercle lumineux qui en rayonne, puis autour de ce cercle un second cercle lumineux aussi, mais lumière de lumière (φώς ἐκ φωτός) ; ensuite, au delà et en dehors de ces deux cercles, un autre cercle, qui n'est plus un cercle de lumière, mais qui est seulement éclairé par une lumière étrangère, faute de lumière qui lui soit propre. Il y a en effet [en dehors des deux cercles] un rhombe ou plutôt une sphère qui reçoit sa lumière du second cercle, et qui la reçoit d'autant plus vive qu'elle en est plus proche. La grande lumière [l'Intelligence] répand sa clarté en demeurant en elle-même, et la clarté qui rayonne d'elle [sur l'Âme] est la Raison. Les autres âmes rayonnent aussi, les unes en restant unies à l'Âme universelle, les autres en descendant plus bas pour mieux éclairer les corps auxquels elles accordent leurs soins ; mais ces soins sont pénibles. Comme le pilote qui dirige son navire sur les îlots agités s'oublie, dans l'effort de son travail, au point de ne pas voir qu'il s'expose à périr avec le navire dans le naufrage ; de même, les âmes sont entraînées [dans le gouffre de la matière] par l'attention qu'elles accordent aux corps qu'elles gouvernent) ; ensuite, elles sont enchaînées à leur destinée, comme fascinées par un attrait magique, mais réellement retenues par les liens puissants de la Nature. Si chaque corps était parfait comme l'univers, il se suffirait complètement à lui-même, il n'aurait à craindre aucun dan-

ger, et l'âme qui y est présente, au lieu d'y être présente, pourrait lui communiquer la vie sans quitter le monde intelligible.

XVIII. L'âme emploie-t-elle le raisonnement avant d'entrer dans le corps et après en être sortie ? Non : c'est quand elle est dans un corps qu'elle raisonne, parce qu'elle est incertaine, embarrassée, affaiblie : car, avoir besoin de raisonner pour arriver à une connaissance complète trahit toujours l'affaiblissement de l'intelligence. Le raisonnement intervient dans les arts quand l'artiste hésite devant quelque obstacle ; mais, là où il n'y a pas défaut dans la matière, l'art la maîtrise et produit son œuvre instantanément.

Mais [dira-t-on], si les âmes ne raisonnent pas là-haut, elles ne seront plus raisonnables. — Elles sont raisonnables, parce qu'elles peuvent bien pénétrer l'essence d'une chose, quand l'occasion l'exige. Voici d'ailleurs l'idée qu'il faut se faire du raisonnement : si l'on admet qu'il consiste dans une disposition qui dérive toujours de l'Intelligence, dans un acte immanent, un reflet de cette puissance dans les âmes, celles-ci raisonnent aussi dans le monde intelligible ; mais alors elles n'ont aucun besoin du langage. De même, quand elles habitent dans le ciel, elles n'ont pas non plus recours à la parole, comme le font celles qui sont ici-bas, par suite de leurs besoins et de leurs incertitudes. Elles agissent avec ordre et conformément à la nature, sans rien prescrire, sans délibérer. Elles se connaissent les unes les autres par une simple intuition (ἐν συνέσει), comme il nous arrive ici-bas de connaître nos semblables sans qu'ils nous parlent et par la seule vertu du regard. Là-haut, tout corps est pur et transparent : chacun est tout œil ; rien n'est caché ni simulé ; avant que vous ayez parlé, votre pensée est déjà connue. Quant aux démons et aux

êtres animés qui habitent l'air, on peut croire qu'ils se servent de la voix : car ils sont des êtres vivants (ζῶα). »

XIX. Faut-il admettre que [dans l'âme] l'indivisible et le divisible forment une seule et même chose, comme s'ils étaient mélangés ensemble ? ou bien doit-on considérer sous un autre point de vue la distinction de l'indivisible et du divisible, regarder le premier comme la partie supérieure de l'âme, et l'autre comme la partie inférieure, absolument de la même manière que nous disons qu'une partie de l'âme est raisonnable et l'autre irraisonnable ? Pour résoudre cette question, il faut examiner ce que sont la divisibilité et l'indivisibilité de l'âme.

Quand Platon dit que l'âme est indivisible, il parle absolument ; quand il affirme qu'elle est divisible, c'est relativement [au corps]. Il dit en effet qu'elle devient divisible dans les corps et non qu'elle est devenue telle. Voyons donc comment, par sa nature, le corps a besoin de l'âme pour vivre, et quelle nécessité il y a que l'âme soit présente au corps tout entier.

Toute puissance sensitive, par cela même qu'elle sent par le moyen du corps tout entier, arrive à se diviser : car, puisqu'elle est présente partout, on peut dire qu'elle est divisée ; mais comme, d'un autre côté, elle se manifeste tout entière partout, on ne peut dire qu'elle soit divisée réellement ; on doit se borner à affirmer qu'elle devient divisible dans les corps. — Elle n'est divisée que dans le tact, objectera-t-on peut-être ? — Nous répondrons qu'elle l'est aussi dans les autres sens (puisque c'est toujours le corps qui la reçoit), mais qu'elle l'est moins. Il en est de même de la puissance végétative et nutritive ; et si la concupiscence réside dans le foie, la colère dans le cœur, ces appétits sont soumis aux mêmes conditions. Peut-être d'ailleurs le corps ne re-

çoit-il pas ces appétits dans ce mélange, ou les reçoit-il d'une autre façon, de telle sorte qu'ils résultent de quelqu'une des choses que le corps tient de l'âme par participation. Quant à la raison et à l'intelligence, elles ne se communiquent pas au corps, parce qu'elles n'ont pas besoin des organes pour accomplir leurs fonctions ; au contraire, elles ne trouvent en eux qu'un obstacle à leurs opérations.

Ainsi, l'indivisible et le divisible sont dans l'âme deux parties distinctes, et non deux choses mélangées ensemble de manière à n'en constituer qu'une seule ; ils forment un tout composé de deux parties qui sont pures chacune et séparables l'une de l'autre par la puissance qui est propre à chacune d'elles. Si donc la partie qui devient divisible dans le corps reçoit de la partie supérieure la puissance d'être indivisible, cette même partie peut être à la fois divisible et indivisible, comme étant mélangée à la fois de la nature divisible et de la puissance [d'être indivisible] qu'elle reçoit de la partie supérieure.

XX. Les parties de l'âme que nous venons de nommer et les autres parties de l'âme sont-elles dans un lieu, ou les unes sont-elles dans un lieu, elles autres n'y sont-elles pas ? Si certaines parties sont dans un lieu, où sont-elles et comment y sont-elles ? ou bien aucune partie n'est-elle dans un lieu ? Telles sont les questions que nous avons maintenant à résoudre. En effet, si nous n'assignons aucun lieu pour siége à chacune des parties de l'âme, si nous admettons qu'elles ne sont nulle part, pas plus dans le corps que hors du corps, celui-ci restera inanimé, et nous ne pourrons expliquer comment ont lieu les opérations qui se produisent à l'aide des organes. Si, d'un autre côté, nous assignons une place dans le corps à certaines parties de l'âme sans en

assigner à d'autres, celles auxquelles nous n'assignerons pas de place sembleront n'être pas en nous, par conséquent notre âme paraîtra n'être pas en nous tout entière.

Il ne faut admettre ni qu'une partie de l'âme, ni que l'âme tout entière est dans le corps comme dans un lieu (ἐν πόσῳ). En effet, le lieu a pour propriété de contenir, et de contenir un corps (περιεκτικὸν σώματος) ; or, là où chaque chose est divisée, il est impossible que le tout soit dans chaque partie ; mais, l'âme n'est pas corps, et elle contient le corps plutôt qu'il ne la contient.

Elle n'y est pas non plus comme dans un vase (ἐν ἀγγείῳ) : car, dans ce cas, le corps serait inanimé, qu'il contînt l'âme comme un vase ou comme un lieu. Dira-t-on que l'âme est en quelque sorte concentrée en elle-même et communique au corps quelque chose d'elle-même par une transmission de proche en proche (διαδόσει τινί) ? Alors ce qu'elle communiquera à ce vase sera autant de perdu pour elle.

D'ailleurs le lieu (en prenant ce mot dans son sens propre) est incorporel, par conséquent, n'est pas un corps. Quel besoin aurait-il donc de l'âme ? En outre [si l'âme est dans le corps comme dans un lieu], le corps approchera de l'âme par sa surface et non par lui-même. On peut encore faire beaucoup d'autres objections à ceux qui placent l'âme dans le corps comme dans un lieu. Dans cette hypothèse, en effet, le lieu devra être porté avec la chose dans laquelle il sera ; quelle sera d'ailleurs la chose qui portera le lieu avec elle ? Ensuite, si l'on définit le corps un intervalle (διάστημα), il sera encore moins vrai de dire que l'âme est dans le corps comme dans un lieu : car l'intervalle doit être vide ; or le corps n'est pas le vide, il est dans le vide.

L'âme ne sera pas non plus dans le corps comme [une qualité] dans un sujet (ἐν ὑποκειμένῳ) : car l'attribut d'un sujet en est une simple affection (πάθος), comme une couleur, une figure ; or l'âme est séparable du corps.

Elle ne sera pas non plus dans le corps comme la partie dans le tout (μέρος ἐν ὅλῳ) : car l'âme n'est pas une partie du corps. Dira-t-on qu'elle est une partie du tout vivant ? Il restera toujours à déterminer comment elle est dans le tout : car elle n'y sera pas comme le vin est dans une amphore, ou comme un vase est dans un autre, ni comme une chose est en elle-même.

Elle ne sera pas non plus dans le corps comme le tout dans les parties : il serait ridicule d'appeler l'âme un tout, et le corps les parties de ce tout.

Elle ne sera pas non plus dans le corps comme la forme dans la matière (εἶδος ἐν ὕλῃ) : car la forme engagée dans la matière n'est pas séparable. Il faut d'ailleurs que la matière existe déjà pour que la forme vienne s'y ajouter ; or c'est l'âme qui produit la forme dans la matière ; elle en est donc distincte. Répondra-t-on que l'âme n'est pas la forme engendrée dans la matière, qu'elle est une forme séparable ? Il resterait encore à expliquer comment cette forme est dans le corps, puisque l'âme est séparable du corps.

S'il en est ainsi, comment se fait-il que tous les hommes disent que l'âme est dans le corps ? C'est que l'âme n'est pas visible, tandis que le corps est visible. Or, apercevant le corps, et jugeant qu'il est animé parce qu'il se meut et qu'il sent, nous disons qu'il a une âme, et nous sommes par conséquent amenés à penser que l'âme est dans le corps. Mais, si nous pouvions voir et sentir

l'âme, reconnaître qu'elle enveloppe le corps tout entier par la vie qu'elle possède, et qu'elle s'y étend également de tous les côtés jusqu'à ses extrémités, nous dirions que l'âme n'est en aucune façon dans le corps, que c'est au contraire l'accessoire qui est dans le principal, le contenu dans le contenant, ce qui s'écoule dans ce qui ne s'écoule pas.

XXI. Que répondrons-nous si quelqu'un, sans rien affirmer lui-même à ce sujet, nous demande comment l'âme est présente au corps, si l'âme est tout entière présente au corps de la même manière, ou si une de ses parties est présente d'une manière, une autre d'une autre manière ?

Puisqu'aucune des comparaisons que nous avons examinées précédemment ne nous semble exprimer convenablement le rapport de l'âme avec le corps, dirons-nous que l'âme est dans le corps comme le pilote dans le navire ? Cette comparaison est bonne pour exprimer que l'âme est séparable du corps ; mais elle n'indique pas encore convenablement la manière dont l'âme est présente au corps. Si l'âme est dans le corps comme le passager est dans le navire, elle n'y sera que par accident ; si elle y est comme le pilote est dans le navire qu'il gouverne, la comparaison ne sera pas encore satisfaisante : car le pilote n'est pas dans tout le navire comme l'âme est tout entière dans tout le corps. Dirons-nous que l'âme est dans le corps comme le serait l'art dans ses instruments, dans un gouvernail par exemple, que nous supposerions animé et renfermant en lui-même la puissance de gouverner le navire avec art ? Cette comparaison est encore impropre en ce que l'art vient du dehors. Si, assimilant l'âme à un pilote qui serait incarné dans son gouvernail, nous la plaçons dans le corps comme dans un instrument naturel (ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ) de telle

sorte qu'elle le meuve à son gré, aurons-nous trouvé la solution que nous cherchons ? ou bien demanderons-nous encore comment l'âme sera dans son instrument ? Quoique ce dernier mode de présence l'emporte sur les précédents, nous voulons en trouver un qui approche encore plus de la réalité.

XXII. Ce mode, le voici : L'âme est présente au corps comme la lumière est présente à l'air (ὡς τὸ φῶς πάρεστι τῷ ἀέρι). La lumière en effet est présente à l'air sans lui être présente, c'est-à-dire, elle est présente à l'air tout entier sans s'y mêler, et elle demeure en elle-même tandis que l'air s'écoule : quand l'air dans lequel rayonne la lumière vient à s'éloigner d'elle, il n'en garde rien ; tant qu'il reste soumis à son action, il est illuminé. L'air est donc dans la lumière plutôt que la lumière n'est dans l'air. Aussi Platon, en expliquant la génération de l'univers, a-t-il avec raison placé le corps [du monde] dans l'Âme et non l'Âme dans le corps : il dit aussi qu'il y a une partie de l'Âme dans laquelle est le corps, et une autre partie dans laquelle il n'y a aucun corps, en ce sens qu'il y a des puissances de l'Âme dont le corps n'a pas besoin. Il en est de même des autres âmes : leurs puissances en général ne sont pas présentes au corps, les puissances dont le corps a besoin y sont seules présentes ; et elles y sont présentes sans être édifiées (ἐνιδρυθέντα) ni sur les membres ni sur le corps entier : pour la sensation, la faculté de sentir est présente tout entière à tout l'organe qui sent [au cerveau tout entier] ; de même, pour les autres fonctions, les diverses facultés sont présentes chacune à un organe différent. Je vais m'expliquer.

XXIII. Puisque, pour le corps, être animé c'est être pénétré de la lumière que répand l'âme, chaque partie du corps y participe d'une façon particulière ; chaque organe, selon son aptitude, re-

çoit la puissance propre à la fonction qu'il remplit : c'est ainsi qu'on dit que la puissance de la vue réside dans les yeux ; celle de l'ouïe, dans les oreilles ; celle du goût, dans la langue ; celle de l'odorat, dans le nez ; et celle du tact, dans le corps entier, puisque, pour ce dernier sens, le corps entier est l'organe de l'âme. Or, comme le tact a pour instruments les premiers nerfs, qui possèdent aussi la puissance de mouvoir l'animal (πρὸς τὴν κίνησιν τοῦ ζώου ἡ δύναμις) et sont le siége de cette puissance ; comme en outre les nerfs ont leur origine dans le cerveau, on y a placé le principe de la sensation et de l'appétit (ἡ τῆς αἰσθήσεως καὶ ὁρμῆς ἀρχή) en un mot de tout l'animal, parce que l'on pensait sans doute que la puissance qui se sert des organes est présente dans la partie du corps où sont les origines de ces organes. Il eût mieux valu dire que l'action de la puissance qui se sert des organes a son origine dans le cerveau : car la partie du corps de laquelle part le mouvement imprimé à l'organe devait servir en quelque sorte de fondement à la puissance de l'artisan, puissance dont la nature est en harmonie avec celle de l'organe [qu'elle met en mouvement] ; ou plutôt cette partie du corps ne sert pas de fondement à cette puissance, car cette puissance est partout, mais le principe de l'action est dans la partie du corps dans laquelle est le principe même de l'organe.

D'un autre côté, comme la puissance sensitive et la ' puissance appétitive, appartenant à l'âme sensitive et imaginative, sont au-dessous de la raison, parce qu'elles se rapportent à ce qu'il y a d'inférieur, tandis que la raison est en haut [est la puissance qui d'en haut dirige l'animal], il en résulte que les anciens ont placé la raison dans la partie la plus élevée de tout l'animal, dans la tête, non que la raison soit dans le cerveau, mais parce qu'elle a pour siége la puissance sensitive, par l'intermédiaire de laquelle

elle réside dans le cerveau. Il fallait en effet attribuer la puissance sensitive au corps, et, dans le corps, aux organes les plus capables de se prêter à son action. Quant à la raison, qui n'a point de commerce avec le corps, elle devait être en commerce avec la puissance sensitive, qui est une forme de l'âme et peut participer à la raison : car la puissance sensitive juge en quelque sorte, et la puissance imaginative a quelque chose d'intellectuel ; enfin, l'appétit (ὁρμή) et le désir (ὄρεξις) se rattachent à l'imagination et à la raison. La raison est donc dans la tête, non comme dans un lieu, mais parce qu'elle est en rapport avec la puissance sensitive qui réside dans cet organe, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure.

Quant à la puissance végétative, nutritive et générative, comme elle exerce son action dans le corps tout entier, que c'est par le sang qu'elle le nourrit, que le sang est contenu dans les veines, et que les veines ainsi que le sang ont leur origine dans le foie, on a donné cet organe pour siége à la partie de l'âme appelée concupiscence : car la puissance d'engendrer, de nourrir et d'accroître le corps implique concupiscence. Enfin, comme le sang [devenu par la respiration] subtil, léger, mobile, pur, est un instrument convenable pour la puissance irascible, le cœur, qui est la source du sang (car c'est du cœur que part le sang qui possède ces qualités), est avec raison assigné pour siége au bouillonnement de la puissance irascible.

XXIV. Où passera l'âme quand elle sera sortie du corps ? — Elle n'ira pas là où il n'y a rien qui puisse la recevoir. Elle ne saurait passer dans ce qui n'est pas naturellement disposé pour la recevoir, à moins qu'il n'y ait quelque chose qui attire une âme insensée. Dans ce cas, l'âme demeure dans ce qui est capable de la

recevoir et le suit là où par sa nature il peut exister et être engendré. Or, comme il y a des lieux divers, il est nécessaire que la différence [des demeures dans lesquelles les âmes viennent habiter] provienne de la disposition de chaque âme et de la justice qui règne sur les êtres. Nul en effet ne saurait échapper à la punition que méritent d'injustes actions. La loi divine est inévitable et possède la puissance d'accomplir les jugements [rendus d'après ses décrets]. L'homme destiné à subir une peine est entraîné à son insu vers cette peine et ballotté çà et là par un mouvement qui ne s'arrête pas ; enfin, comme fatigué de lutter contre les choses auxquelles il voulait résister, il se rend dans le lieu qui lui convient, et arrive par un mouvement volontaire à subir une souffrance involontaire. La loi prescrit la grandeur et la durée de la peine. Plus tard, par suite de l'harmonie qui régit tout dans l'univers, la fin du châtiment qu'endure l'âme concourt avec la faculté qu'elle reçoit de quitter les lieux où elle était.

Les âmes qui ont un corps sentent par cela même les châtiments corporels qu'elles subissent. Quant à celles qui sont pures, qui n'entraînent avec elles rien de corporel, elles ont nécessairement le privilége de n'être dans rien de corporel. Si elles ne sont dans rien de corporel (car elles n'ont pas de corps), elles résident là où est l'essence, l'être et le divin, c'est-à-dire en Dieu. C'est là, c'est en Dieu que l'âme pure habite, avec les essences intelligibles. Si tu cherches encore où est une telle âme, cherche aussi où sont les intelligibles ; et si tu les cherches, ne les cherche pas avec les yeux comme si c'étaient des corps.

XXV. La mémoire soulève les questions suivantes : Subsiste-t-elle généralement dans les âmes qui sont sorties d'ici-bas ? Subsiste-t-elle seulement dans quelques-unes ? Dans ce dernier cas,

est-elle générale ou spéciale, durable ou passagère ? — Pour bien résoudre ces questions, il faut d'abord déterminer quel est en nous le principe auquel appartient la mémoire ; c'est-à-dire, il faut déterminer non ce qu'est la mémoire, mais en quelle espèce d'êtres elle doit exister en vertu de sa nature (car nous avons défini ailleurs la mémoire et nous en avons souvent parlé). Il est donc nécessaire de déterminer avec exactitude quel est en nous le principe auquel il est naturel de se souvenir.

Si la mémoire suppose soit une connaissance, soit une passion adventice, elle ne saurait être attribuée aux essences impassibles et placées en dehors du temps. Elle ne convient donc pas à Dieu, à l'Être et à l'Intelligence, qui existent en dehors du temps, qui sont éternels et immuables, qui n'ont ni avant ni après, qui demeurent toujours dans le même état, sans jamais éprouver aucun changement. Comment ce qui est identique et immuable pourrait-il faire usage de la mémoire, puisqu'il ne saurait acquérir ni garder une disposition différente de la précédente, ni avoir des pensées successives dont l'une serait présente et l'autre serait passée à l'état de souvenir ?

Mais [dira-t-on], qui empêche l'intelligence de connaître les changements des autres êtres, les révolutions périodiques du monde, par exemple, sans changer elle-même ? — Il faudrait alors qu'elle suivît les changements de l'objet en mouvement, puisqu'elle penserait d'abord une chose, puis une autre. En outre, la pensée est autre chose que la mémoire, et il ne faut pas donner le nom de mémoire à la pensée de soi-même. En effet, l'intelligence ne s'applique pas à retenir ses pensées et à les empêcher de s'échapper ; sinon, elle pourrait craindre aussi que son essence ne lui échappât. Pour l'âme même, se souvenir n'est pas la même

chose que se rappeler les notions innées : quand elle est descendue ici-bas, elle peut posséder ces notions sans y penser, surtout si elle est récemment entrée dans les corps. Les anciens semblent avoir appelé mémoire et réminiscence (μνημὴ, ἀνάμνησις) l'acte par lequel l'âme pense aux choses qu'elle possède ; c'est là une espèce particulière de mémoire, tout à fait indépendante du temps.

Mais peut-être notre solution semble-t-elle être superficielle et ne pas reposer sur un examen assez approfondi de la question. On pourrait en effet demander si la mémoire et la réminiscence, au lieu d'appartenir à l'âme raisonnable, ne sont pas propres à l'âme inférieure, ou au composé de l'âme et du corps que nous appelons l'animal. Si elles appartiennent à l'âme inférieure, d'où tient-elle ce qu'elle possède et comment le possède-t-elle ? Même question, si c'est l'animal. — Pour cela, il faut (comme nous l'avons déjà dit plus haut) chercher quel est en nous le principe auquel appartient la mémoire. Si c'est l'âme qui possède la mémoire, quelle faculté ou quelle partie la mémoire y constitue-t-elle ? Si c'est à l'animal qu'appartient la mémoire, comme l'ont avancé quelques-uns, le regardant comme le principe sentant, quel est en lui le mode d'action de cette faculté ? Que faut-il en outre appeler l'animal ? Enfin, est-ce le même pouvoir qui perçoit les choses sensibles et les choses intelligibles, ou bien y a-t-il là deux puissances différentes ?

XXVI. Si les deux éléments qui composent l'animal concourent à l'acte de la sensation, la sensation est commune à l'âme et au corps, comme les actes de percer, de tisser. Ainsi, dans la sensation, l'âme joue le rôle d'artisan et le corps celui d'instrument : le corps éprouve la passion (πάσχει) et sert de

messager à l'âme ; l'âme perçoit l'impression (τύπωσις) produite dans le corps ou par le corps ; ou bien encore elle porte un jugement (κρίσις) sur la passion qu'il a éprouvée. Il en résulte que la sensation est une opération commune à l'âme et au corps.

Il n'en saurait être de même de la mémoire, par laquelle l'âme, ayant déjà par la sensation perçu l'impression produite dans le corps, la conserve ou la laisse échapper. On prétendra peut-être que la mémoire aussi est commune à l'âme et au corps, parce que sa bonté dépend de notre complexion. Nous répondrons que le corps peut entraver ou non l'exercice de la mémoire, sans que cette faculté cesse d'être propre à l'âme. Comment essaiera-t-on de prouver que le souvenir des connaissances acquises par l'étude appartient au composé et non à l'âme seule ? Si l'animal est le composé de l'âme et du corps, en ce sens qu'il est une troisième chose engendrée par leur union, il sera absurde de dire qu'il n'est ni l'âme, ni le corps. En effet, il ne saurait être une chose différente de l'âme et du corps, ni si l'âme et le corps sont transformés dans le composé dont ils sont les éléments, ni s'ils forment un mixte, de telle sorte que l'âme ne soit plus qu'en puissance dans l'animal ; même dans ce cas, c'est encore l'âme, et l'âme seule qui se souviendrait. Ainsi, dans un mélange de miel et de vin, si l'on sent quelque douceur, c'est au miel seul qu'il faut l'attribuer.

Oui [répondra-t-on], c'est l'âme qui se souvient, mais c'est parce qu'elle réside dans le corps et qu'elle n'est pas pure : il faut qu'elle soit affectée de telle ou telle manière (ποιωθεῖσα) pour pouvoir imprimer au corps les formes des choses sensibles (ἀναμάττεσθαι τοὺς τῶν αἰσθητῶν τύπους) ; il faut qu'elle ait son siége dans le corps pour recevoir ces formes et les conserver. —

Mais, d'abord, ces formes ne sauraient avoir d'étendue ; ensuite elles ne sauraient être ni des empreintes, ni des impressions, ni des images (ἐνσφραγίσεις, ἀντερείσεις, τυπώσεις) : car il n'y a dans l'âme aucune impulsion (ὠθισμὸς), ni aucune empreinte semblable à celle d'un cachet sur la cire, et l'opération même par laquelle elle perçoit les choses sensibles est une espèce de pensée (ou d'intellection, νόησις). En effet, comment pourrait-on dire qu'il y a impression dans l'acte de la pensée ? Comment la pensée aurait-elle besoin du corps ou d'une qualité corporelle ? Il est d'ailleurs nécessaire que l'âme se rappelle ses mouvements, par exemple, ses désirs qui n'ont pas été satisfaits et dont le corps n'a point atteint l'objet ; or que pourrait nous dire le corps d'un objet qu'il n'a pas atteint ? [Quant aux pensées], comment l'âme se rappellerait-elle conjointement avec le corps les choses que le corps, par sa nature même, ne peut absolument pas connaître ?

Sans doute il faut admettre qu'il y a des affections qui passent du corps dans l'âme ; mais il est aussi des affections qui appartiennent exclusivement à l'âme, parce que l'âme est un être réel, qu'elle a une nature et des opérations qui lui sont propres. S'il en est ainsi, elle doit avoir des désirs et se les rappeler, se souvenir qu'ils ont été ou non satisfaits, parce que, par sa nature, elle ne fait pas partie des choses qui sont dans un écoulement perpétuel ; sinon, nous ne saurions lui accorder le sens intime (συναίσθησις), ni la conscience (παρακολούθησις), ni la réflexion (σύνθεσις), ni l'intuition d'elle-même (σύνεσις). Si elle ne les possédait pas par sa nature, elle ne les acquerrait pas par son union avec le corps. Sans doute il est des opérations (ἐνεργείαι) que l'âme ne peut accomplir sans le concours des organes ; mais elle possède par elle-même les facultés (δυνάμεις) dont dépendent ces opérations ; elle possède en outre par elle-même d'autres fa-

cultés dont les opérations ne relèvent que d'elle seule. De ce nombre est la mémoire, dont le corps ne fait qu'entraver l'exercice : en effet, quand l'âme s'unit au corps, elle oublie ; quand elle se sépare du corps et se purifie, elle recouvre souvent la mémoire. Puisque l'âme possède la mémoire quand elle est seule, nécessairement le corps, avec sa nature mobile et sujette à un écoulement perpétuel, est une cause d'oubli, non de mémoire : il est donc pour l'âme le fleuve du Léthé (λήθη, oubli). C'est donc à l'âme seule qu'appartient la mémoire.

XXVII. À quelle âme appartient la mémoire ? Est-ce à l'âme qui a une nature plus divine et qui nous constitue essentiellement ? Est-ce à l'âme que nous recevons de l'Âme universelle ?

La mémoire appartient à l'une et à l'autre ; mais, dans un cas, elle est particulière, et dans l'autre, générale. Si les deux âmes sont réunies, elles possèdent ensemble les deux espèces de mémoire ; si elles existent et demeurent toutes deux séparées, elles se rappellent chacune plus longtemps ce qui la concerne elle-même, moins longtemps ce qui concerne l'autre. C'est pour cela que l'on dit que l'image d'Hercule est aux enfers. Or, nous devons admettre que cette image se rappelle toutes les actions faites en cette vie : car c'est à elle que cette vie appartient spécialement. Quant aux autres âmes qui [réunissant en elles la partie raisonnable à la partie irraisonnable] possèdent ensemble les deux espèces de mémoire, elles ne peuvent cependant se rappeler que les choses qui concernent cette vie et qu'elles ont connues ici-bas, ou même les actes qui ont quelque rapport avec la justice.

Il nous reste à déterminer ce que dirait Hercule [c'est-à-dire [l'homme proprement dit] seul et séparé de son image. Que dirait

donc l'âme raisonnable si elle était séparée et isolée ? — Car, l'âme qui a été attirée par le corps connaît tout ce que l'homme [proprement dit] a fait ou éprouvé ici-bas. Avec le cours du temps, à la mort, se reproduisent les souvenirs des existences antérieures ; mais l'âme en laisse échapper quelques-uns par mépris. S'étant en effet purifiée du corps, elle se rappellera les choses qu'elle n'avait pas présentes dans cette vie. Si, après être entrée dans un autre corps, elle vient à considérer le passé, elle parlera de cette vie qui lui est devenue étrangère, de ce qu'elle a récemment abandonné, et d'une foule de faits antérieurs. Quant aux circonstances qui arrivent dans une longue période, elles seront toujours plongées dans l'oubli.

Mais, encore une fois, que se rappellera l'âme isolée du corps ? Pour résoudre cette question, il faut déterminer à quelle puissance de l'âme appartient la mémoire.

XXVIII. La mémoire appartient-elle aux puissances par lesquelles nous sentons et nous connaissons ? Est-ce par la concupiscence que nous nous rappelons les choses qui excitent nos désirs, et par la colère, celles qui nous irritent ? Oui, dira quelqu'un. C'est bien la même faculté qui éprouve le plaisir et qui en conserve le souvenir : ainsi, lorsque la concupiscence, par exemple, rencontre un objet qui lui a déjà fait éprouver du plaisir, elle se rappelle ce plaisir en voyant cet objet. Pourquoi, en effet, n'est-elle pas émue de même par un autre objet ? Pourquoi n'est-elle pas émue d'une autre façon par cet objet même ? Pourquoi donc ne pas lui attribuer aussi la sensation des choses de cette espèce ? Pourquoi, enfin, ne pas rapporter aussi la concupiscence à la puissance de sentir, et ne pas faire de même pour

tout, en donnant à chaque chose son nom d'après ce qui prédomine en elle ?

Devons-nous attribuer à chaque puissance la sensation, mais d'une manière différente ? Dans ce cas ce sera la vue, par exemple, et non la concupiscence, qui percevra les choses sensibles ; mais la concupiscence sera ensuite éveillée par la sensation qui se trouvera transmise de proche en proche, et, quoiqu'elle ne juge pas la sensation, elle éprouvera, sans en avoir conscience (ἀπαραϰολουθήτως), l'affection qui lui est propre. Il en sera de même pour la colère : ce sera la vue qui nous montrera une injustice, mais ce sera la colère qui s'en irritera, comme, lorsqu'un berger aperçoit un loup près de son troupeau, il suffit de l'odeur ou du bruit du loup pour exciter le chien, quoiqu'il n'ait rien aperçu lui-même. Il en résulte que c'est bien la concupiscence qui éprouve le plaisir et qui en garde une trace, mais que cette trace constitue une affection, une disposition, et non un souvenir ; c'est une autre puissance qui a vu goûter le plaisir et qui se souvient de ce qui a eu lieu. Ce qui le prouve, c'est que la mémoire ignore souvent les choses auxquelles a participé la concupiscence, quoique la concupiscence possède encore des traces.

XXIX. Rapporterons-nous la mémoire à la sensibilité ? Admettrons-nous que c'est la même faculté qui sent et qui se ressouvient ? — Mais, si l'image de l'âme [l'âme irraisonnable] possède la mémoire, comme nous le disions plus haut [§ 27], il y aura en nous deux principes qui sentiront ; si ce n'est pas la sensibilité qui possède la mémoire, si c'est une autre puissance, il y aura en nous deux principes qui se souviendront ; enfin, si la sensibilité est capable de saisir les notions, elle devra aussi percevoir

les conceptions de la raison discursive, ou bien ce sera une autre faculté qui percevra les unes et les autres.

Admettrons-nous donc que la puissance de percevoir (τὸ ἀντιληπτικόν) est commune à l'âme raisonnable et à l'âme irraisonnable, et lui accorderons-nous le souvenir des choses sensibles et des choses intelligibles ? — Reconnaître que c'est une seule et même puissance qui perçoit également ces deux espèces de choses, c'est faire faire déjà un pas à la question. Si l'on divise en deux cette puissance, il y aura encore néanmoins deux espèces de mémoire ; enfin, si nous accordons les deux espèces de mémoire à chacune des deux âmes [à l'âme raisonnable et à l'âme irraisonnable], il y aura ainsi quatre espèces de mémoire.

Est-il absolument nécessaire que nous nous souvenions des sensations par la sensibilité, que ce soit la même puissance qui éprouve la sensation et qui se souvienne de la sensation, que ce soit également la raison discursive qui conçoive et se souvienne des conceptions ? Mais les hommes qui raisonnent le mieux ne sont pas ceux qui se souviennent aussi le mieux, et ceux qui ont des sens également délicats n'ont pas tous pour cela une mémoire aussi bonne les uns que les autres ; au contraire, les uns ont des sens délicats, tandis que les autres ont une bonne mémoire, sans être cependant capables de percevoir également bien. D'un autre côté, si sentir et se rappeler sont choses indépendantes l'une de l'autre, il y aura [outre la sensibilité] une autre puissance qui se rappellera les choses précédemment perçues par la sensation, et cette puissance devra sentir ce qu'elle se rappellera.

[Pour résoudre toutes ces difficultés] nous dirons que rien n'empêche d'admettre que l'acte de la sensation (αἴσθημα) pro-

duit dans la mémoire une image (φάντασμα), et que l'imagination, qui est différente [de la sensation], possède le pouvoir de conserver et de se rappeler ces images. C'est en effet à l'imagination que vient aboutir la sensation, et, quand la sensation n'est plus, l'imagination en garde la représentation (ὅραμα). Si donc cette puissance conserve l'image de l'objet absent, elle constitue la mémoire ; selon que l'image demeure plus ou moins de temps, la mémoire est ou n'est pas fidèle, nos souvenirs durent ou s'effacent. C'est donc à l'imagination qu'appartient la mémoire des choses sensibles. Si les divers esprits possèdent cette faculté à des degrés inégaux, cette différence tient soit à la diversité des forces, soit à l'exercice, soit à l'absence ou à la présence de certaines dispositions du corps qui peuvent avoir ou non de l'influence sur la mémoire ou y porter le trouble. Mais nous reviendrons ailleurs sur cette question.

XXX. Que dirons-nous des conceptions intellectuelles (διανοήσεις) ? Admettrons-nous qu'elles soient aussi conservées par l'imagination ?

Si l'imagination accompagne toute pensée (νόησις), si ensuite elle en conserve en quelque sorte l'image, il y aura ainsi souvenir de l'objet connu ; sinon, il faut chercher une autre solution. Peut-être la raison (λόγος), dont l'acte accompagne toujours la pensée, a-t-elle la fonction de la recevoir et de la transmettre à l'imagination. En effet, la pensée est indivisible, et, tant qu'elle n'est pas tirée des profondeurs de l'intelligence, elle reste en quelque sorte cachée dans son sein. La raison la développe, et, la faisant passer de l'état de pensée à celui d'image, l'étale pour ainsi dire dans notre imagination comme dans un miroir ; c'est ainsi que la pensée est perçue, qu'elle dure et devient un souvenir. L'âme, qui est

toujours en mouvement pour arriver à la pensée [par la raison discursive], nous la fait ainsi saisir quand elle en reçoit le reflet. Autre chose est la pensée, autre chose la perception de la pensée. Nous pensons toujours, mais nous ne percevons pas toujours notre pensée. Cela tient à ce que le principe qui perçoit les pensées perçoit aussi les sensations, et s'occupe des unes et des autres tour à tour.

XXXI. Si la mémoire appartient à l'imagination, et que l'âme raisonnable ainsi que l'âme irraisonnable possèdent également la mémoire, il y aura deux espèces d'imagination [l'imagination intellectuelle et l'imagination sensible], et, si les deux âmes sont séparées, elles posséderont chacune une espèce d'imagination. Mais, puisque les deux espèces d'imagination se trouvent contenues en nous dans le même principe, comment se fait-il qu'il y ait deux imaginations, et à laquelle appartient le souvenir ? Si le souvenir appartient aux deux espèces d'imagination, il y aura toujours deux imaginations (car on ne peut dire que le souvenir des choses intelligibles appartienne à l'une, et celui des choses sensibles à l'autre ; sinon ce seraient deux êtres animés n'ayant rien de commun ensemble). Si donc le souvenir appartient également aux deux imaginations, quelle différence y a-t-il entre elles ? Ensuite, comment ne remarquons-nous pas cette différence ? En voici la cause.

Quand les deux espèces d'imagination sont d'accord, elles concourent [à produire un seul acte] : la plus puissante domine, et il ne se produit en nous qu'une seule image ; la seconde accompagne la première ; c'est le faible reflet d'une puissante lumière. Quand les deux espèces d'imagination sont au contraire en désaccord et luttent ensemble, alors l'une se manifeste seule,

et nous ignorons ce qui est dans l'autre, comme nous ignorons complètement que nous avons deux âmes : car les deux âmes sont fondues en une seule, et l'une sert de véhicule à l'autre. L'une voit tout, mais elle ne garde que certains souvenirs quand elle sort du corps et elle laisse tomber dans l'oubli la plupart des choses qui se rapportent à l'autre. De même, quand, après nous être liés avec des amis d'un ordre inférieur, nous en avons acquis d'autres plus distingués, nous nous souvenons fort peu des premiers et beaucoup des seconds.

XXXII. Que dirons-nous du souvenir des amis, des parents, d'une épouse, de la patrie et de tout ce qu'un homme vertueux peut se rappeler convenablement ?

Dans l'image de l'âme [l'âme irraisonnable] ces souvenirs seront accompagnés d'une affection passive ; mais dans l'homme [l'âme raisonnable] ils n'en seront pas accompagnés : car les affections existent dès le principe dans l'âme inférieure ; dans l'âme supérieure, par suite de son commerce avec l'autre, il y a aussi quelques affections, mais seulement des affections honnêtes. Il convient à l'âme inférieure de chercher à se rappeler les actes de l'âme supérieure, surtout quand elle a été elle-même convenablement cultivée : car elle peut devenir meilleure dès le principe et se former par l'éducation qu'elle reçoit de l'autre. Quant à l'âme supérieure, elle doit volontiers oublier ce qui lui vient de l'âme inférieure. Elle peut d'ailleurs, quand elle est bonne, contenir par sa puissance l'âme qui lui est subordonnée. Plus elle désire se rapprocher du monde intelligible, plus elle doit oublier les choses d'ici-bas, à moins que toute la vie qu'elle a menée ici-bas ne soit telle qu'elle n'ait confié à sa mémoire que des choses louables. Dans ce monde même, en effet, il est beau de

s'affranchir des préoccupations humaines ; il est donc convenable également de les y oublier toutes. On peut en ce sens dire avec raison que l'âme vertueuse doit être oublieuse. Elle échappe ainsi au multiple, elle ramène le multiple à l'unité, et abandonne l'indéterminé. Elle cesse donc de vivre avec le multiple, elle s'allége et vit pour elle-même. En effet, quand, étant encore ici-bas, elle désire vivre dans le monde intelligible, elle néglige tout ce qui est étranger à sa nature. Elle retient donc peu de choses terrestres quand elle est arrivée au monde intelligible ; elle en a plus quand elle habite le ciel. Hercule [dans le ciel] peut bien se glorifier de sa valeur ; mais cette valeur même lui paraît peu de chose quand il est arrivé à une région plus sainte encore que le ciel, quand il habite le monde intelligible, et qu'il s'est élevé au-dessus d'Hercule lui-même par la force qu'il a déployée dans ces luttes qui sont les luttes des vrais sages.

Οὐρανῷ ἐστήριζε κάρη, καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

IV · Livre 4

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. XXII. XXIII. XXIV. XXV. XXVI. XXVII. XXVIII. XXIX. XXX. XXXI. XXXII. XXXIII. XXXIV. XXXV. XXXVI. XXXVII. XXXVIII. XXXIX. XL. XLI. XLII. XLIII. XLIV. XLV.

LIVRE QUATRIÈME.

QUESTIONS SUR L'ÂME.

DEUXIÈME PARTIE.

I. Que dira l'âme et de quoi se souviendra-t-elle quand elle se sera élevée au monde intelligible ? — Elle y contemplera les essences auxquelles elle sera unie et y appliquera toute son attention ; sinon, elle ne serait pas dans le monde intelligible. — N'aura-t-elle donc aucun souvenir des choses d'ici-bas ? Ne se rappellera-t-elle pas qu'elle s'est livrée à l'étude de la philosophie, par exemple, et qu'elle a contemplé le monde intelligible pendant son séjour sur la terre ? — Non, car une intelligence, tout entière à son objet, ne peut en même temps contempler l'intelligible et penser à une autre chose. L'acte de la pensée n'implique pas le souvenir d'avoir pensé. — Ce souvenir, dira-t-en, est postérieur à la pensée. — Dans ce cas, l'esprit dans lequel il se produit a changé d'état. Il est donc impossible que celui qui est tout entier à la contemplation pure de l'intelligible se rappelle en même temps les choses qui lui sont arrivées autrefois ici-bas. Si, comme il le paraît, la pensée est en dehors du temps, parce que toutes les essences intelligibles, étant éternelles, n'ont pas de relation avec le temps, évidemment il est impossible que l'intelligence qui s'est élevée au monde intelligible ait aucun souvenir des choses d'ici-bas, qu'elle ait même absolument aucun souvenir : car chacune des essences du monde intelligible est toujours présente à l'intelligence, qui n'est pas obligée de les parcourir successivement, de passer de l'une à l'autre. — Quoi ? l'intelligence ne divisera-t-elle pas en descendant du genre aux espèces ? — Non : car elle remonte à l'universel et au principe supérieur. — Admettons qu'il n'y ait pas de division dans l'intelligence qui possède tout à la fois : n'y aura-t-il pas au moins de division dans l'âme qui s'est élevée au monde intelligible ? — Mais, rien n'empêche que la totalité des intelligibles unis ensemble ne soit saisie par une intui-

tion également une et totale. — Cette intuition est-elle semblable à l'intuition d'un objet aperçu d'un seul coup d'œil dans son ensemble, ou comprend-elle toutes les pensées des intelligibles contemplés à la fois ? — Puisque les intelligibles offrent un spectacle varié, la pensée qui les saisit doit évidemment être également multiple et variée, comprendre plusieurs pensées, comme la perception d'un seul objet sensible, d'un visage, par exemple, comprend plusieurs perceptions, parce que l'œil, en apercevant le visage, voit en même temps le nez et les autres parties.

Mais [dira-t-on] il arrive que l'âme divise et développe une chose qui était unique. Nous répondrons que cette chose est déjà divisée dans l'intelligence, qu'elle y a comme un fondement particulier, mais que, s'il y a antériorité et postériorité dans les idées, cette antériorité et cette postériorité ne se rapportent cependant pas au temps. Si la pensée arrive à distinguer l'antérieur et le postérieur, ce n'est pas sous le rapport du temps, mais sous le rapport de l'ordre [qui préside aux choses intelligibles] : ainsi, quand on considère dans une plante l'ordre qui s'étend des racines au sommet, il n'y a antériorité et postériorité que sous le rapport de l'ordre, puisqu'on aperçoit la plante entière d'un seul coup d'œil.

Mais [dira-t-on encore], quand l'âme contemple l'Un, si elle embrasse plusieurs choses ou plutôt toutes choses, comment se peut-il que l'une soit antérieure, l'autre postérieure ? — C'est que la puissance qui est une [l'Un] est une de telle sorte qu'elle est multiple quand elle est contemplée par un autre principe [l'Intelligence], parce qu'alors elle n'est pas toutes choses à la fois dans une seule pensée. En effet, les actes [de l'Intelligence] ne sont pas une unité ; mais ils sont produits tous par une puissance toujours

permanente ; ils deviennent donc multiples dans les autres principes [les intelligibles] : car l'Intelligence, n'étant pas l'unité même, peut recevoir en son sein la nature du multiple qui n'existait pas auparavant [dans l'Un].

II. Admettons qu'il en soit ainsi. L'âme se souvient-elle d'elle-même ? — Ce n'est pas probable : celui qui contemple le monde intelligible ne se rappelle pas qui il est, qu'il est Socrate par exemple, qu'il est une âme ou une intelligence. Comment en effet s'en souviendrait-il ? Tout entier à la contemplation du monde intelligible, il ne fait pas un retour sur lui-même par la pensée ; il se possède lui-même, mais il s'applique à l'intelligible et devient l'intelligible, à l'égard duquel il joue le rôle de matière ; il prend la forme de l'objet qu'il contemple, et il n'est alors lui même qu'en puissance. Il n'est donc lui-même en acte que quand il ne pense pas l'intelligible. Quand il n'est que lui-même, il est vide de toutes choses, parce qu'il ne pense pas l'intelligible ; mais s'il est tel par sa nature qu'il soit toutes choses, en se pensant lui-même, il pense toutes choses. Dans cet état, se voyant lui-même en acte par le regard qu'il jette sur lui-même, il embrasse toutes choses dans cette intuition ; d'un autre côté, par le regard qu'il jette sur toutes choses, il s'embrasse lui-même dans l'intuition de toutes choses.

S'il en est ainsi [dira-t-on], il change de pensées, et nous avons plus haut refusé de l'admettre. — L'intelligence est immuable, mais l'âme, placée aux dernières limites du monde intelligible, peut subir quelque mutation quand elle se replie sur elle-même. En effet, ce qui s'applique à l'immuable éprouve nécessairement quelque mutation à son égard, puisqu'il n'y reste pas toujours appliqué. À parler rigoureusement, il n'y a pas changement lorsque

l'âme se détache des choses qui lui appartiennent pour se tourner vers elle-même, et vice versa : car elle est toutes choses, et l'âme avec l'intelligible ne font qu'un. Mais, quand l'âme est dans le monde intelligible, elle devient étrangère à elle-même et à ce qui lui appartient ; alors, vivant purement dans le monde intelligible, elle participe à son immutabilité, elle est tout ce qu'il est : car, dès qu'elle s'est élevée à cette région supérieure, elle doit nécessairement s'unir à l'intelligence, vers laquelle elle s'est tournée et dont elle n'est plus séparée par aucun intermédiaire et en s'élevant à l'intelligence, l'âme se met en harmonie avec elle et par suite s'y unit d'une manière durable, de telle sorte que toutes les deux soient à la fois une et deux. Dans cet état, l'âme ne peut changer, elle est appliquée d'une manière immuable à la pensée, et elle a en même temps conscience d'elle-même, parce qu'elle ne fait plus qu'une seule et même chose avec le monde intelligible.

III. Quand l'âme s'éloigne du monde intelligible, quand, au lieu de continuer à ne faire qu'un avec lui, elle veut en devenir indépendante, s'en distinguer et s'appartenir, quand enfin elle incline vers les choses d'ici-bas, alors elle se souvient d'elle-même. Le souvenir des choses intelligibles l'empêche de tomber, celui des choses terrestres la fait descendre ici-bas, celui des choses célestes la fait demeurer dans le ciel. En général, l'âme est et devient les choses dont elle se souvient. En effet, se souvenir, c'est penser ou imaginer ; or imaginer, ce n'est pas posséder une chose, c'est la voir et lui devenir conforme. Si l'âme voit les choses sensibles, par cela même qu'elle les regarde, elle a en quelque sorte de l'étendue. Comme elle n'est qu'au second degré les choses autres qu'elle-même, elle n'est nulle d'elles parfaitement. Placée et établie aux confins du monde sensible et du

monde intelligible, elle peut se porter également vers l'un ou vers l'autre.

IV. Dans le monde intelligible, l'âme voit le Bien par l'intelligence : car l'intelligence ne l'empêche pas de parvenir jusqu'au Bien. Entre l'âme et le Bien, l'intermédiaire n'est pas le corps, qui ne pourrait être qu'un obstacle : car si les corps peuvent jamais servir d'intermédiaires, ce n'est que lorsqu'il s'agit de descendre des premiers principes aux choses qui occupent le troisième rang. Quand l'âme s'occupe des objets inférieurs, elle possède conformément à sa mémoire et à son imagination ce qu'elle voulait posséder. Aussi la mémoire, s'appliquât-elle aux meilleures choses, n'est cependant pas ce qu'il y a de meilleur : car elle ne consiste pas seulement à sentir qu'on se souvient, mais encore à se trouver dans une disposition conforme aux affections, aux intuitions antérieures dont on se souvient. Or, il peut arriver que l'âme possède une chose sans en avoir conscience, qu'elle la possède même alors mieux que si elle en avait conscience : en effet, quand elle en a conscience, elle la possède comme une chose qui lui est étrangère, et dont elle se distingue ; quand au contraire elle n'en a pas conscience, elle est ce qu'elle possède, et c'est surtout cette dernière disposition qui la fait déchoir [en la rendant conforme aux choses sensibles, quand elle y applique son imagination].

Si l'âme, en quittant le monde intelligible, en emporte avec elle des souvenirs, c'est que dans ce monde elle possédait déjà la mémoire à certain degré ; mais cette puissance y était éclipsée par la pensée des choses intelligibles. Il serait absurde de prétendre que ces dernières se trouvaient dans l'âme à l'état de simples images ; elles y constituaient au contraire une puissance

[intellectuelle] qui a passé ensuite à l'état d'acte. Quand l'âme vient à cesser de s'appliquer à la contemplation des intelligibles, elle ne voit plus que ce qu'elle voyait auparavant [c'est-à-dire les choses sensibles].

V. La puissance qui constitue la mémoire fait-elle passer à l'état d'actes les notions que nous avons des intelligibles ? Si ces notions ne sont pas des intuitions, c'est par la mémoire qu'elles passent à l'état d'actes ; si ce sont des intuitions, c'est par la puissance qui nous les a données là-haut. Cette puissance s'éveille en nous toutes les fois que nous nous élevons aux choses intelligibles, et elle voit ce dont nous parlons. Ce n'est pas en effet par l'imagination ni par le raisonnement, obligé de tirer lui-même ses principes d'ailleurs, que nous nous représentons les intelligibles : c'est par la faculté que nous avons de les contempler, faculté qui nous permet d'en parler même ici-bas. Nous les voyons donc en éveillant en nous ici-bas la même puissance que nous devons éveiller en nous quand nous sommes dans le monde intelligible. Nous ressemblons à un homme qui, gravissant le sommet d'un rocher, apercevrait par son regard des objets invisibles pour ceux qui ne sont pas montés avec lui. Puisque la raison nous démontre ainsi clairement que la mémoire ne se manifeste dans l'âme que lorsque celle-ci descend du monde intelligible dans le ciel, il n'est pas étonnant que, lorsqu'elle s'est élevée d'ici-bas au ciel et qu'elle s'y est arrêtée, elle se rappelle un grand nombre des choses d'ici-bas, de celles dont nous avons déjà parlé, et qu'elle reconnaisse beaucoup d'âmes qu'elle a connues antérieurement, puisque ces dernières doivent nécessairement être jointes à des corps qui ont des figures semblables. Si ces âmes changent la figure de leurs corps et les rendent sphériques, elles sont encore reconnaissables par leurs mœurs et leur caractère propre. Cela

n'a rien d'incroyable : car, en admettant que ces âmes se soient purifiées de toutes leurs passions, rien n'empêche qu'elles n'aient conservé leur caractère. Si elles peuvent s'entretenir les unes avec les autres, elles ont encore là un moyen de se reconnaître.

Qu'arrive-t-il quand les âmes descendent du monde intelligible dans le ciel ? — Elles recouvrent alors la mémoire, mais elles la possèdent à un degré moindre que les âmes qui se sont toujours occupées des mêmes objets. Elles ont d'ailleurs d'autres choses à se rappeler, et un long espace de temps leur a fait oublier bien des actes.

Mais si, après être descendues dans le monde sensible, elles tombent [du ciel] dans la génération, quel sera le temps où elles se souviendront ? — Il n'est pas nécessaire que les âmes [qui s'éloignent du monde intelligible] tombent dans les plus basses régions. Il peut arriver que dans leur mouvement elles s'arrêtent après être descendues quelque peu du monde intelligible, et rien ne les empêche de remonter là-haut avant qu'elles se soient abaissées aux régions inférieures de la génération.

VI. On peut donc affirmer sans crainte que les âmes qui exercent leur raison discursive et qui changent d'état se souviennent : car la mémoire s'applique aux choses qui ont été et qui ne sont plus. Mais les âmes qui demeurent dans le même état ne sauraient se souvenir : car de quoi se souviendraient-elles ?

Si [méconnaissant les vérités que nous venons d'exposer], la raison humaine veut attribuer la mémoire aux âmes de tous les astres, surtout à celle de la Lune et à celle du Soleil, elle finira par agir de même à l'égard de l'Âme universelle et elle osera attribuer à Jupiter même des souvenirs qui l'occuperaient de mille choses

diverses. Une fois entrée dans cet ordre d'idées, la raison sera amenée à chercher quelles sont les conceptions, quels sont les raisonnements des âmes des astres, en admettant toutefois qu'elles raisonnent. [Mais c'est là une hypothèse toute gratuite :] car si ces âmes n'ont rien à découvrir, si elles ne doutent pas, si elles n'ont besoin de rien, si elles n'apprennent pas des choses qu'elles ignorassent auparavant, quel usage feraient-elles du raisonnement, des arguments ou des conceptions de la raison discursive ? Elles n'ont pas non plus à chercher des moyens mécaniques de gouverner les choses humaines et tout ce qui se passe sur la terre : car c'est d'une tout autre manière qu'elles font régner l'ordre dans l'univers.

VII. Quoi ! ces âmes ne se rappelleront-elles pas qu'elles ont vu Dieu ? — [Elles n'ont pas besoin de s'en souvenir : car] elles le voient toujours ; or, tant qu'elles le voient, elles ne peuvent dire qu'elles l'ont vu, parce qu'une pareille énonciation supposerait qu'elles ne le voient plus.

Quoi ! ne se rappelleront-elles pas qu'elles ont opéré leur révolution hier ou l'année dernière, qu'elles vivaient hier et qu'elles vivent depuis longtemps ? — Elles vivent toujours ; or, ce qui est toujours le même est un. Vouloir dans le mouvement des astres distinguer hier et l'année dernière, c'est faire comme un homme qui diviserait en plusieurs parties le mouvement qui forme un pas, qui voudrait ramener l'unité à la multiplicité. En effet, le mouvement des astres est un, quoiqu'il soit soumis par nous à une mesure comme s'il était multiple ; c'est ainsi que nous comptons les jours comme différents les uns des autres, parce que les nuits les séparent les uns des autres. Mais, puisque dans le ciel il

n'y a qu'un seul jour, comment pourrait-on en compter plusieurs, comment pourrait-il y avoir une année dernière ?

Mais [pourra-t-on nous dire], l'espace parcouru n'est pas un : il a plusieurs parties ; le zodiaque contient plusieurs parties. Pourquoi donc l'âme céleste ne dirait-elle pas : j'ai dépassé cette partie ; je suis maintenant arrivée à une autre ? En outre, si les âmes des astres considèrent les choses humaines, comment ne verront-elles pas qu'il y a des changements ici-bas, que les hommes qui existent aujourd'hui sont venus après d'autres ? S'il en est ainsi, elles savent qu'il a déjà existé d'autres hommes, qu'il y a eu d'autres faits. Elles possèdent donc la mémoire. [Voici notre réponse :]

VIII. Il n'est point nécessaire que l'on se souvienne de tout ce que l'on voit, ni qu'on se représente par l'imagination toutes les choses qui se suivent accidentellement. D'un autre côté, quand l'esprit possède une connaissance et une conception claire de certains objets, qui viennent ensuite s'offrir aux sens, rien ne le force d'abandonner la connaissance qu'il a acquise par l'intelligence pour regarder l'objet particulier et sensible qu'il a devant lui, à moins qu'il ne soit chargé d'administrer quelqu'une des choses particulières contenues dans la notion du tout.

Maintenant, pour entrer dans les détails, disons d'abord que l'on ne retient pas nécessairement tout ce que l'on a vu. Quand une chose n'a pas d'intérêt ni d'importance, les sens, frappés par la diversité des objets sans notre concours volontaire, sont seuls affectés ; l'âme ne perçoit pas les impressions, parce que leur différence est pour elle sans aucune utilité. Quand l'âme est tournée vers elle-même ou vers d'autres objets, et qu'elle s'y applique tout entière, elle ne saurait se souvenir de ces choses indifférentes,

puisqu'elle n'en a même pas la perception quand elles sont présentes. Il n'est pas davantage nécessaire que l'imagination se représente ce qui est accidentel, ni, si elle se le représente, qu'elle le retienne fidèlement. Il est facile de constater qu'une impression sensible de ce genre n'est point perçue, si l'on veut bien faire attention à ce que nous allons dire. Quand, en marchant, nous divisons ou plutôt nous traversons l'air, sans nous proposer de le faire, nous ne saurions nous en apercevoir ni y songer pendant que nous avançons : De même, si nous n'avions point résolu de faire tel ou tel chemin, et que nous pussions voler à travers les airs, nous ne penserions pas à la région de la terre dans laquelle nous sommes, ni à l'étendue que nous avons parcourue. Si nous avions à nous mouvoir, non pendant un temps déterminé, mais abstraction faite de tout temps, que nous n'eussions point d'ailleurs l'habitude de rapporter au temps nos autres actions, nous ne nous rappellerions pas différents temps. Ce qui le prouve, c'est que, quand l'esprit possède la connaissance générale de ce qui se fait et qu'il est sûr que la chose sera telle qu'il se la représente, il ne s'occupe plus des détails. En outre, quand un être fait toujours la même chose, il ne lui servirait de rien d'en observer toutes les parties. Donc, si les astres, en suivant leur cours, accomplissent en même temps un acte qui leur est propre, s'ils ne s'occupent pas de traverser tel ou tel espace qu'ils traversent, si leur fonction propre n'est pas de considérer les lieux qu'ils parcourent, ni même de les parcourir, si les parcourir est pour les astres quelque chose d'accidentel parce qu'ils s'appliquent à contempler des objets plus relevés, enfin, s'ils parcourent toujours les mêmes lieux, ils ne sauraient calculer le temps ; ou du moins, s'ils y pensaient, ils ne sauraient se rappeler les lieux parcourus et les temps écoulés. Ils ont d'ailleurs une vie

uniforme, puisqu'ils parcourent toujours les mêmes lieux, en sorte que leur mouvement est, pour ainsi dire, plutôt vital que local, puisqu'il est produit par un seul être vivant [l'univers], qui, en le réalisant en lui-même, est extérieurement en repos et intérieurement en mouvement par sa vie éternelle. Veut-on comparer le mouvement des astres à celui d'un chœur ? Supposons que ce chœur n'ait qu'une durée limitée : il sera parfait, s'il est pris dans sa totalité, du commencement à la fin ; il sera imparfait s'il est pris dans chacune de ses parties. Supposons qu'il existe toujours, il est toujours parfait. S'il est toujours parfait, il n'y aura pas de temps ni de lieu où il devienne parfait ; par conséquent, il n'aura même pas de désir, et il ne mesurera rien ni par le temps, ni par le lieu ; il ne se souviendra donc ni de l'un ni de l'autre.

En outre, les astres jouissent d'une vie bienheureuse, parce qu'ils contemplent la vie véritable dans leurs âmes propres, qu'aspirant tous à l'Un et rayonnant dans le ciel entier, comme des cordes qui vibrent à l'unisson, ils produisent une espèce de concert par leur harmonie naturelle. Enfin, le ciel entier tourne sur lui-même ainsi que ses parties, qui, malgré la diversité de leurs mouvements et de leurs positions, gravitent toutes vers un même centre. Or tous ces faits viennent à l'appui de ce que nous avançons, puisqu'il en résulte que la vie de l'univers est une et uniforme.

IX. Jupiter, qui gouverne le monde et lui donne son ordre et sa beauté, possède de toute éternité une âme royale et une intelligence royale ; il produit les choses par sa providence et il les règle par sa puissance ; il dispose tout avec ordre en développant et en accomplissant les nombreuses périodes des astres. Ces actes ne semblent-ils pas nécessiter que Jupiter fasse usage de la mé-

moire, qu'il se rappelle quelles périodes ont été déjà accomplies, qu'il s'occupe de préparer les autres par ses combinaisons, ses calculs, ses raisonnements ? Il aura donc d'autant plus besoin de la mémoire qu'il sera plus habile administrateur du monde. [Voici notre réponse à cette objection.]

Quant au souvenir des périodes, il y aurait lieu d'examiner quel est le nombre des périodes et si Jupiter le connaît : car, si c'est un nombre fini, l'univers aura eu un commencement dans le temps ; s'il est infini, Jupiter ne pourra connaître combien il a fait de choses. [Pour résoudre ces difficultés] il faut admettre que Jupiter jouit toujours de la connaissance, toujours d'une seule et même vie. C'est en ce sens qu'il doit être infini et posséder l'unité, non par une connaissance venue du dehors, mais intérieurement, par sa nature même, parce que l'infini reste toujours tout entier en lui, qu'il lui est inhérent, qu'il est contemplé par lui, qu'il n'est pas pour lui simplement l'objet d'une connaissance adventice. En effet, en connaissant l'infinité de sa vie, Jupiter connaît en même temps que l'action qu'il exerce sur l'univers est une ; mais ce n'est pas parce qu'il l'exerce sur l'univers qu'il la connaît.

X. Le principe qui préside à l'ordre de l'univers est double : sous un point de vue, il est le Démiurge ; sous l'autre, l'Âme universelle. Par le nom de Jupiter nous désignons tantôt le Démiurge, tantôt la Puissance qui gouverne l'univers (τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός).

Quand il s'agit du Démiurge, il faut éloigner de son esprit toute idée de passé et d'avenir, et ne lui attribuer qu'une vie uniforme, immuable, indépendante du temps.

Quant à la vie du Principe qui administre l'univers [et qui est l'Âme universelle], elle soulève une question : N'est-elle pas aussi affranchie de la nécessité de raisonner et de chercher ce qui est à faire ? — Oui, sans doute : l'ordre qui doit régner est déjà trouvé et arrêté, et cela sans le secours des choses qui y sont soumises. En effet, les choses qui sont soumises à l'ordre sont celles qui sont engendrées, et le principe qui les engendre, c'est l'Ordre même, c'est-à-dire l'action de l'Âme attachée à la contemplation d'une Sagesse immuable, Sagesse dont l'image est l'ordre qui subsiste dans l'Âme. Comme la Sagesse contemplée par l'Âme ne change pas, l'action de celle-ci ne change pas non plus. En effet, l'Âme contemple toujours la Sagesse ; si elle cessait, elle tomberait dans l'incertitude. La fonction de l'Âme est donc une comme l'Âme elle-même. Le principe unique qui gouverne le monde domine toujours et n'est jamais dominé : sinon, il y aurait plusieurs puissances qui lutteraient entre elles. Le principe qui administre l'univers est donc un et a toujours la même volonté. Pourquoi désirerait-il tantôt une chose, tantôt une autre, et serait-il ainsi incertain ? Étant un, même s'il changeait d'état, il ne saurait être incertain. Si l'univers renferme une foule de parties et d'espèces opposées les unes aux autres, ce n'est pas une raison pour que l'Âme ne sache pas certainement de quelle façon elle doit les disposer. Elle ne commence pas par les objets qui sont placés au dernier rang ni par les parties, mais par les principes. En partant des principes, elle arrive par une voie tacite à pénétrer et à ordonner tout. Elle domine parce qu'elle reste identique dans une fonction une et identique. Par quoi pourrait-elle être amenée à vouloir d'abord une chose, puis une autre ? D'ailleurs, dans une pareille disposition, elle hésiterait sur ce qu'elle doit faire, et

l'énergie de son action en serait affaiblie parce que raisonner implique toujours quelque hésitation dans l'exécution.

XI. Le monde est administré comme un animal ; mais, dans cet animal, il y a des choses qui proviennent de l'extérieur et des parties, d'autres, de l'intérieur et du principe. L'art du médecin va de l'extérieur à l'intérieur, s'attache à un organe et n'opère qu'avec hésitation et avec des tâtonnements. La Nature, partant du principe, n'a pas besoin de délibérer. La puissance qui administre l'univers procède, non comme le médecin, mais comme la Nature. Elle conserve d'autant mieux sa simplicité qu'elle renferme toutes choses en son sein, que toutes choses sont les parties de l'animal qui est un. En effet, la Nature, qui est une, domine toutes les natures particulières : celles-ci en procèdent, mais y restent attachées, rameaux d'un arbre immense qui est l'univers. Qu'ont à faire le raisonnement, le calcul, la mémoire, dans un principe qui possède une sagesse toujours présente et active, qui par elle domine le monde et l'administre d'une manière immuable ? Si ses œuvres sont variées et changeantes, il n'en résulte pas que ce principe doive lui-même participer à leur mutabilité. En produisant des choses diverses, il reste immuable. Ne voit-on pas dans chaque animal plusieurs choses se produire successivement, comme les qualités propres à chaque âge ? Ne voit-on pas certaines parties naître et croître à des époques déterminées, telles que les cornes, la barbe, les mamelles ? Ne voit-on pas enfin chaque être en engendrer d'autres ? Ainsi, sans que les premières raisons [séminales] périssent, d'autres se développent à leur tour. Ce qui le prouve, c'est que dans l'animal engendré la raison [séminale] subsiste identique et entière.

Ne craignons donc pas de l'affirmer : l'Âme universelle possède toujours la même sagesse ; cette sagesse est universelle ; elle est la sagesse permanente du monde ; elle est multiple et variée, et en même temps elle est une, parce qu'elle est la sagesse de l'animal qui est un et qui est le plus grand de tous. Invariable, malgré la multiplicité de ses œuvres, elle constitue la raison qui est une, et elle est toutes choses à la fois. Si elle n'était pas toutes choses, au lieu d'être la sagesse de l'univers, elle ne serait que la sagesse de choses postérieures et particulières.

XII. Peut-être dira-t-on que cela est vrai de la Nature, mais que, puisqu'il y a dans l'Âme de l'univers de la sagesse, il doit y avoir aussi en elle raisonnement et mémoire.

Cette objection ne peut être soulevée que par des hommes qui font consister la sagesse dans ce qui en est l'absence, et qui prennent pour la sagesse même la recherche de la sagesse. Raisonner, en effet, qu'est-ce autre chose que chercher la sagesse, la raison véritable, l'intelligence de l'être réel ? Celui qui raisonne ressemble à un homme qui touche de la lyre pour s'exercer, pour acquérir l'habitude d'en jouer, et en général à celui qui apprend pour savoir. Il cherche en effet à acquérir la science, dont la possession fait le sage. La sagesse consiste donc dans un état stable. C'est ce qu'on voit par la conduite même de celui qui raisonne : dès qu'il a trouvé ce qu'il cherchait, il cesse de raisonner et se repose dans la possession de la sagesse.

Donc, si la puissance qui gouverne le monde nous paraît ressembler à ceux qui apprennent, il faut lui attribuer le raisonnement, la réflexion, la mémoire, pour qu'elle compare le passé avec le présent ou le futur. Mais si, au contraire, elle connaît de manière à n'avoir plus rien à apprendre et à rester dans un état

parfaitement stable, évidemment elle possède par elle-même la sagesse. Si elle connaît les choses futures (privilége qu'on ne saurait lui contester sans absurdité), pourquoi ne saurait-elle pas aussi comment elles doivent avoir lieu ? Si elle le sait, qu'a-t-elle besoin de raisonner et de comparer le passé avec le présent ? Ensuite, cette connaissance de l'avenir ne ressemblera pas chez elle à la prévision des devins, mais à la certitude qu'ont d'une chose ceux qui la produisent. Cette certitude n'admet aucune hésitation, aucune ambiguïté ; elle est absolue ; une fois qu'elle a obtenu l'assentiment, elle reste immuable. Ainsi, l'Âme du monde connaît l'avenir avec une sagesse aussi immuable que le présent, c'est-à-dire, sans raisonner. Si elle ne connaissait pas les choses futures qu'elle doit produire, elle ne saurait pas les produire, elle les produirait sans règle, accidentellement, c'est-à-dire par hasard. Elle reste donc immuable en produisant ; par conséquent, elle produit sans changer, autant du moins que le lui permet le modèle (παράδειγμα) qu'elle porte en elle ; son action est donc uniforme, toujours la même ; sinon, l'Âme pourrait se tromper. Si son œuvre contient des différences, elle ne les tient pas d'elle-même, mais des raisons [séminales], qui procèdent elles-mêmes du principe créateur. Ainsi, les choses créées dépendent de la série des raisons, et le principe créateur n'est pas obligé d'hésiter, de délibérer, ni de supporter un travail pénible, ainsi que l'ont cru quelques philosophes qui regardaient comme une tâche fatigante d'administrer l'univers. Ce qui est une tâche fatigante, c'est de manier une matière étrangère, c'est-à-dire, dont on n'est pas maître. Mais, quand une puissance domine seule [ce qu'elle forme], peut-elle avoir besoin d'autre chose que d'elle-même et de sa volonté, c'est-à-dire de sa sagesse ? car dans une pareille puissance la volonté est identique à la sagesse. Elle n'a donc be-

soin de rien pour créer, puisque la sagesse qu'elle possède n'est pas une sagesse empruntée. Il ne lui faut rien d'adventice, par conséquent, ni raisonnement, ni mémoire : car ces facultés ne nous donnent que des connaissances adventices.

XIII. Comment la Sagesse propre à l'Âme universelle diffère-t-elle de la Nature ? C'est que la Sagesse occupe dans l'Âme le premier rang et la Nature le dernier, puisqu'elle n'est que l'image de la Sagesse ; or, si la Nature n'occupe que le dernier rang, elle doit aussi n'avoir que le dernier degré de la Raison qui éclaire l'Âme. Qu'on se représente un morceau de cire, où la figure imprimée sur une face pénètre jusqu'à l'autre, et dont les traits bien marqués sur la face supérieure n'apparaissent que d'une manière confuse sur la face inférieure : telle est la condition de la Nature ; elle ne connaît pas, elle produit seulement, elle transmet aveuglément à la matière la forme qu'elle possède, comme un objet chaud transmet à un autre, mais à un moindre degré, la chaleur qu'il a lui-même. La Nature n'imagine même pas : car l'acte d'imaginer, inférieur à celui de penser, est cependant supérieur à celui d'imprimer une forme, comme le fait la Nature (φύσεως τύπος). La Nature ne peut rien saisir ni rien comprendre, tandis que l'Imagination saisit l'objet adventice, et permet à celui qui imagine de connaître ce qu'il a éprouvé. Quant à la Nature, elle ne sait qu'engendrer ; elle est l'acte de la puissance active de l'Âme universelle. Ainsi, l'Intelligence possède les formes intelligibles ; l'Âme universelle les a reçues et les reçoit d'elle sans cesse ; c'est là ce qui constitue sa vie ; la clarté qui brille en elle est la conscience qu'elle a de sa pensée. Le reflet que l'Âme projette elle-même sur la matière est la Nature, qui termine la série des êtres et occupe le dernier degré du monde intelligible ; après elle, il n'y a plus que les imitations des essences. La Nature, tout

en agissant sur la matière, est passive à l'égard de l'Âme. L'Âme, supérieure à la Nature, agit sans pâtir. Enfin, l'Intelligence suprême n'agit point sur les corps ni sur la matière.

XIV. Les corps engendrés par la Nature sont les éléments : (στοιχεία). Quant aux animaux et aux végétaux, possèdent-ils la Nature comme l'air possède la lumière qui ne laisse rien à l'air en se retirant, parce qu'elle ne s'y est pas mélangée, qu'elle en est restée séparée ? Ou bien la Nature est-elle avec les animaux et les végétaux dans le même rapport que le feu est avec le corps échauffé, auquel, en se retirant, il laisse une chaleur qui est autre que la chaleur propre au feu et qui constitue une modification du corps échauffé ? Oui, sans doute. La Nature donne à l'être qu'elle façonne (τῷ πλασθέντι) une forme (μορφὴ) qui est autre que la forme (εἶδος) propre à la Nature elle-même. Reste à rechercher s'il y a quelque intermédiaire entre la Nature et l'être qu'elle façonne. Quant à la différence qui existe entre la Nature et la Sagesse qui préside à l'univers, nous l'avons suffisamment déterminée.

XV. Nous avons encore à résoudre une question relative à ce que nous venons de discuter. Si l'éternité se rapporte à l'Intelligence et le temps à l'Âme (car nous disons que l'existence du temps est liée à l'action de l'Âme et qu'il en dépend), comment le temps peut-il être divisé, avoir un passé, sans que l'action de l'Âme soit elle-même divisée, sans que son retour sur le passé constitue en elle la mémoire ? En effet, l'éternité implique identité, et le temps, diversité : autrement, si nous supposons qu'il n'y ait pas changement dans les actes de l'Âme, le temps n'aura rien qui le distingue de l'éternité. Dirons-nous que nos âmes, étant sujettes au changement et à l'imperfection, sont dans le temps,

tandis que l'Âme universelle engendre le temps sans y être elle-même ?

Admettons que l'Âme universelle ne soit pas dans le temps : pourquoi engendre-t-elle le temps plutôt que l'éternité ? C'est que les choses qu'elle engendre sont comprises dans le temps au lieu d'être éternelles. Les autres âmes ne sont pas non plus dans le temps : il n'y a d'elles dans le temps que leurs passions et leurs actions. En effet, les âmes elles-mêmes sont éternelles ; le temps leur est donc postérieur. D'un autre côté, ce qui est dans le temps est moindre que le temps, puisque celui-ci doit embrasser tout ce qui est dans le temps, comme Platon dit qu'il embrasse ce qui est dans le nombre et dans le lieu.

XVI. Mais [dira-t-on], si l'Âme universelle contient les choses dans l'ordre où elles sont successivement produites, elle les contient par cela même comme antérieures et postérieures. Si elle les produit dans le temps, elle incline vers l'avenir, par conséquent, elle incline aussi vers le passé.

Il n'y a [répondrons-nous] d'antérieur et de postérieur que dans ce qui devient ; dans l'Âme, il n'y a point de passé ; toutes les raisons lui sont présentes à la fois, comme nous l'avons déjà dit. Au contraire, dans les choses engendrées, les parties n'existent pas toutes à la fois parce qu'elles n'y existent pas toutes ensemble, quoiqu'elles existent toutes ensemble dans les raisons : les pieds par exemple, ou les mains existent ensemble dans la raison séminale, mais ce sont des parties séparées les unes des autres dans les corps ; cependant ces parties sont également séparées, mais d'une manière différente, dans la raison séminale, de même qu'elles y sont également antérieures les unes

aux autres d'une manière différente. Si elles sont ainsi séparées dans la raison séminale, c'est qu'elles diffèrent par leur nature.

Mais comment sont-elles antérieures les unes aux autres ? — C'est [dira-t-on] que celui qui ordonne est aussi celui qui commande ; or, en commandant, il énonce telle chose après telle autre : car pourquoi toutes choses ne sont-elles pas ensemble ? — [Il n'en est pas ainsi.] Si autre chose était l'ordre, autre chose celui qui ordonne, les choses seraient produites de la même manière qu'elles sont énoncées par la parole ; mais, comme celui qui commande est l'ordre premier, il n'énonce pas les choses par la parole, il les produit seulement l'une après l'autre. Pour énoncer ce qu'il fait, il faudrait qu'il considérât l'ordre, par conséquent, qu'il en fût différent. Comment celui qui ordonne peut-il être identique à l'ordre ? C'est qu'il n'est pas à la fois la forme et la matière, qu'il est la forme seule [c'est-à-dire l'ensemble des raisons qui lui sont présentes toutes à la fois]. De cette manière, l'Âme est la puissance et l'acte qui occupe le second rang après l'Intelligence. Avoir des parties antérieures les unes aux autres ne convient qu'aux objets qui ne peuvent être toutes choses à la fois.

L'Âme, telle que nous considérons ici, est quelque chose de vénérable ; elle ressemble à un cercle qui est uni au centre et qui se développe sans s'en éloigner, en formant une étendue indivisible (διάστημα ἀδιάστατον). Pour concevoir l'ordre des trois principes, on peut se représenter le Bien comme un centre, l'Intelligence comme un cercle immobile, et l'Âme comme un cercle mobile, mû par le désir.

En effet, l'Intelligence possède et embrasse le Bien immédiatement ; l'Âme aspire à ce qui est placé au-dessus de l'Intelligence [au Bien]. La sphère du monde, possédant l'Âme qui aspire ainsi

[au Bien], se meut en obéissant à son aspiration naturelle ; or, son aspiration naturelle est d'aspirer, comme le peut un corps, au principe hors duquel elle est, c'est-à-dire de s'étendre autour de lui, de tourner, par conséquent, de se mouvoir circulairement.

XVII. Pourquoi les pensées (νοήσεις) et les conceptions rationnelles (λόγοι) ne sont-elles pas en nous telles qu'elles sont dans l'Âme universelle ? Pourquoi y a-t-il en nous postériorité par rapport au temps [puisque nous concevons les choses d'une manière successive, tandis que l'Âme universelle les conçoit toutes à la fois] ? Pourquoi sommes-nous obligés de nous poser des questions ? — Est-ce parce que plusieurs forces agissent en nous et s'y disputent la domination, et qu'il n'y en a pas une qui commande seule ? Est-ce parce qu'il nous faut successivement des choses diverses pour satisfaire nos besoins, parce que notre présent n'est pas déterminé par lui-même, mais se rapporte à des choses qui varient sans cesse et qui sont placées hors de lui ? — Oui. De là résulte que nos déterminations changent selon l'occasion et le besoin présent. Des choses diverses viennent du dehors s'offrir à nous successivement. En outre, comme plusieurs forces dominent en nous, notre imagination a nécessairement des représentations variées, adventives, modifiées l'une par l'autre, et entravent les mouvements et les actes propres à chaque puissance de l'âme. Ainsi, quand la Concupiscence s'éveille en nous, l'imagination nous représente l'objet désiré, nous avertit et nous instruit de la passion née de la concupiscence, et nous demande en même temps de l'écouter et de la satisfaire. En cet état, l'âme flotte dans l'incertitude, soit qu'elle accorde à l'appétit la satisfaction qu'il réclame, soit qu'elle la lui refuse. La Colère, en nous excitant à la vengeance, produit en nous le même effet. Les besoins et les passions du corps nous suggèrent aussi des actions et des

opinions diverses. Ajoutez-y l'ignorance des vrais biens, l'impossibilité où l'âme se trouve de porter un jugement certain, quand elle est ainsi flottante, et les conséquences qui résultent du mélange des choses dont nous venons de parler, quoique la partie la plus relevée de nous-mêmes porte d'autres jugements que la partie commune [à l'âme et au corps], partie incertaine et livrée à la diversité des opinions.

La droite raison, en descendant de la partie supérieure de l'âme dans la partie commune, s'affaiblit par ce mélange, quoiqu'elle ne soit pas faible de sa nature : ainsi, dans le tumulte d'une nombreuse assemblée, ce n'est pas le plus sage conseiller dont la parole domine ; ce sont au contraire les plus turbulents et les plus factieux, et le tumulte qu'ils font force le sage de rester assis, impuissant et vaincu par le bruit. Dans l'homme pervers, c'est la partie animale qui règne ; la diversité des influences qui maîtrisent cet homme représente le pire des gouvernements [l'ochlocratie]. Dans l'homme ordinaire, les choses se passent comme dans une république où quelque bon élément domine le reste, qui ne refuse pas d'obéir. Dans l'homme vertueux, il y a une vie qui ressemble au gouvernement aristocratique, parce qu'il se soustrait à l'influence de la partie commune et qu'il écoute ce qu'il y a de meilleur en lui. Enfin, dans l'homme le meilleur, complètement séparé de la partie commune, règne un seul principe dont procède l'ordre auquel le reste est soumis. Il semble qu'il y a ainsi en quelque sorte deux cités, l'une supérieure, l'autre inférieure et empruntant son ordre à la première. Nous avons dit que dans l'Âme universelle, c'est un seul et même principe qui commande uniformément ; mais il en est autrement dans les autres âmes, comme nous venons de l'expliquer. En voici assez sur ce sujet.

XVIII. Le corps acquiert-il, grâce à la présence de l'âme qui le fait vivre, quelque chose qui lui devienne propre, ou bien ce qu'il possède se réduit-il à la nature et est-ce là la seule chose qui se communique à lui ?

Évidemment, le corps qui jouit de la présence de l'âme et de celle de la nature ne doit pas ressembler à un cadavre ; il sera dans l'état de l'air, non quand l'air est pénétré par la lumière [car alors il n'en reçoit réellement rien], mais quand il participe de la chaleur. Aussi, le corps du végétal et celui de l'animal possèdent-ils dans la nature une ombre de l'âme. C'est au corps ainsi vivifié par la nature que se rapportent les souffrances et les plaisirs ; mais c'est à nous qu'il appartient de connaître sans pâtir ces souffrances et ces plaisirs ; à nous, c'est-à-dire à l'âme raisonnable, dont notre corps est distinct sans lui être cependant étranger puisqu'il est nôtre. C'est parce qu'il est nôtre que nous en prenons soin. Nous ne sommes pas le corps ; nous n'en sommes pourtant pas complètement séparés ; il nous est associé, il dépend de nous. Quand nous disons nous, nous désignons par ce mot ce qui constitue la partie principale de notre être ; le corps est nôtre également, mais c'est à un autre point de vue. Aussi ses souffrances, ses plaisirs ne nous sont-ils pas indifférents : plus nous sommes faibles, plus nous nous en occupons. Quant à la partie la plus précieuse de nous-mêmes, qui constitue essentiellement la personne, l'homme, elle est en quelque sorte plongée en lui.

Les passions n'appartiennent pas réellement à l'âme, mais au corps vivant, à la partie commune, au composé. Le corps et l'âme, pris chacun séparément, se suffisent à eux-mêmes. Isolé et inanimé, le corps ne pâtit pas. Ce n'est pas lui qui est dissous, c'est

l'union de ses parties. Isolée, l'âme est impassible, indivisible, et par son état échappe à toute affection. Mais, quand deux choses s'unissent, l'unité qu'elles forment étant factice, il arrive souvent qu'elle est attaquée : de la résulte la douleur. Je dis deux choses, et par là je n'entends pas deux corps, parce que deux corps ont la même nature ; je considère le cas où une essence veut s'allier à une autre essence d'un genre différent, où l'essence inférieure reçoit quelque chose de l'essence supérieure, mais, ne pouvant la recevoir tout entière, en reçoit seulement un vestige. Alors le tout comprend deux éléments et forme cependant une unité ; en devenant une chose intermédiaire entre ce qu'il était et ce qu'il n'a pu devenir, il se crée ainsi un grand embarras pour s'être formé une alliance malheureuse, peu solide, toujours tirée en sens divers par des influences contraires. Il est ainsi tantôt élevé, tantôt abaissé : quand il est abaissé, il manifeste sa souffrance ; quand il est élevé, il aspire au commerce de l'âme avec le corps.

XIX. Voilà pourquoi il y a du plaisir et de la douleur. Voilà pourquoi l'on dit que la douleur est une perception de la dissolution, quand le corps est menacé de perdre l'image de l'âme [d'être désorganisé en perdant l'âme irraisonnable], et que le plaisir est une perception produite dans l'animal quand l'image de l'âme reprend son empire sur le corps. C'est le corps qui éprouve la passion ; c'est la puissance sensitive de l'âme qui perçoit la passion par ses relations avec les organes ; c'est à elle que viennent aboutir toutes les sensations. Le corps seul est lésé et pâtit : par exemple, quand un membre est coupé, c'est la masse du corps qui est coupée ; mais ce n'est pas simplement comme masse, c'est comme masse vivante qu'elle éprouve la douleur. Il en est de même de la brûlure : l'âme la sent, parce que la puissance sensitive par ses relations avec les organes en reçoit en quelque sorte

le contre-coup. Elle sent tout entière la passion produite dans le corps sans que pourtant elle l'éprouve elle-même.

En effet, sentant tout entière, elle localise la passion dans l'organe qui a reçu le coup et qui souffre. Si elle éprouvait elle-même la souffrance, comme elle est présente tout entière dans tout le corps, elle ne pourrait localiser la souffrance dans un organe ; elle éprouverait tout entière la souffrance ; elle ne la rapporterait pas à telle partie du corps, mais à toutes en général : car elle est présente partout dans le corps. Le doigt souffre, et l'homme sent cette souffrance, parce que c'est son doigt. On dit que l'homme souffre du doigt, comme on dit qu'il est bleu parce que ses yeux sont de cette couleur. C'est donc la même chose qui éprouve la passion et la souffrance, à moins que, par le mot souffrance, on ne désigne à la fois la passion et la sensation qui en est la suite ; dans ce cas, on veut dire uniquement par là que l'état de souffrance est accompagné de sensation. La sensation même n'est pas la souffrance, mais la connaissance de la souffrance. La puissance qui connaît doit être impassible pour bien connaître et bien indiquer ce qui est perçu. Car si la faculté qui doit indiquer les passions pâtit elle-même, où elle ne les indiquera pas, où elle les indiquera mal.

XX. Il résulte de ce qui précède que c'est dans la partie commune et dans le corps vivant qu'il faut placer l'origine des appétits : (ἐπιθυμίαι). Désirer une chose et la rechercher n'appartient pas à un corps qui serait dans un état quelconque [qui ne serait pas vivant]. D'un autre côté, ce n'est pas l'âme qui recherche les saveurs douces ou amères, c'est le corps. Or le corps, par cela même qu'il n'est pas simplement un corps [qu'il est un corps vivant], se meut beaucoup plus que l'âme et est obligé de recher-

cher mille objets pour satisfaire ses besoins : il lui faut tantôt des saveurs douces, tantôt des saveurs amères, tantôt de l'humidité, tantôt de la chaleur, toutes choses dont il ne se soucierait pas s'il était seul. Comme la souffrance est accompagnée de connaissance, l'âme, pour éviter l'objet qui cause la souffrance, fait un effort qui constitue l'aversion (φυγή), parce qu'elle perçoit la passion éprouvée par l'organe, qui se contracte pour échapper à l'objet nuisible. Ainsi, tout ce qui se passe dans le corps est connu par la sensation et par cette partie de l'âme que nous appelons nature et qui donne au corps un vestige de l'âme. D'un côté, à la nature se lie l'appétit, qui a son origine dans le corps et qui, dans la nature, atteint son plus haut degré. D'un autre côté, la sensation engendre l'imagination, à la suite de laquelle l'âme satisfait le besoin, ou bien s'abstient et se retient, sans écouter le corps qui a donné naissance à l'appétit ni la faculté qui l'a ressenti ensuite.

Pourquoi reconnaître ainsi deux espèces d'appétit au lieu d'admettre qu'il n'existe d'appétit que dans le corps vivant ? C'est qu'autre chose est la nature, autre chose le corps auquel elle donne la vie. La nature est antérieure au corps puisque c'est elle qui l'organise en le façonnant et en lui donnant sa forme ; il en résulte que l'origine de l'appétit n'est pas dans la nature, mais dans les passions du corps vivant : s'il souffre, il aspire à posséder les choses contraires à celles qui le font souffrir, à faire succéder le plaisir à la douleur, la satiété au besoin. La nature, comme une mère, devine les désirs du corps qui a pâti, tâche de le diriger et de le ramener à elle ; or, en cherchant à le satisfaire, elle partage par là même ses appétits, elle se propose d'atteindre les mêmes fins. On peut donc dire que le corps a par lui-même des appétits, des penchants ; que la nature n'en a qu'à la suite du

corps et à cause de lui ; que l'âme enfin est une puissance indépendante qui accorde ou refuse à l'organisme ce qu'il désire.

XXI. L'observation des divers âges montre que c'est bien l'organisme qui est l'origine des appétits. En effet, ceux-ci varient selon que l'homme est enfant ou adolescent, malade ou bien portant. Cependant, la concupiscence (τὸ ἐπιθυμητικὸν) reste toujours la même. Donc ce sont les variations de l'organisme qui produisent les variations des appétits. Mais la concupiscence n'est pas toujours éveillée tout entière par l'excitation du corps, quoique celle-ci subsiste jusqu'à la fin. Souvent, avant même d'avoir délibéré, l'âme ne veut pas permettre au corps de boire ni de manger, quoique l'organisme le désire aussi vivement que possible. Souvent aussi la nature elle-même ne consent point à satisfaire l'appétit du corps, parce que cet appétit ne lui semble pas naturel et que seule elle peut décider quelles choses sont conformes ou contraires à la nature. Si l'on répond que le corps par ses divers états suggère à la concupiscence des appétits divers, on n'explique pas comment les différents états du corps peuvent inspirer à la concupiscence des appétits différents, puisqu'alors ce n'est pas elle-même qu'elle travaille à satisfaire. Car ce n'est pas pour elle-même, c'est pour l'organisme que la concupiscence recherche les aliments, l'humidité ou la chaleur, le mouvement, les évacuations ou la satisfaction de la faim.

XXII. Faut-il aussi distinguer dans les végétaux quelque chose qui soit la propriété de leurs corps et une puissance qui le leur donne ? — Sans doute. Ce qu'est en nous la concupiscence, la puissance végétative (τὸ φυτικόν) l'est en eux.

La Terre possède aussi une pareille puissance, puisqu'elle a une âme ; et c'est d'elle que les végétaux tiennent leur puissance

végétative. On pourrait avec raison demander d'abord quelle est cette âme qui réside dans la Terre. Procède-t-elle de la sphère de l'univers (que Platon paraît animer seule primitivement), en sorte qu'elle soit une irradiation de cette sphère sur la Terre ? Faut-il au contraire attribuer à la Terre une âme semblable à celle des astres, comme le fait Platon quand il appelle la Terre la première et la plus ancienne des divinités qui sont contenues dans l'intérieur du ciel ? Pourrait-elle dans ce cas être une divinité si elle n'avait pas une âme ? Il est donc difficile de déterminer ce qu'il en est, et les paroles mêmes de Platon ne font ici qu'augmenter notre embarras au lieu de le diminuer.

D'abord, comment arriverons-nous à nous former sur cette question une opinion raisonnable ? On peut, d'après ce que la Terre engendre, conjecturer qu'elle possède la puissance végétative. Puisque l'on voit naître de la Terre même beaucoup d'animaux, pourquoi ne serait-elle pas elle-même un animal ? Étant d'ailleurs un grand animal et une partie considérable du monde, pourquoi ne posséderait-elle pas l'intelligence et ne serait-elle pas une divinité ? Puisque nous regardons chaque astre comme un animal, pourquoi ne regarderions-nous pas aussi comme un animal la Terre, qui est une partie de l'Animal universel ? On ne saurait admettre en effet qu'elle soit contenue extérieurement par une âme étrangère, qu'elle n'ait point d'âme intérieurement comme si elle était seule incapable d'avoir une âme en propre. Pourquoi les corps de feu [les astres] seraient-ils animés et un corps de terre ne le serait-il pas ? En effet, ce qui est de feu et ce qui est de terre est également corps. Il n'y a pas plus dans les astres que dans la Terre de nez, de chair, de sang, d'humeurs, quoiqu'elle soit plus variée que les astres et qu'elle se trouve composée de tous les corps. Si l'on affirme qu'elle est incapable de se

mouvoir, on ne peut le dire que sous le rapport du mouvement local. [Car elle est capable de se mouvoir sous ce rapport qu'elle peut sentir.]

Mais comment peut-elle sentir [demandera-t-on] ? — Comment peuvent sentir les astres [demanderons-nous à notre tour] ? Ce ne sont pas les chairs qui sentent ; il n'est pas nécessaire à l'âme d'avoir un corps pour sentir ; mais le corps a besoin de l'âme pour se conserver. Comme l'âme possède le jugement, elle a la faculté de juger les passions du corps quand elle y applique son attention.

Mais [demandera-t-on encore] quelles sont les passions qui sont propres à la Terre et qui peuvent être pour son âme des objets de jugement ? D'ailleurs [ajoutera-t-on], les plantes, considérées dans l'élément terrestre qui les constitue, ne sentent pas.

Examinons donc à quels êtres appartient la sensation, et par quoi elle s'opère. Voyons si la sensation peut avoir lieu même sans organes. Déterminons à quoi la sensation peut servir à la Terre, puisqu'elle ne lui sert pas à connaître : car la connaissance qui consiste dans la sagesse suffit aux êtres auxquels la sensation n'est d'aucune utilité. Peut-être refusera-t-on de nous accorder ce point. En effet, la connaissance des objets sensibles offre, outre l'utilité, quelque chose des agréments des Muses : telle est, par exemple, la connaissance du soleil et des autres astres ; la contemplation en est agréable par elle-même. C'est donc une des choses que nous aurons ensuite à considérer.

Nous avons à chercher d'abord si la Terre a des sens, à quels animaux il appartient de sentir, et comment s'opère la sensation. Il semble nécessaire de commencer par discuter les points dou-

teux que nous avons indiqués, et d'examiner en général si la sensation peut s'opérer sans organes, et si les sens ont été donnés pour l'utilité, en admettant même qu'ils puissent procurer quelque autre avantage.

XXIII. Sentir les choses sensibles, c'est pour l'âme ou pour l'animal percevoir en saisissant les qualités inhérentes aux corps et en se représentant leurs formes. L'âme doit donc percevoir les choses sensibles ou seule ou avec le corps. Si l'âme est seule, comment y parviendra-t-elle ? Pure et isolée, elle ne peut que concevoir ce qu'elle a en elle-même, elle ne peut que penser. Pour qu'elle conçoive alors aussi des objets autres qu'elle-même, il faut qu'elle les ait saisis antérieurement, soit en leur devenant semblable, soit en se trouvant unie à quelque chose qui leur soit devenu semblable.

Il est impossible qu'en restant pure l'âme devienne semblable aux objets sensibles [par conséquent qu'elle les saisisse]. Comment en effet le point pourrait-il devenir semblable à la ligne ? La ligne intelligible elle-même ne saurait devenir conforme à la ligne sensible, non plus que le feu intelligible au feu sensible, l'homme intelligible à l'homme sensible. La nature même qui engendre l'homme ne saurait être identique à l'homme engendré. L'âme isolée, pût-elle saisir les objets sensibles, finira par s'appliquer à l'intuition des objets intelligibles, parce que, n'ayant rien pour saisir les premiers, elle les laissera échapper. En effet, quand l'âme aperçoit de loin un objet visible, quoique ce soit la forme seule qui parvienne jusqu'à elle, cependant ce qui a commencé par être pour elle comme indivisible finit par constituer un sujet, soit couleur, soit figure, dont l'âme détermine la quantité.

Il ne suffit donc pas qu'il y ait l'âme et l'objet extérieur pour que la sensation soit possible] : car il n'y aurait là rien qui pâtit ; il doit y avoir un troisième terme qui pâtisse, c'est-à-dire qui reçoive la forme sensible (μορφή) ; il faut que ce troisième terme partage la passion de l'objet extérieur (συμπαθὲς), qu'il éprouve la même passion (ὁμοιοπαθὲς), qu'il soit de la même matière, et, d'un autre côté, que sa passion soit connue par un autre principe ; il faut enfin que la passion garde quelque chose de l'objet qui la produit, sans lui être cependant identique. L'organe qui pâtit doit donc être d'une nature intermédiaire entre l'objet qui produit la passion et l'âme, entre le sensible et l'intelligible, et jouer ainsi le rôle de moyen terme entre deux extrêmes, recevant d'un côté, annonçant de l'autre, et devenant semblable également à tous les deux. Pour être l'instrument de la connaissance, l'organe doit n'être identique ni au sujet qui connaît, ni à l'objet qui est connu ; il doit devenir semblable à chacun d'eux, à l'objet extérieur parce qu'il pâtit, à l'âme qui connaît parce que la passion qu'il éprouve devient une forme (εἶδος). Pour parler exactement, les sensations ont lieu par les organes : c'est la conséquence du principe que nous avons avancé, savoir, que l'âme isolée du corps ne peut saisir rien de sensible. Quant à l'organe, il est ou le corps entier, ou une partie du corps destinée à remplir une fonction particulière ; c'est ce qui a lieu pour le tact, par exemple, ou la vue. Il est également facile de voir que les instruments des artisans jouent le rôle d'intermédiaires entre l'esprit qui juge et l'objet qui est jugé, et qu'ils servent à reconnaître les propriétés des substances. La règle, étant également conforme à l'idée d'être droit qui est dans l'esprit et à la propriété d'être droit qui se trouve dans le bois, sert d'intermédiaire à l'esprit de l'artisan pour juger si le bois qu'il travaille est droit.

C'est une autre question que d'examiner s'il faut que l'objet perçu soit en contact avec l'organe, ou si la sensation peut avoir lieu loin de l'objet sensible au moyen d'un intermédiaire : c'est le cas où du feu, par exemple, se trouve placé loin de notre corps, sans que le milieu pâtisse en aucune façon ; c'est encore le cas où, un vide se trouvant servir de milieu entre l'œil et la couleur, on peut se demander s'il suffit, pour voir, de posséder la puissance propre à l'organe. Nous venons d'ailleurs d'établir que la sensation n'appartient qu'à l'âme qui se trouve dans le corps et qu'elle suppose des organes.

XXIV. Examinons maintenant si les sens nous sont donnés seulement dans un but d'utilité.

Si l'âme était séparée du corps, elle ne sentirait pas ; elle ne sent que lorsqu'elle est unie à un corps : c'est par le corps et pour lui qu'elle sent ; c'est de son commerce avec lui que résulte la sensation, soit que toute passion doive, quand elle est vive, arriver jusqu'à l'âme, soit que les sens aient été faits afin que nous prenions garde à ce qu'aucun objet n'approche trop de nous ou n'exerce sur nos organes une action assez forte pour les détruire. S'il en est ainsi, les sens ont été donnés dans un but d'utilité : car, s'ils servent aussi à acquérir des connaissances, ce n'est pas à l'être qui sait, mais à celui qui a besoin d'apprendre parce qu'il a le malheur d'être ignorant, ou de se souvenir parce qu'il est sujet à oublier ; on ne les trouve donc pas chez l'être qui n'a pas besoin d'apprendre et qui n'oublie pas.

Considérons quelles conséquences nous devons tirer de là pour la Terre, les astres, et surtout pour le ciel et le monde entier. D'après ce qui précède, les parties du monde qui pâtissent peuvent dans leurs relations avec d'autres parties posséder la

sensation. Mais le monde entier, qui est tout à fait impassible dans ses relations avec lui-même, est-il capable de sentir ? Si, pour sentir, il faut qu'il y ait d'un côté l'organe et de l'autre l'objet sensible, le monde, qui comprend tout, ne peut avoir ni organe pour percevoir, ni objet extérieur à percevoir. Il faut donc lui accorder une espèce de sens intime (συναίσθησις), semblable au sens intime que nous avons nous-mêmes, et lui refuser la perception des autres objets. Car nous-mêmes, quand, en dehors de notre état habituel, nous percevons quelque chose dans notre corps, nous le percevons comme venu du dehors ; or, comme nous percevons non-seulement les objets extérieurs, mais encore une partie de notre corps par une autre partie du corps lui-même, qui empêche le monde de percevoir par la sphère des étoiles fixes la sphère des planètes, et, par cette dernière, la Terre avec les objets qui s'y trouvent ? Si ces êtres [les étoiles et les planètes] n'éprouvent pas les passions éprouvées par les autres êtres, qui empêche qu'ils n'aient aussi des sens différents ? La sphère des planètes ne peut-elle, non-seulement posséder la vue par elle-même, mais encore être l'œil destiné à transmettre à l'Âme universelle ce qu'il voit ? En supposant qu'elle n'éprouvât pas les autres passions, pourquoi ne verrait-elle pas comme voit un œil, puisqu'elle est lumineuse et animée ? Mais Platon dit que « le ciel n'a pas besoin d'yeux. » Sans doute le ciel n'a rien à voir hors de lui, et par conséquent n'a pas besoin d'avoir des yeux comme nous ; mais il a en lui-même quelque chose à contempler : il peut se voir lui-même. Si l'on objecte qu'il lui est inutile de se voir, nous répondrons qu'il n'a pas été fait principalement dans ce but, et que, s'il se voit lui-même, c'est seulement une conséquence nécessaire de sa constitution naturelle. Rien n'empêche donc qu'il ne voie, puisqu'il est un corps diaphane.

XXV. Il semble que, pour voir et en général pour sentir, il ne suffit pas que l'âme possède les organes nécessaires ; il faut encore qu'elle soit disposée à accorder son attention aux choses sensibles. Mais il convient à l'Âme universelle d'être toujours appliquée à la contemplation des intelligibles, et, de ce qu'elle possédera faculté de sentir, il ne s'ensuit pas qu'elle l'exerce, parce qu'elle est tout entière à des objets d'une nature plus relevée. C'est ainsi que nous-mêmes, quand nous nous appliquons à la contemplation des intelligibles, nous ne remarquons ni les sensations de la vue, ni celles des autres sens ; et, en général, l'attention que nous accordons à une chose nous empêche de voir les autres. Vouloir percevoir une de ses parties par une autre, par exemple, se regarder soi-même, est, même en nous, une action superflue et vaine, si elle n'a un but. Contempler une chose extérieure parce qu'elle est belle, c'est encore le propre d'un être imparfait et sujet à pâtir. On a donc le droit de dire que, si sentir, entendre, goûter les saveurs, sont des distractions de l'âme qui s'attache aux objets extérieurs, le soleil et les autres astres ne peuvent voir et entendre que par accident. Il n'est point cependant déraisonnable d'admettre qu'ils se tournent vers nous par l'exercice des sens de la vue et de l'ouïe. Or, s'ils se tournent vers nous, ils doivent se souvenir des choses humaines. Il serait absurde qu'ils ne se souvinssent pas des hommes auxquels ils font du bien : comment en effet feraient-ils du bien, s'ils n'avaient aucun souvenir ?

XXVI. Les astres connaissent nos vœux par l'accord et la sympathie qu'établit entre eux et nous l'harmonie qui règne dans l'univers ; c'est de la même manière que nos vœux sont exaucés. La magie est également fondée sur l'harmonie de l'univers ; elle agit au moyen des forces qui sont liées les unes aux autres par la

sympathie. S'il en est ainsi, pourquoi n'accorderions-nous pas à la Terre la faculté de sentir ? — Mais quelles sensations lui reconnaîtrons-nous ? — D'abord, pourquoi ne lui attribuerions-nous pas le tact, soit qu'une partie sente l'état d'une autre partie et que la sensation soit transmise à la puissance dirigeante, soit que la Terre tout entière sente le feu et les autres choses semblables : car, si l'élément terrestre est inerte, il n'est cependant pas insensible. La Terre sentira donc les grandes choses et non celles de peu d'importance. — Mais pourquoi sentira-t-elle ? C'est qu'il est nécessaire que la Terre, ayant une âme, n'ignore pas les mouvements les plus forts. Rien n'empêche que la Terre ne sente aussi pour bien disposer par rapport aux hommes tout ce qui dépend d'elle. Or, elle disposera toutes ces choses convenablement par les lois de la sympathie. Elle peut entendre et exaucer les prières qui lui sont adressées, mais d'une autre manière que nous ne le faisons nous-mêmes. Elle peut encore exercer d'autres sens dans ses relations, soit avec elle-même, soit avec les choses étrangères, par exemple, avoir la sensation des odeurs et celle des saveurs perçues par les autres êtres. Peut-être a-t-elle besoin de percevoir les odeurs des liquides pour remplir ses fonctions providentielles à l'égard des animaux et pour prendre soin de son propre corps.

Il ne faut cependant pas réclamer pour elle des organes semblables aux nôtres. Les organes, en effet, ne sont pas semblables dans tous les animaux. Ainsi, tous n'ont pas des oreilles pareilles, et ceux qui n'ont pas d'oreilles perçoivent cependant les sons. Comment la Terre verra-t-elle, si la lumière lui est nécessaire pour voir ? car il ne faut pas réclamer pour elle des yeux. Ayant précédemment accordé qu'elle possède la puissance végétative, nous devons accorder comme conséquence que cette puissance est primitivement par son essence une espèce d'esprit (πνεῦμα) :

or, pourquoi refuserions-nous d'admettre que cet esprit soit diaphane ? Nous devons admettre qu'il est diaphane [en puissance], parce qu'il est esprit ; et qu'il est diaphane en acte, parce qu'il est illuminé par la sphère céleste. Il n'est donc ni impossible ni incroyable que l'âme de la Terre possède la vue. Il faut en outre se rappeler qu'elle n'est point l'âme d'un corps vil, qu'elle doit être par conséquent une déesse. En tout cas, cette âme doit être éternellement bonne.

XXVII. Si la Terre communique aux végétaux la puissance d'engendrer et de croître, elle possède en elle-même cette puissance et elle en donne seulement un vestige aux végétaux qui lui doivent toute leur fécondité et sont en quelque sorte la chair vivante de son corps. Elle leur donne ce qu'il y a de meilleur en eux, ce qui fait la différence d'une plante inhérente à la terre et d'une branche qu'on en a coupée : la première est une plante véritable ; la seconde n'est qu'un morceau de bois. — Que communique donc au corps de la Terre l'âme qui y préside ? — Pour le voir, il suffit de remarquer la différence qu'il y a entre un morceau de terre inhérent au sol et un morceau qu'on en a détaché. Il est également facile de reconnaître que les pierres grossissent tant qu'elles sont dans le sein de la terre, tandis qu'elles restent toujours dans le même état quand elles en ont été arrachées. Chaque chose a donc en elle un vestige de la Puissance végétative universelle (τὸ πᾶν φυτικόν) répandue dans toute la Terre et n'appartenant en propre à aucune de ses parties. Quant à la Puissance sensitive de la Terre, elle n'est pas mêlée à son corps [comme la puissance végétative] ; elle l'assiste seulement ; Enfin, la Terre a aussi une Âme supérieure aux puissances précédentes, et une Intelligence, Âme et Intelligence auxquelles les hommes

qui sont conduits par leur nature et par l'inspiration divine à nous révéler ces choses donnent les noms de Cérès et de Vesta.

XXVIII. En voici assez sur ce sujet. Revenons à la question que cette digression nous a fait abandonner. Examinons si, ayant déjà admis que les Appétits, les douleurs et les plaisirs (considérés non comme sentiments, mais comme passions) ont leur origine dans la constitution du corps organisé et vivant, nous devons assigner la même origine à la puissance irascible (τὸ θυμοειδές). Dans ce cas, plusieurs questions se présentent : La Colère (θυμὸς) appartient-elle à l'organisme entier ou seulement à un organe particulier, soit au cœur disposé de telle manière, soit à la bile, en tant que celle-ci est une partie du corps vivant ? La colère est-elle différente du principe qui donne au corps un vestige de l'âme, ou bien est-elle une puissance individuelle, qui ne dépend d'aucune autre puissance, irascible ou sensitive ?

La puissance végétative présente dans tout le corps y fait pénétrer partout un vestige de l'âme. C'est donc au corps entier que se rapportent la souffrance, la volupté, et le désir des aliments. Quoiqu'il n'y ait rien de déterminé au sujet de l'amour physique, admettons qu'il ait son siége dans les organes destinés à le satisfaire. Admettons aussi que le foie soit le siége de la Concupiscence, parce que c'est là surtout qu'agit la puissance végétative qui imprime au foie et au corps entier un vestige de l'âme, enfin parce que c'est du foie que part l'action qu'elle exerce.

Quant à la Colère, il faut chercher ce qu'elle est, quelle puissance de l'âme elle constitue, si c'est elle qui donne au cœur un vestige de sa propre puissance, s'il y a une autre force capable de produire le mouvement qui se fait sentir dans l'animal, enfin si

c'est, non le vestige de la colère, mais la colère même qui siége dans le cœur.

D'abord, en quoi consiste la Colère ? — Nous sommes irrités quand on nous maltraite nous-mêmes ou qu'on maltraite une personne qui nous est chère, en général quand nous voyons commettre une indignité. La colère implique donc sensation et même intelligence à un certain degré. — On pourrait en conclure que la colère a son origine dans un autre principe que la puissance végétative. Il y a, en effet, certaines dispositions du corps qui nous rendent irascibles, comme d'avoir le sang bouillant, d'être bilieux : car on est moins irascible quand on a le sang-froid. D'un autre côté, les animaux s'irritent, indépendamment de la constitution de leur corps, quand on les menace. — Mais ces faits conduisent encore à rapporter la colère à la disposition du corps et au principe qui préside à la constitution de l'animal (σύστασις τοῦ ζώου). Puisque les mêmes hommes sont plus irascibles quand ils sont malades que quand ils se portent bien, étant à jeun que rassasiés, évidemment on doit rapporter la colère ou son principe au corps organisé et vivant. En effet, les élans de la colère sont excités par le sang ou la bile, qui sont des parties vivantes de l'animal : dès que le corps souffre, le sang bouillonne ainsi que la bile, et il se produit une sensation qui éveille l'imagination ; celle-ci instruit l'âme de l'état de l'organisme et la dispose à attaquer ce qui cause la souffrance. D'un autre côté, quand l'âme raisonnable juge qu'on nous fait une injustice, elle s'émeut, n'y eût-il même alors dans le corps aucune disposition à la colère. Cette affection semble donc nous avoir été donnés par la nature pour nous faire repousser d'après les ordres de la raison ce qui nous attaque et nous menace. Ainsi, ou bien la puissance irascible s'émeut en nous d'abord sans le concours de la raison et elle

lui communique ensuite sa disposition par l'intermédiaire de l'imagination ; ou bien la raison entre d'abord en action et elle communique en› suite son impulsion à la partie qui à une nature irascible. Il en résulte que dans les deux cas la colère à son origine dans la puissance végétative et générative, qui, en organisant le corps, l'a rendu capable de rechercher ce qui est agréable, de fuir ce qui est pénible : en plaçant la bile amère dans l'organisme, en lui donnant un vestige de l'âme, elle lui a communiqué l'acuité de s'émouvoir en présence des objets nuisibles, de chercher, après avoir été lésée, a léser les autres choses et à les rendre semblables à elle-même. Ce qui prouve que la colère est un vestige de l'âme. vestige dont l'essence est la même que celle de la concupiscence, c'est que ceux qui recherchent moins les objets agréables au corps, qui méprisent même le corps, sont moins portés à s'abandonner aux aveugles transports de la colère. Si les végétaux ne possèdent pas l'appétit irascible, quoiqu'ils aient la puissance végétative, c'est qu'ils n'ont ni sang ni bile. Ce sont ces deux choses qui, en l'absence de la sensation, rendent l'être capable de bouillir d'indignation ; en s'y joignant, la sensation produit en lui un élan qui le porte à combattre l'objet nuisible. Si l'on divisait en Concupiscence et en Colère la partie irraisonnable de l'âme, que l'on regardât la première comme la puissance végétative, et l'autre, au contraire, comme un vestige de la puissance végétative, vestige résidant soit dans le cœur, soit dans le sang, soit dans tous les deux, on n'aurait pas de membres opposés dans cette division, parce que le second procéderait du premier. Mais rien n'empêche de regarder les deux membres de cette division, la Concupiscence et la Colère, comme deux puissances dérivées d'un même principe [la puissance végétative]. En effet, quand on divise les Appétits (τὰ ὀρεκτικὰ), on considère leur nature et non

l'essence dont ils dépendent. Cette essence en même n'est pas l'appétit ; elle le complète seulement, en mettant en harmonie avec elle l'acte qui provient de l'appétit. Il est d'ailleurs raisonnable de donner le cœur pour siége au vestige de l'âme qui constitue la colère : car le cœur n'est pas le siége de l'âme, mais la source du sang disposé de telle manière [c'est-à-dire du sang artériel].

XXIX. Si le corps ressemble à un objet échauffé plutôt qu'à un objet éclairé, pourquoi, quand l'âme raisonnable l'a quitté, n'a-t-il plus rien de vital ? — Il conserve quelque chose de vital, mais pour peu de temps : ce vestige ne tarde pas à disparaître, comme s'évanouit la chaleur d'un objet quand il est éloigné du feu. Ce qui prouve qu'après la mort il reste encore dans le corps quelque vestige de vie, c'est que des poils naissent sur le corps de personnes mortes, que leurs ongles poussent, que des animaux, après avoir été coupés en plusieurs morceaux, se meuvent encore quelque temps. D'ailleurs, si la vie [végétative] disparaît avec l'âme raisonnable, il ne s'ensuit pas que ces deux choses [l'âme raisonnable et l'âme végétative] ne soient pas différentes. Quand le soleil disparaît, il fait disparaître avec lui non-seulement la lumière qui l'entoure immédiatement et lui est suspendue, mais encore la clarté que les objets reçoivent de cette lumière et qui en est complètement différente.

Mais ce qui disparaît ainsi s'en va-t-il seulement ou périt-il ? Telle est la question qu'on peut se poser pour la lumière qui est dans les objets éclairés [et les colore], ainsi que pour la vie qui se trouve dans le corps et que nous appelons la vie propre au corps. Évidemment, il ne reste rien de la lumière dans les objets qui ont été éclairés. Mais la question est de décider si la lumière qui était

en eux remonte à sa source ou est anéantie. Comment serait-elle anéantie, si antérieurement elle était quelque chose de réel ? Qu'était-elle donc réellement ? Elle était la couleur des corps mêmes dont émane aussi la lumière. Ces corps étant périssables, leur lumière périt avec eux : car on ne demande pas ce qu'est devenue la couleur du feu qui s'est éteint, pas plus qu'on ne s'inquiète de ce qu'est devenue sa figure. — Mais, dira-t-on, la figure n'est qu'une manière d'être, comme l'état de la main ouverte ou fermée, tandis que la couleur est au contraire dans la même condition que la qualité de doux. Or, qui empêche que le corps doux ou le corps odorant ne périssent sans que la douceur ou que l'odeur périssent ? Ne peuvent-elles subsister dans d'autres corps sans y être senties, parce que les corps qui participent à ces qualités ne sont pas de nature à laisser sentir les qualités qu'ils possèdent ? Qui empêche que la lumière ne subsiste également après la destruction des corps qu'elle colorait, mais en cessant d'être réfléchie, à moins qu'on ne voie par l'esprit que ces qualités-là ne subsistent en aucun sujet ? Si nous admettions cette opinion, nous serions obligés d'admettre aussi que les qualités sont indestructibles, qu'elles ne sont pas engendrées dans la constitution des corps, que les couleurs ne sont pas produites par les raisons séminales (οἱ λόγοι οἱ ἐν σπέρμασι) ; que, ainsi que cela a lieu pour le plumage changeant de certains oiseaux, les raisons séminales non-seulement réunissent ou produisent les couleurs des objets, mais encore se servent de celles dont l'air est rempli, et qui sont dans l'air sans s'y trouver telles qu'elles nous apparaissent dans les corps. — En voici assez sur cette question.

Si, tant que les corps subsistent, la lumière qui les colore leur reste attachée et ne se sépare pas d'eux, pourquoi ne se mouvrait-elle pas, ainsi que ce qui peut émaner d'elle, avec le corps auquel

elle est attachée, quoiqu'on ne la voie point s'éloigner, pas plus qu'on ne la voit s'approcher ? Nous aurons donc à examiner ailleurs si les puissances qui tiennent le second rang dans l'âme restent toujours attachées à celles qui leur sont supérieures, et ainsi de suite, ou si chacune d'elles subsiste par elle-même et peut continuer de subsister en elle-même quand elle est séparée des puissances supérieures, ou enfin si, aucune partie de l'âme ne pouvant être séparée des autres, toutes ensemble forment une âme qui soit à la fois une et multiple, mais d'une manière qui reste à déterminer.

Que devient cependant ce vestige de vie que l'âme imprime au corps et que celui-ci s'approprie ? S'il appartient à l'âme, il la suivra, puisqu'il n'est pas séparé de l'essence de l'âme. S'il est la vie du corps, il est soumis aux mêmes conditions que la couleur lumineuse des corps [il périt avec eux]. Il faut en effet considérer si la vie peut exister sans l'âme, ou si au contraire la vie n'existe que des que l'âme est présente et qu'elle agit sur le corps.

XXX. Nous avons montré que la mémoire est inutile aux astres ; nous leur avons accordé des sens, savoir la vue et l'ouïe, le pouvoir d'entendre les prières que nous adressons au Soleil et que d'autres hommes adressant aussi à d'autres astres, parce que ces hommes sont persuadés qu'ils peuvent en obtenir une foule de choses ; ils croient même les obtenir si facilement qu'ils leur demandent de concourir non-seulement à des actions qui sont justes, mais encore à d'autres qui sont injustes. Il nous reste donc à examiner les questions que soulève ce dernier point.

Ici, en effet, s'offrent des questions importantes et souvent traitées, surtout par ceux qui ne peuvent souffrir qu'on regarde les dieux comme les complices ou les auteurs d'actes honteux,

par exemple de folles amours et d'adultères. Pour cette raison, ainsi que pour ce que nous avons dit plus haut de la mémoire des astres, nous avons à examiner la nature de l'influence qu'ils exercent. En effet, s'ils exaucent nos vœux sans le faire sur-le-champ, s'ils nous accordent ce que nous demandons après un temps quelquefois fort long, il faut qu'ils se souviennent des vœux que nous leur adressons : or, précédemment nous leur avons refusé la mémoire. Quant aux bienfaits qu'ils accordent aux hommes, nous avons dit que les choses se passaient comme si ces bienfaits étaient accordés par Vesta, c'est-à-dire par la Terre, à moins qu'on ne prétende que la Terre seule accorde des bienfaits aux hommes.

Nous avons donc deux points à examiner : nous avons d'abord à expliquer que si nous attribuons de la mémoire aux astres, c'est comme nous l'entendons [§ 421, et non pour la raison pour laquelle d'autres leur en accordent ; nous avons ensuite à montrer qu'on a tort de les regarder comme auteurs de mauvaises actions. Pour cela nous essaierons, comme c'est le devoir de la philosophie, de réfuter les plaintes formées contre les dieux qui résident dans le ciel et contre l'univers qu'on accuse également, s'il faut toutefois accorder quelque créance à ceux qui prétendent que le ciel peut être charmé (γοητεύεσθαι) par l'art d'hommes audacieux ; enfin, nous déterminerons aussi comment s'exerce le ministère des démons [§ 43], à moins que la solution des questions précédentes n'entraîne aussi celle de ce dernier point.

XXXI. Considérons en général les actions et les passions qui sont produites dans l'univers, soit par la nature, soit par l'art. Dans les œuvres de la nature, il y a action du tout sur les parties, des parties sur le tout, et des parties sur les parties. Dans les

œuvres de l'art, tantôt l'art achève seul ce qu'il a commencé, tantôt il a recours aux forces naturelles pour accomplir avec leur aide certaines opérations. Dans l'univers, il y a une action exercée par le ciel soit sur le ciel lui-même, soit sur ses parties. En effet, le ciel, en se mouvant, prend lui-même des positions différentes et en fait prendre aux parties qu'il renferme, soit à celles qui sont entraînées dans son mouvement circulaire, soit à celles qui agissent sur la terre. Les actions que produisent et les passions qu'éprouvent les parties de l'univers dans leurs relations avec d'autres parties sont faciles à reconnaître : telles sont les positions que prend le soleil et l'influence dont il jouit par rapport aux autres astres et par rapport à la terre, l'action qu'il exerce conjointement avec les autres astres sur les éléments, enfin les relations qu'ont entre elles les choses qui se trouvent soit dans la terre, soit dans les autres éléments. Tous ces points semblent mériter d'être discutés chacun en particulier.

Les beaux-arts, tels que l'architecture et les autres arts du même genre, atteignent leur but par leurs propres forces. La médecine, l'agriculture, et les autres professions analogues, obéissent aux lois de la nature, et secondent la production de ses œuvres pour que celles-ci soient ce qu'elles doivent être. Quant à la rhétorique, à la musique, et aux arts d'agrément qui, en modifiant les affections des hommes, les rendent meilleurs ou les dépravent, il y a lieu de chercher combien il existe d'arts de ce genre et quelle est leur puissance. Enfin, dans toutes ces choses, il faut examiner ce qui peut nous être utile pour la question que nous traitons, et, autant que c'est possible, découvrir les causes des faits.

Le cours des astres agit en disposant de différentes manières d'abord les astres et les choses que le ciel contient, puis les êtres terrestres dont il modifie non-seulement les corps, mais encore les âmes ; il est également évident que chaque partie du ciel exerce de l'influence sur les choses terrestres et inférieures. Nous verrons plus loin si les choses inférieures exercent à leur tour quelque action sur les choses supérieures. Pour le moment, accordant que les faits admis par tous ou du moins par la plupart sont ce qu'ils paraissent être, nous avons à essayer d'expliquer comment ils sont produits, en remontant à leur origine. Il ne faut pas dire en effet que toutes choses ont pour causes le chaud et le froid seulement, avec les autres qualités qu'on nomme les qualités premières des éléments, ou avec celles qui dérivant de leur mélange ; il ne faut pas non plus prétendre que le Soleil produit tout par la chaleur, et tel autre astre [Saturne] par le froid. Que serait le froid dans le ciel, dans un corps igné, dans le feu, qui n'a rien d'humide ? Joignez à cela que de cette manière il serait impossible de reconnaître la différence des astres. Il est d'ailleurs beaucoup de faits que nous ne saurions leur rapporter. Si l'on attribue à l'influence des astres les différences des caractères, parce qu'on suppose qu'elles proviennent du tempérament dans lequel il y a un excès de chaleur ou de froid, comment pourra-t-on par de pareilles causes expliquer la haine, l'envie, la méchanceté ? Admettons cependant qu'on le puisse, comment alors expliquera-t-on par les mêmes causes la bonne et la mauvaise fortune, la pauvreté et la richesse, la noblesse des pères et des enfants, la découverte de trésors ? On pourrait-citer mille faits également étrangers à l'influence que les qualités corporelles des éléments exercent soit sur les Corps, soit sur les âmes des animaux.

Il ne faut pas non plus attribuer soit à une décision volontaire, soit à des délibérations de l'univers et des astres, les choses qui arrivent aux êtres placés dans la région sublunaire. Il n'est pas permis de penser que les dieux dirigent le cours des événements de telle sorte que les uns deviennent voleurs, que d'autres réduisent leurs semblables à l'esclavage, que ceux-ci percent les murs ou commettent des sacriléges, que ceux-là soient lâches, efféminés dans leur conduite et infâmes dans leurs mœurs. Favoriser ces crimes est indigne non-seulement des dieux, mais encore d'hommes de la vertu la plus ordinaire. D'ailleurs, quels êtres iraient s'occuper de favoriser des vices et des forfaits dont ils ne sauraient recueillir aucun fruit ?

XXXII. Puisque nous n'expliquons pas par des causes physiques (σωματικαῖς αἰτίαις) ni par des déterminations volontaires (προαιρέσεσι) l'influence que le ciel exerce extérieurement sur nous, sur les autres animaux, et en général sur les choses terrestres, à quelle autre cause pouvons-nous raisonnablement la rapporter ? D'abord, il faut admettre que cet univers est un animal un (ζῶον ἕν), qui renferme en lui-même tous les animaux, et qu'il y a en lui une âme une (ψυχὴ μία), qui se communique à toutes ses parties, c'est-à-dire à tous les êtres qui sont des parties de l'univers. Or, tout être qui se trouve contenu dans le monde sensible est une partie de l'univers : d'abord il en est une partie par son corps, sans aucune restriction ; ensuite il en est encore une partie par son âme, mais seulement en tant qu'il participe à la Puissance naturelle et végétative] de l'Âme universelle. Les êtres qui ne participent qu'à [la Puissance naturelle et végétative] de l'Âme universelle sont complètement des parties de l'univers. Ceux qui participent à une autre Âme [à la Puissance supérieure de l'Âme universelle] ne sont pas complètement des parties de

l'univers [ils sont indépendants par leur âme raisonnable] ; mais ils éprouvent des passions par l'action des autres êtres, en tant qu'ils ont quelque chose de l'univers [en tant que, par leur âme irraisonnable, ils participent à la Puissance naturelle et végétative de l'univers] et en proportion même de ce qu'ils ont ainsi de l'univers. Cet univers est donc un animal un et sympathique à lui-même. Les parties qui semblent éloignées n'en sont pas moins proches, comme, dans chaque animal, les cornes, les ongles, les doigts, les organes éloignés les uns des autres, ressentent, malgré l'intervalle qui les sépare, l'affection éprouvée par l'un d'eux. En effet, dès que des parties sont semblables, lors même qu'elles se trouvent séparées par un intervalle au lieu d'être placées les unes à côté des autres, elles sympathisent en vertu de leur similitude, et l'action de celle qui est éloignée se fait sentir à toutes les autres. Or, dans cet univers, qui est un animal et qui forme un être un, il n'est point de chose assez éloignée par la place qu'elle occupe pour n'être pas proche à cause de la nature de cet être que son unité rend sympathique à lui-même. Quand l'être qui pâtit est semblable à celui qui agit, il éprouve une passion conforme à sa nature ; s'il en est différent, il éprouve une passion étrangère à sa nature et pénible. Il n'est pas étonnant que, quoique l'univers soit un, une de ses parties puisse exercer sur une autre une action nuisible, puisqu'il nous arrive souvent à nous-mêmes qu'une de nos parties en blesse une autre par son action, que la bile, par exemple, mettant la colère en mouvement, écrase et déchire par suite quelque autre partie du corps. Or, on retrouve dans l'univers quelque chose d'analogue à la bile qui excite la colère, ainsi qu'aux autres parties qui composent le corps de l'homme. Il y a également dans les végétaux certaines choses qui font obstacle à d'autres et qui même les détruisent. Or le

monde forme non-seulement un animal, mais encore une pluralité d'animaux : chacun d'eux, en tant qu'il ne fait qu'un avec l'univers, est conservé par lui ; mais, en tant qu'il entre en relations avec la foule des autres animaux, il en peut blesser un ou en être blessé, le faire servir à son usage ou s'en nourrir, parce qu'il en diffère autant qu'il lui ressemble, que le désir naturel de sa conservation le porte à s'approprier ce qui lui est conforme et à détruire dans son propre intérêt ce qui lui est contraire. Enfin, chaque être, en remplissant son rôle dans l'univers, est utile à ceux qui peuvent profiter de son action, blesse ou détruit ceux qui ne peuvent la supporter : ainsi les végétaux sont desséchés par le passage du feu, les petits animaux sont entraînés ou foulés par les grands. Cette génération et cette corruption, cette amélioration et cette détérioration des choses rendent facile et naturelle la vie de l'univers considéré comme un seul animal. En effet, il n'était pas possible que les êtres particuliers qu'il contient vécussent comme s'ils étaient seuls, qu'ils eussent leur fin en eux-mêmes et ne servissent qu'à eux-mêmes : puisqu'ils ne sont que des parties, ils doivent, comme tels, concourir à la fin du tout dont ils sont les parties ; enfin, comme ils sont différents, ils ne sauraient conserver chacun leur vie propre, parce qu'ils sont contenus dans l'unité de la vie universelle ; ils ne sauraient non plus demeurer tout à fait dans le même état, parce que l'univers doit posséder la permanence et que, pour lui, la permanence consiste à être toujours en mouvement.

XXXIII. Comme le mouvement circulaire du monde n'a rien de fortuit, qu'il est produit conformément à la Raison de ce grand animal, il devait y avoir en lui accord entre ce qui pâtit et ce qui agit ; il devait aussi y avoir un ordre qui coordonnât les choses les unes avec les autres, de telle sorte qu'à chacune des phases du

mouvement circulaire du monde correspondit telle ou telle disposition dans les êtres qui y sont soumis, comme s'ils formaient une seule danse dans un chœur varié. Pour nos danses, on explique facilement les choses qui concourent extérieurement à la danse, et qui varient pour chaque mouvement, comme les sons de la flûte, les chants et les autres circonstances qui s'y rattachent ; mais il n'est pas aussi aisé de concevoir les mouvements de celui qui danse en se conformant nécessairement à chaque figure, accompagne, qui prend les poses diverses indiquées par la musique, élève un membre, en abaisse un autre, fait mouvoir celui-ci et laisse reposer celui-là dans une attitude différente. Le danseur a sans doute les yeux fixés sur un autre but pendant que ses membres éprouvent des affections conformes à la danse, concourent à la produire, et en complètent l'ensemble. Aussi, l'homme instruit dans l'art de la danse pourra expliquer pourquoi, dans telle figure, tel membre est levé, tel autre courbé, celui-ci caché, celui-là abaissé, non que le danseur délibère sur ces différentes attitudes, mais parce que, dans le mouvement général de son corps, il regarde telle posture comme nécessaire à tel membre pour remplir son rôle dans la danse. C'est de la même manière que les astres produisent certains faits et en annoncent d'autres, que le monde entier réalise sa vie universelle en faisant mouvoir les grandes parties qu'il renferme, en en changeant sans cesse les figures, de telle sorte que les diverses positions des parties, leurs relations entre elles déterminent le reste, et que les choses se passent comme dans un mouvement exécuté par un seul animal. Ainsi, tel état est produit par telles attitudes, telles positions, telles figures, tel autre état par telle autre espèce de figures, etc. Par suite, les auteurs de ce qui arrive ne semblent pas être ceux qui reçoivent les figures, mais celui qui donne les fi-

gures, et celui qui donne les figures ne fait pas une chose en s'occupant d'une autre, parce qu'il n'agit pas sur quelque chose de différent de lui-même : il est lui-même toutes les choses qui sont faites ; il est ici les figures [formées par le mouvement universel], là les passions qui en résultent dans l'animal mû de cette manière, composé et constitué ainsi par la nature, actif et passif tout à la fois par l'effet de lois nécessaires.

XXXIV. Si nous accordons que nous subissons l'influence de l'univers par un des éléments de notre être, c'est par celui qui fait partie du corps de l'univers [par notre corps], et non par tous ceux qui nous composent ; par conséquent, l'univers qui nous entoure ne doit exercer sur nous qu'une influence limitée. Nous ressemblons sous ce rapport à des serviteurs sages qui savent à la fois exécuter les ordres de leurs maîtres et garder leur liberté, en sorte qu'ils sont traités d'une manière moins despotique parce qu'ils ne sont pas esclaves, qu'ils ne cessent pas complètement de s'appartenir à eux-mêmes.

Quant à la différence qui se trouve dans les figures formées par les astres, elle ne pouvait pas ne pas être ce qu'elle est, parce que les astres ne s'avancent pas avec une vitesse égale dans leur cours. Comme ils se meuvent selon les lois de la raison, que leurs positions relatives constituent les diverses attitudes de ce grand animal [qui est le monde], et que les choses qui arrivent ici-bas sont liées par les lois de la sympathie à celles qui arrivent là-haut, il convient de chercher si les choses terrestres sont les conséquences des choses célestes auxquelles elles sont conformes, ou bien si les figures possèdent une puissance efficace, et, dans ce dernier cas, si toutes les figures possèdent cette puissance, ou s'il n'y a que les figures formées par les astres : car la même figure

n'a pas la même signification et n'exerce pas la même action dans des choses différentes, parce que chaque être semble avoir sa nature propre. On peut dire que la configuration de certaines choses n'est autre que ces choses disposées de telle manière, que la configuration d'autres choses est la même disposition avec une autre figure. Mais, s'il en est ainsi, ce n'est plus aux figures, c'est aux choses figurées, ou plutôt aux choses identiques par leur essence et différentes par leurs figures, que nous accorderons de l'influence ; nous reconnaîtrons aussi une influence différente à l'objet qui ne diffère des autres que par la place qu'il occupe.

Mais en quoi consiste cette influence ? Consiste-t-elle dans une signification ou dans une action ? — Dans beaucoup de cas, nous accorderons au composé, c'est-à-dire à la chose figurée, une action et une signification ; dans d'autres cas, nous n'admettrons qu'une simple signification. En second lieu, nous attribuerons aussi aux figures et aux choses figurées des puissances qui leur sont propres : car si, dans les danseurs, la main a quelque puissance ainsi que les autres membres, les figures ont une puissance bien plus grande. Enfin, le troisième rang pour la puissance appartient aux choses qui suivent les figures en les exécutant, comme les suivent les membres des danseurs et les parties qui composent ces membres : c'est ainsi que les nerfs et les veines de la main sont contractés par les mouvements de cet organe et y participent.

XXXV. Comment donc s'exercent ces puissances ? (car il est nécessaire de revenir sur nos pas pour nous expliquer plus clairement.) Quelle différence offre tel triangle comparé à d'autres triangles ? Quelle action celui-ci exerce-t-il sur celui-là, comment l'exerce-t-il, et jusqu'où va-t-elle ? Telles sont les questions que

nous avons à examiner, puisque nous ne rapportons pas aux corps des astres ni à leur volonté la production des choses d'ici-bas : nous ne la rapportons pas à leurs corps, parce que les choses qui arrivent ne sont pas de simples effets physiques ; nous ne la rapportons pas à leur volonté, parce qu'il est absurde que des dieux produisent par leur volonté des choses absurdes.

Rappelons-nous ce que nous avons déjà établi : l'univers est un animal un, sympathique à lui-même en vertu de son unité ; sa vie est réglée dans son cours par la Raison, elle est tout entière d'accord avec elle-même, elle n'a rien de fortuit, elle offre un seul ordre et une seule harmonie ; en outre, toutes les figures sont conformes chacune à une raison et à un nombre déterminé ; les deux parties de l'animal universel qui forment cette espèce de danse (nous parlons des figures qui s'y produisent, des parties qui y sont figurées ainsi que des choses qui en dérivent) sont l'acte même de cet univers. Ainsi, l'univers vit de la manière que nous avons déterminée, et ses puissances concourent à cet état selon la nature qu'elles ont reçue de la raison qui les a produites. Les figures sont en quelque sorte les raisons de l'animal universel, les intervalles de ses parties, les attitudes qu'elles prennent selon les lois du rhythme et selon la Raison de l'univers. Les êtres qui par leurs distances relatives produisent ces figures sont les membres divers de cet animal. Les puissances diverses de cet animal agissent sans délibération, comme ses membres, parce que délibérer est une opération étrangère à leur nature et à celle de cet animal. Aspirer à un but unique est le propre de l'animal qui est un ; mais il renferme en lui des puissances multiples ; or, toutes les volontés diverses aspirent au même but que la volonté unique de l'animal : car chaque partie désire quelqu'un des objets divers qu'il renferme ; chacune veut posséder quelque chose des

autres, obtenir ce qui lui manque ; chacune éprouve un sentiment de colère contre une autre quand elle en est lésée ; chacune s'accroît aux dépens d'une autre et en engendre une autre. L'univers produit toutes ces actions dans ses parties, mais en même temps il cherche le Bien, ou plutôt il le contemple. C'est également le Bien que cherche la volonté droite, qui est au-dessus des passions et qui s'accorde ainsi avec la volonté de l'univers ; de même, des serviteurs rapportent beaucoup de leurs actions aux ordres qu'ils reçoivent de leurs maîtres, mais le désir du Bien les porte où leur maître est porté lui-même. Donc, si le Soleil et les autres astres exercent quelque influence sur les choses d'ici-bas, c'est qu'ils contemplent le monde intelligible.

Nous bornant à l'exemple que nous venons de citer et qu'on peut facilement appliquer au reste, nous remarquerons que le Soleil ne se borne pas à échauffer les êtres terrestres, qu'il les fait encore participer à son âme, autant que cela est possible, parce qu'il possède une âme naturelle (φυσικὴ ψυχή) qui est puissante. De même, les autres astres, sans aucun choix et par une espèce d'irradiation, transmettent aux êtres inférieurs un peu de la puissance [naturelle] qu'ils possèdent. Bien que toutes choses ne furent ainsi qu'une seule chose qui a telle figure, elles offrent une foule de dispositions différentes, et ces diverses figures elles-mêmes ont chacune une puissance propre : car telle disposition a pour conséquence telle action.

Les choses qui ont une figure possèdent aussi elles-mêmes quelque vertu, qui change selon les êtres avec lesquels elles sont en rapport. Nous en voyons des exemples journaliers. Pourquoi certaines figures nous inspirent-elles de la terreur, quoiqu'elles ne nous aient jamais fait aucun mal, tandis que d'autres ne pro-

duisent pas sur nous le même effet ? Pourquoi ceux-ci sont-ils effrayés par certaines figures et ceux-là par d'autres ? (C'est que ces figures-ci sont constituées de manière à exercer une action sur les premiers et celles-là sur les autres ; elles ne sauraient en effet produire que les effets conformes à leur nature. Un objet attire le regard s'il est configuré de telle manière et ne l'attire pas s'il est configuré de telle autre. C'est la beauté qui émeut [dira-t-on]. Nous demanderons alors pourquoi ce bel objet émeut un homme et cet autre objet un autre homme, si la différence de figure n'a aucune puissance ? Comment admettre que les couleurs ont une influence et une action propre, et ne pas accorder la même vertu aux figures ? Il est absurde de reconnaître qu'une chose existe et de lui refuser toute puissance. Tout être, par cela qu'il est, doit agir ou pâtir. Les uns agissent seulement, les autres agissent et pâtissent. Il y a dans les substances des vertus indépendantes des figures. Il y a aussi dans les êtres d'ici-bas beaucoup de forces qui ne dérivent ni de la chaleur, ni du froid. C'est que ces êtres sont doués de qualités différentes, qu'ils reçoivent leur forme de raisons [séminales], qu'ils participent à la puissance de la Nature : telles sont les vertus propres à la nature des pierres, et les effets étonnants produits par les plantes.

XXXVI. L'univers est plein de variété ; il contient toutes les raisons et un nombre infini de puissances diverses, comme, dans le corps de l'homme, l'œil, les os et les autres organes ont chacun leur puissance propre : ainsi, l'os de la main n'a pas la même force que celui du pied, et, en général, chaque partie à une puissance différente de la puissance que possède toute autre partie. Mais cette diversité nous échappe dans ces objets si nous ne l'examinons pas attentivement. À plus forte raison nous échappe-t-elle dans le monde : car les forces que nous y voyons sont les

vestiges de celles qui existent dans la région supérieure. Il doit donc y avoir dans le monde une inconcevable et admirable variété de puissances, surtout dans les astres qui parcourent le ciel. L'univers n'est pas un édifice grand et vaste, mais inanimé et composé de choses dont il soit facile de compter les espèces, de pierres, par exemple, de morceaux de bois et d'autres matériaux destinés à l'embellir ; il est un être éveillé et vivant dans toutes ses parties, quoiqu'il le soit dans chacune d'une manière différente ; en un mot, il renferme tout ce qui peut être. Ainsi est résolue cette question : comment dans un être vivant et animé peut-il y avoir quelque chose d'inanimé ? En effet, notre discussion nous amène à cette conclusion que dans l'univers [il n'y a rien d'inanimé ; qu'au contraire] toutes les choses qu'il renferme sont vivantes, mais chacune d'une manière différente. Nous refusons la vie aux objets que nous ne voyons pas s'y mouvoir ; ils vivent cependant, mais d'une vie latente. Ceux dont la vie est visible sont composés de ceux dont la vie est invisible, mais qui concourent cependant à la vie de cet animal en lui fournissant des puissances admirables. L'homme ne saurait se mouvoir vers tant de grandes choses, s'il n'y avait en lui que des puissances inanimées. Il serait donc également impossible que l'univers fût vivant si chacune des choses qu'il contient ne vivait de sa vie propre. Cependant les actes de l'univers ne dérivent pas d'un choix : il agit sans avoir besoin de choisir, parce qu'il est antérieur à tout choix. Aussi beaucoup de choses obéissent-elles à ses forces.

XXXVII. L'univers renferme donc dans son sein tout ce qu'il doit posséder. Que l'on considère le feu, par exemple, et toutes les autres choses que l'on regarde comme capables d'agir : si l'on cherche en quoi consiste leur action, on ne pourra le déterminer avec certitude qu'à la condition de reconnaître que ces choses

tiennent de l'univers leur puissance et d'admettre qu'il en est de même pour tout ce qui est du domaine de l'expérience. Mais nous ne jugeons pas à propos d'examiner les objets auxquels nous sommes habitués ni d'élever sur eux des questions ; nous ne nous demandons quelle est la nature d'une puissance que quand elle ne nous est pas habituelle ; alors sa nouveauté excite notre étonnement ; cependant, nous ne serions pas moins étonnés des objets que nous voyons souvent si l'on nous expliquait leur puissance à un moment où nous n'y serions pas encore accoutumés. Il faut donc admettre que chaque chose à une puissance cachée parce qu'elle reçoit une forme et une figure dans l'univers, qu'elle participe à l'Âme de l'univers, qu'elle est embrassée par lui et qu'elle est une partie de ce Tout animé : car il n'y a rien dans ce Tout qui n'en soit une partie. Il y a d'ailleurs des parties, soit sur la terre, soit dans le ciel, qui agissent avec plus d'efficacité les unes que les autres ; les choses célestes ont plus de puissance parce qu'elles ont une nature mieux développée. Ces puissances produisent une foule de choses sans aucun choix, même dans les êtres qui paraissent agir [avec choix] ; elles s'exercent également dans les êtres qui n'ont pas la faculté de choisir. Ces puissances ne se tournent pas [vers leur acte], lors même qu'elles se communiquent en faisant passer de la cause dans l'effet quelque chose de l'âme. Des animaux engendrent d'autres animaux sans que cet acte implique un choix, sans que l'être générateur s'affaiblisse en exerçant sa puissance] ni qu'il ait conscience de lui-même. Autrement, si l'acte avait un choix pour cause, il consisterait dans un choix, ou bien ce choix ne serait pas efficace. Or, si un animal n'a pas la faculté de choisir, il aura encore moins la conscience de ses actes.

XXXVIII. Les choses qui proviennent de l'univers sans que leur production soit provoquée par personne ont pour cause en général la vie végétative de l'univers. Quant aux choses dont la production est provoquée par quelqu'un, soit par de simples vœux, soit par des enchantements composés avec art, elles doivent être rapportées, non à quelque astre, mais à la nature même de ce qui est produit. Pour les choses qui sont nécessaires à la vie ou qui servent à quelque autre usage, il faut les attribuer à la bonté des astres ; c'est un don qu'une partie plus puissante fait à une autre qui est plus faible. Si l'on dit que les astres exercent quelque effet fâcheux sur la génération des animaux, c'est alors que la substance n'est pas capable de recevoir ce qui lui est donné : car l'effet n'est pas produit absolument, mais relativement à tel sujet et à telle condition ; il faut que ce qui pâtit et que ce qui doit pâtir aient une nature déterminée. 2 Les mélanges exercent aussi une grande influence, parce que chaque être fournit quelque chose d'utile pour la vie. Il peut d'ailleurs arriver quelque chose de bon à une personne sans le concours d'êtres qui soient utiles par leur nature. 3 La coordination de l'univers ne donne pas toujours à chacun ce qu'il désire. 4 D'ailleurs, nous ajoutons nous-mêmes beaucoup à ce qui nous est donné. 5 Toutes les choses n'en sont pas moins embrassées dans une même unité ; elles forment une admirable harmonie ; bien plus, elles dérivent les unes des autres quoiqu'elles proviennent de contraires. Toutes en effet sont les parties d'un seul animal. Si quelqu'une des choses engendrées est imparfaite parce qu'elle n'est pas complètement formée, c'est que, la matière n'étant pas entièrement domptée, la chose engendrée dégénère et tombe dans la difformité.

Ainsi, certaines choses sont produites par les astres, d'autres découlent de la nature de la substance, d'autres enfin sont ajoutées par les êtres eux-mêmes.

XXXIX. Comme toutes choses sont toujours coordonnées dans l'univers, que toutes concourent à un seul et même but, il n'est pas étonnant que toutes soient indiquées par des signes. La vertu n'a point de maître ; cependant ses œuvres sont liées à l'ordre universel : car tout ce qui est ici-bas dépend d'un principe supérieur et divin, et l'univers lui-même y participe. Ainsi, ce qui arrive dans l'univers n'a pas pour cause seulement des raisons séminales (σπερματικοὶ λόγοι), mais des raisons d'un ordre plus relevé, fort supérieures aux précédentes [les idées]. En effet, les raisons séminales ne contiennent le principe de rien de ce qui se produit en dehors des raisons séminales, ni de ce qui dérive de la matière, ni de l'action que les choses engendrées exercent les unes sur les autres. La Raison de l'univers ressemble à un législateur qui établit l'ordre dans une cité ; celui-ci, sachant quelles actions feront les citoyens et à quels motifs ils obéiront, règle là-dessus ses institutions, lie étroitement ses lois à la conduite des individus qui y sont soumis, établit pour leurs actions des peines et des récompenses, de telle sorte que toutes choses concourent d'elles-mêmes à l'harmonie de l'ensemble par un entraînement invincible. Chacune d'elles est indiquée par des signes, sans que cette indication soit un but essentiel de la nature ; c'est seulement la suite de leur enchaînement. Comme toutes ces choses n'en forment qu'une seule, ne dépendent que d'une seule, chacune d'elles est connue par une autre, la cause par l'effet, le conséquent par l'antécédent, le composé par les éléments.

Si les explications que nous venons de donner sont satisfaisantes, elles résolvent la question que nous avons posée. Elles montrent qu'on ne peut rendre les dieux [les astres] responsables des maux, et cela pour plusieurs raisons : 1 les choses que les dieux produisent ne résultent pas d'un libre choix, mais d'une nécessité naturelle, parce que les dieux agissent, comme parties de l'univers, sur les autres parties de l'univers, et concourent à la vie de l'animal universel ; 2 les êtres d'ici-bas ajoutent par eux-mêmes beaucoup aux choses qui proviennent des astres ; 3 les choses que les astres nous donnent ne sont pas mauvaises, mais elles s'altèrent par le mélange ; 1 la vie de l'univers n'est pas réglée en vue de l'individu, mais en vue du tout ; 5 la matière n'éprouve pas des modifications complètement conformes aux impressions qu'elle reçoit, et ne peut pas entièrement se soumettre à la forme qui lui est donnée.

XL. Mais comment expliquerons-nous les enchantements de la Magie ? Par la sympathie que les choses ont les unes pour les autres, l'accord de celles qui sont semblables, la lutte de celles qui sont contraires, la variété des puissances des divers êtres qui concourent à former un seul animal : car beaucoup de choses sont attirées les unes vers les autres et sont enchantées sans l'intervention d'un magicien. La Magie véritable, c'est l'Amitié qui règne dans l'univers, avec la Haine, son contraire. Le premier magicien, celui que les hommes consultent pour agir au moyen de ses philtres et de ses enchantements, c'est l'Amour : car, c'est de l'amour naturel que les choses ont les unes pour les autres, c'est de la puissance naturelle qu'elles ont de se faire aimer les unes des autres, que découle l'efficacité de l'art d'inspirer de l'amour en employant des enchantements. Par cet art, les magiciens rapprochent les natures qui ont un amour inné les unes

pour les autres ; ils unissent une âme à une autre âme comme on marie des plantes éloignées ; en employant des figures qui ont des vertus propres, en prenant eux-mêmes certaines attitudes, ils attirent à eux sans bruit les puissances des autres êtres et les font conspirer à l'unité d'autant plus facilement qu'ils sont eux-mêmes dans l'unité. Un être disposé de la même manière, mais placé en dehors du mande, ne saurait rapprocher de lui par des attractions magiques ni enchaîner par son influence aucune des choses que le monde renferme ; au contraire, dès qu'il n'est pas étranger au monde, il peut attirer vers lui d'autres êtres, sachant comment ils sont attirés les uns par les autres dans l'animal universel. Il y a en effet des invocations, des chants, des paroles, des figures, par exemple, certaines attitudes tristes, certains sons plaintifs, qui ont un attrait naturel. Leur influence s'étend même sur l'âme, j'entends l'âme irraisonnable : car ce n'est ni la volonté, ni la raison qui se laisse subjuguer par les charmes de la musique. On ne s'étonne pas de cette magie de la musique ; cependant ceux qui font de la musique charment et inspirent de l'amour sans y penser. La vertu des prières ne repose pas non plus sur ce qu'elles seraient entendues par des êtres qui prennent des déterminations libres : car ce n'est pas au libre arbitre que s'adressent les invocations. Ainsi, quand un homme est fasciné par un serpent, il ne comprend pas, ne sent pas l'action exercée sur lui ; il ne s'aperçoit de ce qu'il éprouve que quand il l'a éprouvé (la partie dirigeante de l'âme ne peut d'ailleurs rien éprouver de semblable). Par suite, quand une invocation est adressée à un être, il en résulte quelque chose, soit pour celui qui fait cette invocation, soit pour un autre.

XLI. Ni le Soleil, ni aucun astre en général n'entend les vœux qu'on lui adresse. S'il les exauce, c'est par la sympathie que

chaque partie de l'univers a pour les autres, comme, si l'on touche une partie d'une corde tendue, on ébranle toutes les autres, ou bien encore comme, si l'on fait vibrer une des cordes d'une lyre, toutes les autres vibrent la l'unisson, parce qu'elles appartiennent toutes à un même système d'harmonie. Si la sympathie va jusqu'à faire répondre une lyre aux accords d'une autre, à plus forte raison doit-elle être la loi de l'univers, où règne une seule harmonie, quoique son ensemble comprenne des contraires, aussi bien que des parties semblables et analogues. Les choses qui nuisent aux hommes comme la colère qui, avec la bile, se rapporte à l'organe du foie, n'ont pas été faites pour nuire aux hommes. C'est comme si une personne en blessait une autre par mégarde en prenant du feu à un foyer : elle est sans doute l'auteur de la blessure parce qu'elle fait passer du feu d'une chose dans une autre ; mais la blessure n'a lieu que parce que le feu ne peut être contenu par l'être auquel il est transmis.

XLII. Les astres n'ont donc pas besoin de mémoire pour se rappeler nos prières, ni de sens pour en être instruits : ainsi se trouve résolue la question que nous avons posée. S'ils exaucent nos prières, ce n'est pas par suite d'une détermination libre, comme quelques-uns le croient. Soit que nous leur adressions des prières, soit que nous ne leur en adressions pas, ils exercent sur nous une certaine action par cela même qu'ils font partie de l'univers comme nous.

Il y a beaucoup de forces qui s'exercent involontairement, soit d'elles-mêmes, sans aucune sollicitation, soit avec le concours de l'art : ainsi, dans un animal, une partie est naturellement favorable ou nuisible à une autre ; c'est pour cela que le médecin et le magicien forcent, chacun par leur art, une chose d'en faire parti-

ciper une autre à sa puissance. L'univers communique de même à ses parties quelque chose de sa propre puissance, soit de lui-même, soit par suite de l'attraction qu'exerce un individu ; cela est naturel, puisque celui qui demande ne lui est pas étranger. Si un individu obtient ce qu'il demande, quoiqu'il soit pervers, il ne faut pas s'en étonner : les méchants ne puisent-ils pas aux fleuves comme les bons ? Dans ce cas, celui qui accorde ne sait pas qu'il accorde ; il accorde simplement, et ce qu'il accorde est conforme à l'ordre de l'univers. Il s'ensuit que, si un individu pervers demande et obtient ce qui est à la portée de tous, il n'est pas nécessaire qu'il en soit puni.

Il ne faut donc pas admettre que l'univers soit sujet à éprouver des passions : d'abord, l'Âme qui le gouverne est tout à fait impassible ; ensuite, s'il y a en lui des passions, elles ne sont éprouvées que par ses parties ; quant à lui, ne pouvant éprouver rien de contraire à sa nature, il reste impassible en lui-même. — Éprouver des passions semble convenir aux astres considérés comme parties de l'univers ; mais, considérés en eux-mêmes, ils sont impassibles, parce que leurs volontés sont impassibles et que leurs corps demeurent inaltérables comme leur nature, parce qu'enfin si, par leur âme, ils communiquent quelque chose d'eux-mêmes aux êtres inférieurs, leur âme ne perd rien et leurs corps restent les mêmes. Si quelque chose découle d'eux, ils ne s'en aperçoivent pas ; si quelque chose leur arrive, ils y restent également insensibles ;

XLIII. Comment le sage pourra-t-il échapper à l'action des enchantements et des philtres employés par la magie ! — Son âme y échappe complètement : sa raison est impassible et ne peut être amenée à changer d'opinion. Le sage ne peut donc pâtir que par

la partie irraisonnable qu'il reçoit de l'univers ; c'est cette partie seule qui pâtit. Mais il ne subira pas les amours inspirés par les philtres, parce que l'amour suppose le penchant d'une âme à éprouver ce qu'éprouve une autre âme. Comme les enchantements agissent sur la partie irraisonnable de l'âme, on détruira leur puissance en les combattant et en leur résistant par d'autres enchantements. On peut donc, par suite d'enchantements, éprouver des maladies, la mort même, et en général toutes les affections relatives au corps. Toute partie de l'univers est sujette à éprouver une affection causée en elle par une autre partie ou par l'univers même (à l'exception du sage, qui reste impassible) ; elle peut aussi, sans qu'il y ait là rien de contraire à la nature, n'éprouver cette affection qu'au bout de quelque temps.

Les démons eux-mêmes peuvent pâtir par leur partie irraisonnable. On a le droit d'admettre qu'ils ont de la mémoire et des sens, qu'ils sont susceptibles par leur nature d'être charmés, d'être amenés à certains actes et d'entendre les vœux qu'on leur adresse. Les démons soumis à cette influence sont ceux qui se rapprochent des hommes, et ils y sont d'autant plus soumis qu'ils s'en rapprochent davantage.

Tout être qui a quelque relation avec un autre peut être ensorcelé par lui ; il est ensorcelé et attiré par l'être avec lequel il est en rapport. Il n'y a que l'être concentré en lui, même [par la contemplation du monde intelligible] qui ne puisse être ensorcelé. La magie exerce son influence sur toute action et sur toute vie active : car la vie active se porte vers les choses qui l'enchantent. De là cette parole : « Le peuple du magnanime Érechthée est remarquable par la beauté du visage. » Mais qu'éprouve un être dans ses relations avec un autre ? Il est entraîné vers lui, non par

l'art de la magie, mais par la séduction qu'exerce la nature, qui harmonise et unit deux êtres en les joignant l'un à l'autre, non par le lieu, mais par la puissance des philtres qu'elle emploie.

XLIV. Il n'y a donc que l'être livré à la contemplation qui ne puisse être ensorcelé : car nul n'est ensorcelé par lui-même. Celui qui contemple est un : il est ce qu'il contemple, il est une raison à l'abri de toute séduction. Il fait ce qu'il doit faire, il accomplit sa vie et sa fonction propre. Pour le reste, l'âme n'accomplit pas une fonction qui lui soit propre, la raison ne détermine pas l'action : c'est alors la partie irraisonnable de l'âme qui est le principe de l'action, ce sont les passions qui lui donnent des règles. L'influence d'un attrait magique se manifeste dans le penchant qui nous porte au mariage, dans le soin que nous prenons de nos enfants, et, en général, dans tout ce que l'appât de la volupté nous entraîne à faire. Parmi nos actions, il y en a qui sont provoquées par une puissance irraisonnable, soit par la colère, soit par la concupiscence ; d'autres, celles qui se rapportent à la vie politique, comme le désir d'obtenir les magistratures, ont pour mobile l'amour du commandement ; celles où nous nous proposons d'éviter quelque mal ou de posséder plus que les autres nous sont inspirées, les premières, par la crainte, les secondes, par la cupidité ; enfin, celles qui se rapportent à l'utile, à la satisfaction de nos besoins, montrent avec quelle force la nature nous attache à la vie.

On dira peut-être que les actions où l'on a un but noble et honnête échappent aux influences de la magie, sans quoi la contemplation y serait elle-même soumise. Nous pensons qu'en effet celui qui accomplit les actions honnêtes comme nécessaires, les yeux fixés sur le Beau véritable, ne saurait être ensorcelé : il

connaît la nécessité, et il ne donne pour but à sa vie rien de terrestre, à moins qu'on ne dise qu'il est charmé et retenu ici-bas par la force magique de la nature humaine, qui l'attache à la vie des autres ou à sa propre vie. Il semble en effet raisonnable de ne pas se séparer du corps à cause de l'attachement que nous inspire pour lui une espèce de charme magique. Quant à l'homme qui préfère [à la contemplation] l'activité pratique et se contente de la beauté qu'on y trouve, il est séduit par les traces trompeuses du Beau, puisqu'il cherche la beauté dans les choses inférieures : car, toute activité déployée dans le domaine de ce qui n'a que l'apparence du vrai, toute inclination pour cette espèce de choses suppose que l'âme est trompée par ce qui l'attire. C'est ainsi que s'exerce la puissance magique de la nature. En effet, poursuivre ce qui n'est pas le bien comme si c'était le bien, se laisser entraîner par son apparence et par des penchants irrationnels, c'est le propre d'un homme qui est conduit à son insu où il ne voulait pas aller. Or, n'est-ce pas là céder véritablement à un charme magique ? Celui-là seul échappe donc à tout charme magique qui, quoiqu'il soit entraîné par les facultés inférieures de son âme, ne regarde comme bien aucun des objets qui paraissent être tels à ces facultés, n'appelle bien que ce qu'il connaît par lui-même être tel, sans être séduit par aucune apparence trompeuse, ne regarde comme bien que ce qu'il ne cherche pas, mais ce qu'il possède véritablement. Alors il ne saurait être entraîné nulle part par aucun charme magique.

XLV. De cette discussion, il ressort évidemment que chacun des êtres compris dans l'univers concourt à la fin de l'univers par ses actions et ses passions selon sa nature et ses dispositions, comme chaque organe dans un animal concourt à la fin du corps entier en remplissant la fonction que lui assignent sa nature et sa

constitution, tient de la sa place et son rôle, communique en outre quelque chose aux autres organes, et en reçoit lui-même tout ce que comporte sa nature ; tous les organes sentent chacun en quelque sorte ce qui se passe dans les autres, et, si chacun d'eux devenait un animal, il serait tout préparé à remplir les fonctions d'animal, lesquelles diffèrent de celles d'organe.

Nous voyons aussi quelle est notre condition : d'un côté, nous exerçons une certaine action sur le tout ; de l'autre, non-seulement nous éprouvons les passions qu'il est naturel que notre corps éprouve dans ses relations avec d'autres corps, mais encore nous faisons entrer dans ces relations l'âme qui nous constitue, liés que nous sommes aux choses congénères qui nous entourent par la ressemblance que nous avons naturellement avec elles : en effet, par notre âme et par nos dispositions, nous devenons, ou plutôt nous sommes semblables, d'un côté, aux êtres inférieurs du monde démoniaque, de l'autre côté, aux êtres supérieurs du monde intelligible. Nous ne pouvons donc ignorer notre nature. Nous ne donnons pas, nous ne recevons pas tous la même chose. Comment pourrions-nous en effet communiquer aux autres le bien si nous ne le possédions pas ? le recevoir, si notre nature n'en était pas capable ?

Ainsi, l'homme pervers montre ce qu'il est et est poussé par sa nature vers ce qui le domine déjà, soit pendant qu'il est ici-bas, soit lorsque, sorti d'ici-bas, il passe dans le lieu où l'entraînent ses penchants. L'homme vertueux, au contraire, a sous tous ces rapports un sort différent. Chacun est ainsi poussé par sa nature, comme par une force occulte, vers le lieu où il doit aller. Il y a donc dans cet univers une puissance et un ordre admirables, puisque, par une voie secrète et cachée, chacun est conduit à la

condition que lui assigne la justice divine et à laquelle il ne saurait échapper. L'homme pervers l'ignore et est à son insu conduit au lieu qu'il doit occuper dans l'univers. L'homme sage le sait, et se rend de lui-même à la place qui lui est destinée : avant de sortir de la vie, il connaît quel séjour l'attend nécessairement, et l'espérance d'habiller un jour avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur.

Les parties de chaque petit animal éprouvent des changements et des affections sympathiques qui sont peu sensibles, parce que ces parties ne sont pas des animaux (si ce n'est pour quelque temps et chez quelques êtres seulement). Mais, dans l'animal universel, où les parties sont si éloignées les unes des autres, où chacune suit ses inclinations, où il y a une multitude d'animaux, les mouvements et les changements de place doivent être plus considérables. Aussi voyons-nous le soleil, la lune, et les autres astres occuper successivement des lieux divers et opérer des révolutions régulières. Il n'est donc pas contraire à la raison que les âmes changent de lieu comme elles changent de caractère, et qu'elles aient une place conforme à leurs dispositions : elles contribuent ainsi à l'ordre de l'univers en y occupant, les unes, une place analogue à celle de la tête dans le corps humain, et les autres, à celle des pieds : car l'univers admet des degrés différents sous le rapport de la perfection. Quand une âme ne choisit pas ce qu'il y a de meilleur, qu'elle ne s'attache pas non plus à ce qu'il y a de pire, elle passe dans un autre lieu, qui est encore pur, mais qui est en même temps proportionné à ce qu'elle a choisi. Les châtiments ressemblent aux remèdes que le médecin applique aux organes malades : le médecin met sur les uns certaines substances, fait à d'autres des incisions ou change leur état, pour rétablir la santé du système, en donnant à chaque or-

gane la disposition qu'il doit avoir ; de même, la santé de l'univers exige que l'un soit changé, que l'autre soit éloigné du lieu où il languit et mis à une place où il ne soit plus malade.

Ζεὺς, εῖτ ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμεν σε· πάντα γαρ, δε' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου, κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

IV · Livre 5

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII.

LIVRE CINQUIÈME.

QUESTIONS SUR L'ÂME.

TROISIÈME PARTIE.

I. Comme nous avons différé de rechercher s'il est possible de voir sans un milieu, tel que l'air ou ce qu'on appelle le corps diaphane, nous allons maintenant examiner cette question.

Nous avons déjà dit que l'âme ne peut voir et sentir en général que par l'intermédiaire d'un corps : car, lorsqu'elle est complètement séparée du corps, elle vit dans le monde intelligible. Comme sentir consiste à percevoir, non les choses intelligibles, mais seulement les choses sensibles, il faut que l'âme, étant en quelque sorte en contact avec les choses sensibles, ait avec elles un rapport de connaissance ou d'affection au moyen d'intermédiaires qui possèdent une nature analogue ; c'est pourquoi la connaissance des corps s'acquiert au moyen d'organes corporels.

Par ces organes, qui sont liés ensemble ou continus de manière à former une espèce d'unité, l'âme approche des choses sensibles, en sorte qu'il s'établit entre elle et ces choses une communauté d'affection (ὁμοπαθεία). Qu'il doive y avoir contact entre l'organe et l'objet connu, c'est évident pour les objets tangibles, mais c'est douteux pour les objets visibles. Le contact est-il aussi nécessaire pour l'ouïe, c'est une question que nous discuterons plus tard [§ 5]. Pour le moment, nous allons examiner si, pour voir, il est nécessaire qu'il y ait un milieu entre l'œil et la couleur.

S'il y a un milieu, c'est par accident ; il ne contribue en rien à la vision. Puisque les corps opaques, les corps terreux, par exemple, empêchent de voir, et que nous voyons d'autant mieux que le milieu est plus subtil, on pourra dire que les milieux contribuent à la vision, ou que du moins, s'ils n'y contribuent pas, ils ne sont pas un obstacle ; mais on pourra dire également [en se fondant sur le même fait] qu'ils sont un obstacle.

Examinons si [comme on le prétend] le milieu reçoit le premier et transmet l'affection et en quelque sorte l'empreinte. À l'appui de cette opinion, on dira que, si quelqu'un se tient devant nous en dirigeant ses regards vers la couleur, il la voit aussi ; or la couleur ne parviendrait pas jusqu'à nous si le milieu n'éprouvait pas une affection. — Il ne semble pas nécessaire que l'affection soit éprouvée par le milieu, puisqu'elle est déjà éprouvée par l'œil, dont la fonction consiste précisément à être affecté par la couleur ; ou du moins, si le milieu est affecté, c'est d'une autre manière que l'œil. En effet, le roseau interposé entre la main et le poisson nommé torpille n'éprouve pas la même affection que la main ; cependant, la main ne serait pas affectée, si le roseau ne se trouvait interposé entre elle et le poisson. Le fait d'ailleurs donne

lieu à examen : car si le pêcheur était dans le filet, il ressentirait encore de la torpeur. Cette question paraît se rapporter aux affections sympathiques (συμπαθεῖαι). Si tel être peut en vertu de sa nature être affecté sympathiquement par tel autre être, il ne s'en suit pas que le milieu, s'il est différent, partage l'affection ; tout au moins, il n'est pas affecté de la même manière. En ce cas, l'organe destiné à éprouver l'affection l'éprouve bien mieux quand il n'y a pas de milieu, lors même que le milieu est lui-même susceptible d'éprouver quelque affection.

II. Si [comme l'enseigne Platon] la vision suppose l'union de la lumière de l'œil avec la lumière interposée jusqu'à l'objet sensible, le milieu interposé est la lumière, et ce milieu est nécessaire dans cette hypothèse. Si [comme l'enseigne Aristote] la substance colorée produit une modification (τροπή) dans le milieu, qui empêche que cette modification ne parvienne immédiatement à l'œil, même quand il n'y a pas de milieu ? Car, dans ce cas, le milieu interposé est nécessairement modifié avant l'œil. Ceux qui enseignent [comme le font les Platoniciens] que la vision s'opère par une effusion de la lumière de l'œil n'ont aucune raison de supposer un milieu, à moins qu'ils ne craignent que le rayon visuel ne s'égare ; mais ce rayon est lumineux, et la lumière se propage en ligne droite. Ceux qui [comme les Stoïciens] expliquent la vision par la résistance qu'éprouve le rayon visuel (ἔνστασις) ont besoin d'un milieu. Les partisans des images (εἴδωλα), soutenant

[comme le font les Atomistes] qu'elles se meuvent dans le vide, supposent qu'il y a un espace libre afin que les images ne soient pas arrêtées ; par conséquent, comme elles seront d'autant

moins arrêtées qu'il n'y aura pas de milieu, cette opinion n'est pas contraire à notre hypothèse.

Quant à ceux qui pensent que la vision s'opère par sympathie, ils diront que l'on voit moins bien quand il y a un milieu, parce que ce milieu empêche, entrave et affaiblit la sympathie. Dans ce cas, en effet, le milieu eût-il la même nature et fût-il affecté de la même manière, il affaiblit nécessairement la sympathie. Il se passe alors la même chose que pour un corps qui est profondément brûlé par le feu qu'on en approche : les parties intérieures sont moins affectées, parce qu'elles sont protégées par les parties extérieures. Mais, si les parties d'un seul et même animal éprouvent des affections sympathiques, seront-elles moins affectées parce qu'il y a un milieu ? Oui, sans doute. L'affection sera affaiblie, selon la nature du milieu, parce que ce milieu empêche toute affection excessive, à moins que ce qui est transmis [par une partie à une autre] ne soit tel que le milieu ne puisse en être affecté. Mais, si l'univers est sympathique à lui-même parce qu'il constitue un animal un, et si nous sommes affectés parce que nous sommes contenus dans cet animal un et que nous en formons des parties, pourquoi ne serait-il pas nécessaire qu'il y ait continuité pour que nous sentions un objet éloigné ? Il est nécessaire qu'il y ait continuité et qu'il existe un milieu, parce que l'animal un doit être continu ; seulement, le continu [le milieu] n'est affecté que par accident ; sinon, il faudrait admettre que tout peut être affecté par tout. Mais, si tel être est affecté par tel autre d'une manière, si celui-ci est affecté par celui-là d'une autre manière, il n'y a pas toujours besoin d'un milieu. Si l'on prétend qu'il est besoin d'un milieu pour la vision, il faut en dire la cause : car ce qui traverse l'air ne l'affecte pas toujours et se borne souvent à le diviser. Ainsi, quand une pierre tombe, la seule

chose qui arrive à l'air, c'est de ne pas soutenir la pierre : car, puisqu'il est dans la nature de la pierre de tomber, il n'est pas raisonnable de dire qu'elle tombe par la réaction qu'exerce l'air ambiant ; sinon, il faudrait dire que c'est la réaction de l'air ambiant qui fait monter le feu, ce qui est absurde, parce que le feu, par la rapidité de son mouvement, prévient cette réaction. Si l'on dit que la réaction est accélérée par la rapidité même du mouvement, cela arrive par accident et n'a pas de rapport avec l'impulsion de bas en haut : car les arbres croissent par le haut sans recevoir d'impulsion. Nous-mêmes, en marchant, nous divisons l'air, sans que la réaction de l'air nous pousse : l'air qui est derrière nous se borne à remplir le vide que nous avons fait. Si donc l'air se laisse diviser par les corps sans en être affecté, qui empêche qu'il laisse arriver les images à l'œil sans être divisé ?

Si ces images ne nous arrivent pas par une espèce d'écoulement (ῥοῇ), pourquoi l'air serait-il affecté et pourquoi ne serions-nous affectés nous-mêmes que par suite de l'affection que l'air aurait éprouvée ? Si nous ne sentions que parce que l'air serait affecté avant nous, nous rapporterions la sensation de la vue, non à l'objet visible, mais à l'air placé près de nous, comme cela a lieu pour la chaleur. Dans ce cas, ce n'est pas le feu éloigné, c'est l'air placé près de nous qui, étant échauffé, nous échauffe nous-mêmes : car la sensation de la chaleur suppose contact, ce qui n'a pas lieu pour la vue. Si l'on voit, ce n'est pas parce que l'objet sensible est placé sur l'œil [mais parce que le milieu est éclairé] ; or il est nécessaire que le milieu soit éclairé parce que l'air est ténébreux par lui-même. L'air n'aurait pas besoin de lumière s'il n'était pas ténébreux : car [pour que la vision ait lieu], il faut que les ténèbres, qui font obstacle à la vision, soient vaincues par la lumière. C'est peut-être pour cette raison qu'un objet placé très

près de l'œil n'est pas vu : car il apporte avec lui l'ombre de l'air et la sienne propre.

III. Une forte preuve que les formes des objets sensibles ne sont pas vues parce que l'air, étant affecté, les transmettrait en quelque sorte de proche en proche, c'est que dans l'obscurité on voit le feu, les astres et leurs figures. Personne ne saurait prétendre que, dans ce cas, les formes des objets, étant imprimées à l'air obscur, sont transmises jusqu'à l'œil ; sinon, il n'y aurait pas d'obscurité, puisque le feu éclairerait en transmettant sa forme. En effet, dans une obscurité profonde où l'on ne voit point la clarté des astres, on aperçoit le feu des signaux et des phares. Si quelqu'un, se mettant en opposition avec le témoignage de la sensation, prétend que dans ce cas même le feu pénètre l'air, nous lui répondrons que la vue devrait alors distinguer les plus petits objets qui sont dans l'air au lieu de se borner à apercevoir le feu. Si donc on voit ce qui est au delà d'un milieu obscur, on le voit bien mieux quand il n'y a pas de milieu. — Mais, nous objectera-t-on peut-être, lorsqu'il n'y a pas de milieu, on ne voit point. — C'est, non parce qu'il n'y a pas de milieu, mais parce que la sympathie de l'animal [universel] est alors détruite, puisqu'elle suppose que les parties de cet animal ne forment qu'un seul être. Il semble en effet que la sensation a pour condition générale que l'animal universel soit sympathique à lui-même ; sans cela, comment une chose participerait-elle à la puissance d'une autre chose dont elle serait très éloignée ?

Voici encore une autre question [relative au même sujet] qui nous paraît digne d'examen : S'il existait un autre monde et un autre animal qui n'eût aucun rapport avec notre monde, si de plus il y avait à la surface du ciel un œil qui regardât, apercevrait-

il cet autre monde à une distance modérée ou bien n'aurait-il aucun rapport avec lui ? Mais nous traiterons cette question plus loin [§ 8]. Maintenant, nous allons donner une nouvelle preuve que la vision n'a pas lieu parce que le milieu est affecté.

Si l'air était affecté, il éprouverait une affection matérielle, semblable à la figure imprimée sur la cire. Dans ce cas, une certaine partie de l'objet serait figurée dans une certaine partie de l'air ; par conséquent, la partie de l'air qui est voisine de l'œil recevrait une partie de l'objet visible d'une grandeur égale à celle de la pupille. Or, on voit l'objet visible tout entier ; tous ceux qui sont dans l'air l'aperçoivent également, soit qu'ils le considèrent de face, soit qu'ils le regardent de côté, soit même qu'ils se trouvent placés les uns derrière les autres, pourvu qu'ils ne se fassent pas obstacle les uns aux autres. Ceci prouve que chaque partie de l'air contient l'objet visible tout entier : or cela ne peut s'expliquer par une affection corporelle, mais par des lois plus relevées, propres à l'âme et à l'animal qui est partout sympathique à lui-même.

IV. Dans quel rapport la lumière qui émane de l'œil se trouve-t-elle avec la lumière qui est contiguë à l'œil et s'étend jusqu'à l'objet [§ 2] ? — Elle n'a pas besoin de l'air comme milieu, à moins qu'on ne dise qu'il n'y a pas de lumière sans air ; alors l'air est un milieu par accident. Quant à la lumière elle-même, c'est un milieu qui n'est pas affecté : car il n'est pas nécessaire qu'il y ait ici une affection, mais seulement un milieu ; par conséquent, si la lumière n'est pas un corps, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un corps [pour servir de milieu]. On dira peut-être que la vue n'a pas besoin d'une lumière étrangère ni d'un milieu pour voir simplement, mais qu'elle en a besoin pour voir de loin. Nous examine-

rons plus tard [§ 6] s'il peut y avoir ou non de la lumière sans air. Considérons maintenant le premier point.

Si l'on suppose que la lumière qui est contiguë à l'œil devienne animée, que l'âme s'y répande en quelque sorte, s'y unisse comme elle s'unit à la lumière intérieure, il n'est pas besoin d'une lumière intermédiaire pour percevoir l'objet visible. La vue ressemble au tact : elle opère dans la lumière en se transportant en quelque sorte à l'objet, sans que le milieu éprouve d'affection. Examinons si c'est parce qu'il y a un intervalle, ou parce qu'il y a un corps dans l'intervalle, que la vue doit se transporter à l'objet. Si c'est parce qu'il y a un corps dans l'intervalle, en enlevant cet obstacle, la vision doit avoir lieu. Si c'est simplement parce qu'il y a un intervalle, il faut supposer que la nature de l'objet visible est inerte et tout à fait inactive. Mais cela est impossible : non seulement le tact annonce et touche l'objet voisin, mais encore, par l'affection qu'il éprouve, il fait connaître les différences de l'objet tangible, et le perçoit même de loin, si rien ne s'y oppose : car nous percevons le feu en même temps que l'air qui nous entoure et avant que cet air ait été échauffé. Un corps solide s'échauffe plus que l'air, par conséquent il reçoit de la chaleur à travers l'air plutôt que par l'intermédiaire de l'air. Si donc l'objet visible a la puissance d'agir, et l'organe celle de pâtir, pourquoi la vue aurait-elle besoin d'un autre milieu [que la lumière], afin d'exercer sa puissance ? Ce serait avoir besoin d'un obstacle. Quand la lumière du soleil nous arrive, elle n'éclaire pas l'air avant de nous éclairer nous-mêmes, elle l'éclaire en même temps que nous ; avant même qu'elle approche de l'œil, tandis qu'elle est encore ailleurs, il nous arrive de voir, comme si l'air n'était pas affecté ; c'est sans doute parce que le milieu n'a pas éprouvé de modification et que la lumière n'est pas encore venue s'unir à notre vue.

Dans cette hypothèse [qui admet que l'air reçoit et transmet une affection] il est difficile d'expliquer pourquoi pendant la nuit nous voyons les astres et en général toute espèce de feu.

Si l'on suppose que l'âme reste en elle-même, mais qu'elle se serve de la lumière [émanée de l'œil], comme d'un bâton, pour atteindre l'objet visible, il faudra, en ce cas, que la perception très vive ait pour cause la résistance éprouvée par la lumière dans sa tension, et que la couleur sensible, en tant qu'elle est couleur, ait elle-même la propriété de réfléchir la lumière : de cette manière, le contact s'opérera par un milieu. Mais la lumière s'est auparavant approchée de l'objet sans qu'il y eût un milieu ; de cette manière, le contact opéré ensuite par un milieu produirait la connaissance par une espèce de mémoire et de raisonnement. Or il n'en est pas ainsi.

Si l'on suppose enfin que la lumière contiguë à l'objet visible soit affectée et transmette ensuite cette affection de proche en proche jusqu'à la vue, cette hypothèse est au fond la même que celle qui prétend que le milieu doit être modifié préalablement par l'objet visible, hypothèse que nous avons déjà discutée plus haut.

V. Faut-il admettre que, pour l'ouïe, l'air est d'abord mis en mouvement, puis que, ce mouvement se transmettant de proche en proche et sans altération depuis l'air qui produit le son jusqu'à l'oreille, le son arrive ainsi jusqu'au sens ? Ou bien le milieu est-il affecté ici par accident, et seulement parce qu'il est interposé, de telle sorte que, si le milieu était anéanti, une fois que le son serait produit par le choc de deux corps, nous le sentirions aussitôt ? — Il faut que l'air soit d'abord mis en mouvement, mais le milieu qui est interposé [entre l'air mis d'abord en mouvement et

l'oreille] remplit un autre rôle. L'air paraît être ici la condition souveraine de la production du son : car, dans l'origine, le choc de deux corps ne produirait pas de son, si l'air, comprimé et frappé par leur rencontre rapide, ne transmettait de proche en proche le mouvement jusqu'à l'oreille. Mais, si la production du son dépend des impulsions imprimées à l'air, il reste à expliquer les différences des voix et des sons : car, autre est le son que rend l'airain quand il est frappé par l'airain, autre le son qu'il rend quand il est frappé par un autre métal, etc. Cependant l'air est un ainsi que l'impulsion qu'il reçoit [pour produire le son], et les différences que nous considérons ne consistent pas simplement en plus et en moins. Si l'on rapporte à l'air la production de la voix et du son, parce que l'impulsion imprimée à l'air est sonore, nous ferons observer que l'air n'est pas la cause du son en tant qu'air : car il ne résonne qu'autant qu'il ressemble à un corps solide, demeurant en place, avant de se dilater, comme quelque chose de solide. Il suffit donc ici des objets qui se choquent, et ce choc ou cette impulsion forme le son qui parvient au sens de l'ouïe. On en a une preuve dans les sons qui se produisent à l'intérieur des animaux, sans air ; quand une partie est frappée par une autre : tel est le son que rendent certaines articulations, quand on les fléchit, ou certains os, quand on les choque l'un contre l'autre ou qu'on les brise ; dans ce cas, l'air n'intervient pas.

Telles sont les considérations auxquelles l'ouïe donne lieu, et qui ressemblent à celles auxquelles nous nous sommes livrés au sujet de la vue. Il faut donc dire ; pour l'ouïe, que sa perception consiste, comme celle de la vue, en une affection ressentie sympathiquement dans l'animal universel.

VI. Il nous reste à examiner s'il y aurait de la lumière sans air, dans le cas où le soleil illuminerait la surface des corps et que le vide existerait dans l'intervalle qui est actuellement éclairé par accident en vertu de la place qu'il occupe [entre le soleil et les corps]. — Certes, si les autres choses étaient affectées parce que l'air serait affecté lui-même) si la lumière avait pour substance l'air dont elle serait une affection, cette affection ne saurait exister sans le sujet qui l'éprouverait. Mais [selon nous], la lumière n'est pas essentiellement propre à l'air en tant qu'air : car tous les corps ignés et brillants, entre autres les pierres précieuses, ont une couleur lumineuse. — Ce qui passe d'un corps brillant dans un autre corps existerait-il sans cet autre corps ? — Si la lumière n'est qu'une simple qualité d'une chose, comme toute qualité suppose un sujet, il faut chercher la lumière dans le corps dans lequel elle réside. Si c'est au contraire un acte produit par une autre chose, pourquoi, s'il n'y a pas de corps auprès de l'objet lumineux, s'il n'y a que le vide, la lumière n'existerait-elle pas et ne s'étendrait-elle pas aussi au-dessus [comme au-dessous, en rayonnant en tout sens] ? Puisqu'elle s'étend, pourquoi ne se répandrait-elle pas sans être arrêtée ? Si sa nature est de tomber, elle s'abaissera d'elle-même : car ni l'air ni aucun corps éclairé ne la fera sortir du corps éclairant et ne la forcera de s'avancer, puisqu'elle n'est pas un accident qui suppose un sujet, ni une affection qui suppose un objet affecté. Sans cela, la lumière demeurerait [dans le corps éclairé] quand l'objet dont elle émane viendrait à s'éloigner ; mais elle s'éloigne avec lui ; elle s'étend donc. Où s'étend-elle ? Il suffit que le lieu existe [pour qu'elle s'étende] ; sinon, le corps du soleil perdrait son acte, c'est-à-dire la lumière qu'il répand. S'il en est ainsi, la lumière n'est pas la qualité d'un sujet ; c'est l'acte qui émane d'un sujet, mais ne

passe pas dans un autre sujet ; seulement, si un autre sujet est présent, il éprouvera une affection. Comme la vie, qui constitue un acte de l'âme, affecte le corps s'il est présent, et n'en constitue pas moins un acte si le corps est absent, de même, la lumière constitue un acte soumis aux mêmes conditions. Ce n'est pas le ténébreux de l'air qui engendre la lumière, ni le ténébreux mêlé à la terre qui produit une lumière impure ; sinon, on pourrait produire le doux en mêlant une chose à l'amer. Si donc on dit que la lumière est une modification (τροπή) de l'air, il faut ajouter que l'air doit être modifié lui-même par cette modification, et que le ténébreux de l'air n'est plus ténébreux après avoir subi ce changement. Quant à l'air, il reste ce qu'il était, comme s'il n'avait pas été affecté. L'affection n'appartient qu'à ce qui est affecté. La couleur n'appartient donc pas à l'air, mais subsiste en elle-même ; l'air est seulement présent. En voici assez sur ce sujet.

VII. Quand l'objet dont la lumière émane vient à s'éloigner, la lumière périt-elle ou remonte-t-elle à sa source ? Cette question se rattache en effet aux précédentes.

Si la lumière se trouve dans le corps éclairé de telle sorte qu'elle lui soit devenue propre, elle périt avec lui. Mais, si elle est un acte immanent (sans cela, elle entourerait l'objet dont elle émane, elle y resterait intérieurement, elle s'y accumulerait), elle ne saurait s'évanouir tant que l'objet dont elle émane continue lui-même de subsister. Si cet objet passe d'un lieu à un autre, la lumière y passe aussi, non parce qu'elle reflue sur elle-même ou change de lieu, mais parce que l'acte de l'objet lumineux existe et est présent dès que rien ne s'y oppose. Si la distance du soleil à la terre était beaucoup plus considérable qu'elle ne l'est actuellement, la lumière du soleil s'étendrait cependant jusqu'à nous,

pourvu qu'il n'y eût point d'obstacle dans cet espace. D'un côté, il y a dans le corps lumineux un acte, une espèce de vie surabondante, un principe et une source d'activité ; de l'autre, il y a au delà des limites du corps lumineux un second acte qui est l'image de l'acte propre à ce corps et ne s'en sépare pas. Tout être a un acte qui est son image, de telle sorte que, dès que l'être existe, son acte existe aussi, et que tant que l'être subsiste, son acte rayonne plus ou moins loin. Il est des actes faibles et obscurs, d'autres cachés, d'autres puissants qui rayonnent au loin. Quand un acte rayonne au loin, il faut admettre qu'il est là où il agit, où il exerce et manifeste sa puissance. Aussi voit-on la lumière jaillir des yeux des animaux qui les ont naturellement brillants ; de même, quand les animaux qui ont un feu concentré à l'intérieur viennent à ouvrir leurs paupières, ils dardent des rayons de lumière dans les ténèbres, tandis que, dès qu'ils ferment leurs yeux, il n'y a plus de lumière au dehors. La lumière ne périt pas alors ; seulement, elle ne se produit plus au dehors. Rentre-t-elle dans l'animal ? Elle cesse seulement d'être au dehors : car le feu visuel ne va pas au dehors, mais au dedans. La lumière même est-elle donc au dedans ? Celle-ci du moins est au dedans ; mais [l'œil étant fermé], la paupière lui fait obstacle, en sorte qu'elle n'agit plus au dehors.

Ainsi, la lumière qui émane des corps est l'acte du corps lumineux qui agit au dehors. La lumière qui se trouve dans les corps qui ont originairement une telle nature est l'essence formelle du corps originairement lumineux. Quand un pareil corps a été mêlé à la matière, il produit la couleur. L'acte seul ne suffit pas pour donner la couleur ; il ne produit que la coloration, parce qu'il est la propriété d'un sujet, qu'il en dépend, de telle sorte que rien ne peut être éloigné de ce sujet sans l'être également de son acte. La

lumière est tout à fait incorporelle, quoiqu'elle soit l'acte d'un corps. On ne saurait donc dire proprement de la lumière qu'elle s'éloigne ou qu'elle est présente ; les choses se passent d'une autre manière : la lumière est l'essence du corps lumineux en tant qu'elle est son acte. L'image produite dans un miroir est donc un acte de l'objet visible, lequel agit sur ce qui peut pâtir, sans laisser rien écouler de sa substance. Si l'objet est présent, l'image paraît dans le miroir : elle est en quelque sorte l'image de la couleur qui a telle figure. Si l'objet s'éloigne, le corps diaphane n'a plus ce qu'il avait quand l'objet visible agissait sur le miroir.

Il en est de même pour la première âme : son acte demeure dans le corps tant que cette âme y demeure elle-même.

S'il s'agit d'une force qui ne soit pas l'acte de la première âme, mais qui procède seulement de cet acte, telle que la vie que nous disons propre au corps, cette force sera-t-elle dans les mêmes conditions que la lumière mêlée aux corps ? — Nous disons que la lumière est dans les corps colorés, en tant que ce qui produit la couleur est mêlé aux corps. Quant à la vie propre au corps, nous pensons que le corps la possède tant que la première âme est présente : car rien ne peut être inanimé. Quand le corps périt, et qu'il n'est plus assisté par la première âme qui lui communiquait la vie, ni par l'acte de cette âme, comment la vie demeurerait-elle dans le corps ? — Quoi ! cette vie a-t-elle péri ? — Non : cette vie elle-même n'a pas péri (car elle n'est que l'image d'une irradiation) ; il faut dire seulement qu'elle n'est plus là.

VIII. S'il y avait un corps hors de notre monde, et qu'un œil le considérât d'ici, sans obstacle, il est douteux qu'il pût le voir, parce qu'il ne serait pas en communauté d'affection avec lui : car la communauté d'affection a pour cause la nature de l'animal un

[l'unité du monde]. Puisque la communauté d'affection [la sympathie] suppose que les choses sensibles et les sens appartiennent à l'animal un, le corps placé hors du monde ne serait pas senti, à moins qu'il ne fût une partie du monde. S'il en était une partie, il pourrait être senti. S'il n'en était pas une partie, mais que par sa couleur et ses autres qualités il fût conforme à l'organe qui doit le percevoir [serait-il senti] ? Non, il ne serait pas senti, si toutefois cette hypothèse [d'un corps placé hors du monde] est admissible. Mais peut-être refuserait-on d'admettre cette hypothèse en prétendant qu'il est absurde que l'œil ne voie pas la couleur placée devant lui et que les autres sens ne perçoivent pas les qualités qui sont en leur présence. Voici pourquoi cela paraît absurde : c'est que nous sommes actifs et passifs parce que nous sommes dans l'animal un et que nous en constituons des parties. Y a-t-il encore quelque chose à considérer ? Si ce que nous avons dit suffit, notre démonstration est terminée ; sinon, il faut donner encore d'autres preuves à l'appui de ce que nous avançons.

Tout animal est sympathique à lui-même. Si ce que nous avons nommé forme un seul animal, notre démonstration suffit, et toutes choses éprouveront des affections communes en tant qu'elles constituent des parties de l'animal un. Si l'on avance qu'un corps extérieur au monde pourrait être senti à cause de sa ressemblance, nous dirons que la perception appartient à l'animal, parce que c'est l'animal qui possède la ressemblance : car son organe est semblable [à la chose perçue] ; ainsi, la sensation sera la perception que l'âme aura au moyen d'organes semblables aux choses perçues. Si donc l'animal sent, non seulement ce qui est en lui, mais encore des choses semblables à ce qui est en lui, il percevra ces choses en tant qu'il est animal, et ces choses seront perçues, non en tant qu'elles lui appartiennent, mais en tant

qu'elles ressemblent à ce qui lui appartient. Il semble plutôt que les choses perçues doivent être perçues en tant qu'elles sont semblables parce que l'âme se les est rendues semblables et familières. Si donc l'âme qui se rend ces choses semblables est tout autre qu'elles, les choses qu'on suppose lui devenir semblables lui resteront tout à fait étrangères. L'absurdité de la conséquence montre qu'il y a une contradiction dans l'hypothèse : car on affirme à la fois que l'âme existe et n'existe pas, que les choses sont conformes et différentes, semblables et dissemblables. Par conséquent, puisque l'hypothèse implique contradiction, elle n'est pas admissible : car elle suppose que l'âme existe dans ce monde, par suite que le monde est et n'est pas universel, est et n'est pas autre, est et n'est pas parfait. Il faut donc abandonner l'hypothèse que nous discutons : car on ne saurait en tirer une conséquence raisonnable puisqu'elle implique contradiction.

IV · Livre 6

I. II. III.

LIVRE SIXIÈME.

DES SENS ET DE LA MÉMOIRE.

I. Si nous admettons que les sensations ne sont pas des images imprimées à l'âme et semblables à l'empreinte d'un cachet (τυπώσεις, ἐνσφαγίσεις), nous dirons aussi, pour être conséquents avec nous-mêmes, que les souvenirs ne sont pas des notions ni des sensations conservées dans l'âme par la permanence de l'empreinte, puisque, selon nous, l'âme n'a point reçu d'em-

preinte dans l'origine. Ainsi, les deux questions n'en font qu'une : où il faut admettre que la sensation consiste dans une image imprimée à l'âme, et le souvenir dans sa conservation ; ou, si l'on rejette l'une de ces deux assertions, il faut également rejeter l'autre. Puisque nous les regardons toutes deux comme fausses, nous avons à chercher comment s'opèrent les deux faits : car nous affirmons que la sensation n'est pas l'impression d'une image, ni le souvenir la permanence de cette image.

Si nous examinons d'abord le sens le plus pénétrant, en transportant par induction les mêmes lois aux autres sens, nous trouverons la solution de la question.

1. De la Sensation.

En général, quand nous sentons par la vue, nous apercevons l'objet visible et nous l'atteignons par la vue dans l'endroit où il est placé devant nos yeux, comme si la perception s'opérait dans cet endroit même et que l'âme vît hors d'elle. Ce fait a lieu, je pense, sans qu'aucune image se soit produite ni se produise hors de l'âme, sans que celle-ci reçoive aucune empreinte semblable à celle qu'un cachet donne à la cire. En effet, l'âme n'aurait pas besoin de regarder hors d'elle si elle possédait déjà en elle-même l'image de l'objet visible, si elle voyait par cela seul qu'elle possède l'image (τὺπος). On calcule à quel intervalle est placé l'objet, à quelle distance il est aperçu : c'est que l'âme n'a pas en elle-même l'image de l'objet ; sinon, comme cet objet ne serait pas éloigné d'elle, l'âme ne le verrait pas placé à une grande distance. De plus, elle ne pourrait par l'image qu'elle recevrait juger de la grandeur de l'objet. déterminer même s'il a une grandeur : que cet objet soit le ciel, par exemple ; évidemment. l'image que l'âme en aurait ne saurait être aussi grande. Enfin, et c'est la plus forte

objection qu'on puisse faire à cette doctrine, si nous percevions seulement les images des objets que nous voyons, au lieu de voir ces objets mêmes. nous ne verrions que leurs traces et leurs ombres (ἰνδάλματα, σκιαί). Alors, les réalités seraient autres que les choses que nous voyons. Enfin. Si l'on dit avec raison que nous ne pouvons discerner un objet placé sur notre pupille, tandis que nous le voyons s'il est éloigné, cette assertion s'applique à l'âme avec plus de vérité encore. Si nous plaçons en elle l'image de l'objet visible, elle ne verra pas l'objet qui lui donne cette image. Il faut en effet qu'il y ait deux choses, l'objet qui est vu et le sujet qui voit : par conséquent, le sujet qui voit l'objet visible doit en être distinct et le voir placé ailleurs qu'en lui-même. Ainsi, l'acte de la vision a pour condition, non que l'image de l'objet soit placée dans l'âme, mais plutôt qu'elle n'y soit pas placée.

II. Si la sensation ne s'opère pas ainsi, comment a-t-elle lieu ? L'âme peut-elle juger les choses qu'elle ne possède pas ? — Sans doute : c'est le propre de la puissance, non d'éprouver, de pâtir, mais de déployer sa force, de remplir la fonction à laquelle elle est destinée. Pour que l'âme discerne l'objet visible ou l'objet sonore, il faut qu'ils ne soient point des images ni des passions, mais des actes relatifs aux objets qui sont naturellement de leur domaine. Cependant, en ne voulant pas croire que chaque faculté puisse connaître son objet sans en recevoir une impulsion (πληγή), nous la ferions pâtir, nous ne lui ferions pas connaître l'objet placé devant elle : car c'est elle qui doit dominer l'objet au lieu d'être dominée par lui.

Il en est pour l'ouïe de même que pour la vue. L'empreinte est dans l'air : les sons consistent dans une suite de vibrations distinctes, semblables à des lettres tracées par celui qui parle.

L'âme, en vertu de sa puissance et de son essence, lit les caractères figurés dans l'air quand ils se présentent à la faculté qui doit les percevoir.

Enfin, pour le goût et l'odorat, il faut également distinguer la passion et la connaissance de la passion, connaissance qui est la sensation, le jugement de la passion, et qui en diffère complètement.

Quant à la connaissance des choses intelligibles, elle admet encore moins une passion, une empreinte : car c'est en elle-même que l'âme trouve les choses intelligibles, c'est hors d'elle-même qu'elle contemple les choses sensibles. Aussi les notions des premières sont-elles des actes d'une nature supérieure aux autres : ce sont les actes mêmes de l'âme, les actes produits par elle.

Quant à savoir si l'âme se voit elle-même comme double, se contemplant comme un autre objet en quelque sorte, tandis qu'elle voit l'intelligence comme une de telle sorte que les deux choses ne fassent qu'une, c'est une question que nous traiterons ailleurs.

2. De la Mémoire.

III. Il nous reste maintenant à parler de la mémoire. Commençons par dire que nous attribuons à l'âme une puissance qui n'est pas étonnante, ou qui est étonnante si l'on veut, mais qui n'est pas incroyable : elle consiste en ce que l'âme, sans rien recevoir, perçoit cependant les choses qu'elle n'a pas. C'est que l'âme est par sa nature la raison de toutes choses (λόγος πάντων), la raison dernière des choses intelligibles, la raison première des choses sensibles. Aussi a-t-elle des relations avec toutes les deux ;

elle est améliorée et vivifiée par les choses intelligibles ; mais elle est trompée par la ressemblance qu'ont les choses sensibles avec les choses intelligibles, et elle descend ici-bas comme entraînée par le charme qui la séduit. Elle connaît donc également les choses intelligibles et les choses sensibles Parce qu'elle occupe une position intermédiaire entre elles. On dit qu'elle pense les choses intelligibles quand elle se les rappelle en s'y appliquant. Elle les connaît parce qu'elle est ces choses d'une certaine manière ; elle les connaît, non parce qu'elle les place en elle-même, mais parce qu'elle les possède en quelque sorte, qu'elle en a l'intuition ; parce que, étant ces choses d'une manière obscure, elle se réveille, passe de l'obscurité à la clarté, de la puissance à l'acte. Elle se comporte de la même façon pour les choses sensibles : en les rapprochant de ce qu'elle a en elle-même, elle les rend lumineuses, elle en a l'intuition, parce qu'elle possède une puissance prête [à les percevoir et] à les enfanter pour ainsi dire. Quand l'âme a appliqué toute la force de son attention à un des objets qui s'offrent à elle, elle en reste longtemps affectée comme si cet objet était présent, et plus elle l'a considéré avec attention, plus longtemps elle le voit. C'est pour cela que les enfants ont plus de mémoire : ils n'abandonnent pas vite un objet, ils y attachent longtemps leurs regards : au lieu de se laisser distraire par une foule d'objets, ils accordent leur attention uniquement à quelques-uns d'entre eux. Ceux au contraire dont la pensée et les facultés s'occupent de beaucoup de choses les parcourent en quelque sorte et ne s'y arrêtent pas.

Si la mémoire consistait à conserver des images, leur nombre ne faiblirait pas ; si elle les gardait renfermées en elle-même, elle n'aurait pas besoin de réfléchir pour se les rappeler, elle ne pourrait non plus se les rappeler tout à coup après les avoir oubliées.

L'exercice ne fait autre chose qu'accroître l'énergie et la force de la mémoire, comme l'exercice que nous donnons à nos pieds ou à nos mains n'a d'autre but que de nous mettre en état de faire plus facilement certaines choses qui ne sont ni dans nos pieds ni dans nos mains, mais auxquelles ces membres deviennent plus aptes par l'habitude. Pourquoi d'ailleurs ne se souvient-on pas d'une chose quand on ne l'a entendue qu'une ou deux fois ? Pourquoi, lorsqu'on l'a souvent entendue, se la rappelle-t-on longtemps, bien qu'on ne l'ait pas d'abord retenue ? Ce n'est pas parce qu'on n'aurait d'abord retenu que quelques parties de l'image : car alors on se rappellerait ces parties. Au contraire, le souvenir se produit tout d'un coup à la suite de la dernière audition ou de la dernière réflexion. Ce fait montre assez qu'on ne fait qu'éveiller dans l'âme la faculté de la mémoire, que lui donner une nouvelle énergie, soit pour toutes choses en général, soit pour une en particulier. La mémoire d'ailleurs ne nous rend pas seulement les choses auxquelles nous avons réfléchi ; elle nous suggère encore une foule d'autres souvenirs par l'habitude qu'elle a de se servir de certains indices dont il suffit de retrouver un seul pour se rappeler le reste facilement : comment peut-on expliquer ce fait autrement qu'en admettant que la faculté de la mémoire s'est fortifiée ? La conservation d'images dans l'âme indiquerait plutôt de la faiblesse que de la force : car, pour recevoir plusieurs empreintes, il faut se prêter facilement à toute forme. Toute empreinte étant une passion, il s'ensuivrait que la mémoire serait proportionnée à la passivité. Or, c'est évidemment le contraire qui a lieu. Jamais un exercice, quel qu'il soit, ne rend l'être qui s'y livre plus propre à pâtir. D'ailleurs, dans les sensations, ce n'est pas l'organe débile et impuissant par lui-même qui perçoit ; ce n'est pas l'œil qui voit, par exemple, c'est la puissance active de

l'âme. C'est pour cela que les vieillards ont à la fois des sensations et des souvenirs plus faibles. La sensation et la mémoire impliquent donc quelque énergie.

Puisque la sensation n'est pas l'impression d'une image dans l'âme, comment la mémoire pourrait-elle être le dépôt de choses qu'elle n'a pas reçues ? — Mais, si elle est une faculté (δύναμις), une disposition (παρασκευή), pourquoi ne nous rappelons-nous pas sur-le-champ ce que nous avons appris et nous faut-il quelque temps pour nous en souvenir ? — C'est que nous avons besoin de nous rendre maître de notre faculté et de l'appliquer à son objet. Il en est de même pour nos autres facultés : il faut que nous les préparions à remplir leurs fonctions ; tantôt elles agissent sur-le-champ, tantôt elles ont besoin de recueillir leurs forces. Souvent les mêmes hommes n'ont pas à la fois de la mémoire et de la pénétration, parce que ce n'est pas la même faculté qui est en jeu dans ces deux cas. Ainsi, l'athlète n'est pas le même que le coureur. Des dispositions différentes dominent dans chacun. D'ailleurs rien n'empêche que l'homme qui a l'âme forte et tenace ne relise en quelque sorte ce que retient sa mémoire, et que celui qui laisse échapper beaucoup de choses ne soit disposé par sa faiblesse à éprouver et à conserver des affections passives. D'ailleurs, la propriété qu'a l'âme de n'être pas étendue prouve qu'elle est une puissance.

En général, tous les faits qui se passent dans l'âme s'y produisent d'une manière fort différente de celle qu'imaginent les hommes qui ne les ont jamais examinés, et fort différente aussi de celle dont s'opèrent les phénomènes sensibles qui induisent en erreur par leur analogie. De là vient que les hommes dont nous parlons croient que les sensations et les souvenirs res-

semblent à des caractères inscrits sur des tablettes ou des feuilles de papier. Or, qu'ils regardent l'âme comme matérielle ou immatérielle, ils ignorent certainement les conséquences absurdes qui ressortent d'une telle opinion.

IV · Livre 7

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV.

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

I. Sommes-nous immortels ou mourons-nous tout entiers ? ou bien, des deux parties qui nous composent, l'une est-elle condamnée à se dissoudre et à périr, et l'autre, qui constitue notre personne même, subsiste-t-elle perpétuellement ? Voilà les questions que nous avons à résoudre ici par l'étude de notre nature.

L'homme n'est pas un être simple : il y a en lui une âme et un corps, qui est uni à cette âme, soit comme instrument, soit de quelque autre manière. Voici comment il faut distinguer l'âme du corps et déterminer la nature et l'essence de chacun d'eux.

La nature du corps étant d'être composé, la raison fait comprendre qu'il ne peut durer perpétuellement, et les sens nous le montrent dissous, détruit, en proie à la corruption, parce que les éléments qui le composent retournent se joindre aux éléments de même nature, s'altèrent, se transforment, se détruisent les uns les autres surtout quand cette masse est abandonnée de l'âme,

qui seule en tient les parties unies ensemble. Un corps, fût-il pris seul, n'est pas un ; il peut se décomposer en forme et en matière, principes nécessaires à la constitution de tous les corps, même de ceux qui sont simples. D'ailleurs, étant étendus, les corps peuvent être coupés, divisés en parties infiniment petites et périr de cette manière. Donc, si notre corps est une partie de nous-mêmes, nous ne sommes pas immortels tout entiers ; s'il n'est que l'instrument de notre âme, comme il ne lui est donné que pour un temps, il est encore périssable de sa nature.

Quant à l'âme, qui est la partie principale de l'homme et qui constitue l'homme même, elle doit être avec le corps dans le rapport de la forme avec la matière, ou d'un artisan avec son instrument. Dans les deux cas, l'âme est l'homme même.

II. Quelle est donc la nature de l'âme ? Si elle est un corps, elle est décomposable, puisque tout corps est composé. Si elle n'est pas un corps, si elle à une autre nature, il faut examiner cette nature, soit de la même manière que nous avons examiné le corps, soit d'une autre façon.

I. L'âme n'est pas corporelle.

[1 Ni une molécule matérielle, ni une agrégation de molécules matérielles ne sauraient posséder la vie et l'intelligence.]

Considérons d'abord de quoi se composerait ce corps qu'on nomme âme. Comme toute âme possède nécessairement la vie, et que le corps qu'on regarde comme étant l'âme doit contenir au moins deux molécules, sinon un plus grand nombre, il faut ou qu'une seule d'entre elles possède la vie, ou que toutes la possèdent ou qu'aucune ne la possède. Si une molécule seule possède la vie, seule aussi elle sera l'âme. De quelle nature sera donc

cette molécule qu'on suppose posséder la vie par elle-même ? Sera-t-elle d'eau, d'air, de terre, ou de feu ? Mais ce sont là des éléments inanimés par eux-mêmes, et qui, lors même qu'ils sont animés, n'ont qu'une vie empruntée. Il n'y a cependant pas d'autre espèce de corps. Ceux même qui ont admis d'autres éléments [que l'eau, l'air, la terre et le feu] les ont cependant regardés comme des corps, et non comme des âmes ; ils ne leur ont pas attribué la vie. — Dira-t-on que la vie résulte de la réunion de molécules dont aucune cependant ne possède la vie par elle-même ? Ce serait faire une hypothèse absurde. — Dira-t-on enfin que chaque molécule possède la vie ? Alors, une seule suffit.

Ce qu'il y a de plus contraire à la raison, c'est d'avancer qu'une agrégation de molécules produit la vie, que des éléments sans intelligence engendrent l'intelligence. — Il faut, dira-t-on, que, pour produire la vie, ces éléments soient mêlés d'une certaine manière (οὐχ' ὡποσοῦν κραθέντα). — Alors, il doit y avoir un principe qui produise l'ordre et soit la cause de la mixtion (κρᾶσις), et ce principe seul mérite d'être regardé comme l'âme. Il n'existerait pas de corps simples, à plus forte raison de corps composés, s'il n'y avait une âme dans l'univers : car c'est la raison [séminale] qui, en s'ajoutant à la matière, produit le corps. Or, d'où procède la raison, si ce n'est d'une âme ?

III. [2 Une agrégation d'atomes ne pourrait former un tout qui fût un et sympathique à lui-même.]

Soutiendra-t-on qu'il n'en est pas ainsi, que des atomes ou des indivisibles constituent l'âme par leur union ? Pour réfuter cette erreur, il faut examiner en quoi consistent la sympathie (ou la communauté d'affection, ὁμοιοπαθεία) et la juxtaposition (παράθεσις). D'un côté, une agrégation de molécules corporelles

qui sont incapables d'être unies et qui ne sentent pas ne peut former un tout qui soit un et sympathique ; or l'âme est sympathique à elle-même. D'un autre côté, comment avec des atomes [qui seraient juxtaposés] constituer un corps, une étendue ?

[3 Tout corps est composé d'une matière et d'une forme, tandis que l'âme est une substance simple.]

Si l'on prend un corps simple, on ne prétendra pas sans doute que sa matière possède la vie par elle-même (car la matière n'a pas de qualité) ; c'est donc sa forme qui lui donne la vie. Si la forme est une essence, l'âme ne sera pas à la fois la matière et la forme ; elle sera seulement ou la matière ou la forme. Elle ne sera donc pas le corps, puisque le corps n'est pas constitué par la matière seule, comme nous le démontrerons encore par l'analyse [si l'on nie cette vérité].

[4 L'âme n'est pas une simple manière d'être de la matière, parce que la matière ne saurait se donner elle-même une forme.]

Dira-t-on que cette forme n'est pas une essence, mais une simple manière d'être de la matière (πάθημα τῆς ὕλης) ? D'où sont venues alors à la matière cette manière d'être et la vie qui l'anime ? Ce n'est certes pas la matière qui se donne elle-même une forme et une âme. Il faut donc que ce qui donne la vie à la matière ou à un corps quelconque soit un principe étranger et supérieur à la nature corporelle.

[5 Aucun corps ne subsisterait sans la puissance de l'Âme universelle.]

D'ailleurs, aucun corps ne subsisterait sans la puissance de l'Âme [universelle]. En effet, tout corps est dans un écoulement

et un mouvement perpétuel, et le monde périrait bientôt s'il ne contenait que des corps, donnât-on à l'un d'eux le nom d'Âme : car cette Âme, étant composée de la même matière que les autres corps, éprouverait le même sort ; qu'eux ; ou plutôt, il n'y aurait pas même de corps, tout resterait à l'état d'une matière informe, puisqu'il n'y aurait pas de principe pour la façonner. Que dis-je ? il n'existerait même pas de matière, et l'univers s'abîmerait dans le néant, si le soin d'en tenir les parties unies ensemble était confié à un corps qui n'aurait de l'Âme que le nom, à de l'air par exemple, à un souffle sans cohésion, lequel n'est point un par lui-même. Tous les corps étant divisibles, si l'univers dépendait d'un corps, ne serait-il pas privé d'intelligence et abandonné au hasard ? Comment, en effet, y aurait-il de l'ordre dans un souffle qui a lui-même besoin que l'Âme lui donne de l'ordre ? Comment y aurait-il dans ce souffle une raison, une intelligence ? Dès que l'Âme existe, tous les éléments servent à constituer le corps du monde et celui de chaque animal, parce que toutes les forces diverses concourent ensemble à la fin du Tout ; ôtez l'Âme, il n'y a plus d'ordre, il n'existe même plus rien.

IV. [6 Si l'âme est autre chose que la simple matière, elle doit constituer une forme substantielle.]

Ceux qui admettent que l'âme est un corps sont, par la force même de la vérité, contraints de reconnaître qu'avant les corps et au-dessus d'eux il existe une forme propre à l'âme : car ils admettent l'existence d'un esprit intelligent, d'un feu intellectuel (πνεῦμα ἐννοῦν, πῦρ νοερόν). D'après eux, il semble qu'il ne peut y avoir dans l'ordre des êtres une nature supérieure sans esprit ni feu, et que l'âme ait besoin en quelque sorte d'un lieu où elle soit édifiée ; ce sont au contraire les corps seuls qui ont besoin d'être

édifiés sur quelque chose, et dans le fait, ils sont édifiés sur les puissances de l'âme (ἐν ψυχῆς δυνάμεσι ἱδρύσθαι). Si l'on croit que l'âme et la vie ne sont qu'un esprit (πνεῦμα), pourquoi ajouter d'un certain caractère (τό πως ἔχον), mot banal auquel on a recours quand on est forcé d'admettre une nature active supérieure à celle des corps ? Si tout esprit n'est pas une âme, puisqu'il y a des milliers d'esprits qui sont inanimés, si celui-là seul est une âme dans lequel on trouve un certain caractère, ce certain caractère et cette manière d'être (σχέσις) seront une-chose réelle ou ne seront rien. S'ils ne sont rien, il n'y aura de réel que l'esprit, et cette manière d'être dont on parle n'est qu'un mot ; par conséquent, dans ce système, rien n'existe véritablement que la matière : Dieu, l'âme et toutes les autres choses ne sont qu'un mot ; le corps seul subsiste réellement. Si, au contraire, cette manière d'être est quelque chose de réel, si elle est autre chose que le substratum ou la matière, si elle réside dans la matière sans être matérielle ni composée de matière, ce sera alors une nature autre que le corps, une raison.

[7 Le corps exerce une action uniforme, tandis que l'âme exerce une action très-diverse.]

L'impossibilité qu'il y a que l'âme soit un corps se démontre encore par les considérations suivantes. Un corps est chaud ou froid, dur ou mou, liquide ou solide, noir ou blanc, enfin possède des qualités qui diffèrent selon sa nature. S'il est seulement chaud ou froid, léger ou lourd, blanc ou noir, il communique son unique qualité à ce qui l'approche : car le feu ne saurait refroidir, ni la glace échauffer. Cependant, l'âme produit non-seulement des effets différents dans des animaux différents, mais encore des effets contraires dans le même être : elle rend certaines choses

solides, denses, noires, légères, et certaines autres liquides, rares, blanches, pesantes. Elle ne devrait produire qu'un seul effet selon la différente qualité du corps et selon sa couleur ; cependant, elle exerce une action très-diverse.

V. [8 Le corps n'a qu'une seule manière de se mouvoir, tandis que l'âme a des mouvements différents.]

Si l'âme est un corps, comment se fait-il qu'elle ait des mouvements différents au lieu d'un seul, puisqu'un corps n'a qu'une seule manière de se mouvoir ? Expliquera-t-on ces mouvements par des déterminations volontaires et par des raisons [séminales] ? Fort bien. Mais ni la détermination volontaire, ni ces raisons, qui diffèrent entre elles, ne peuvent appartenir à un corps un et simple ; un tel corps ne participe à telle ou, telle raison que par le principe qui l'a rendu chaud ou froid.

9 L'âme, étant toujours identique, ne peut, comme le fait le corps, perdre des parties ni s'en adjoindre.]

D'où le corps pourrait-il tenir la faculté de faire croître les organes dans un temps déterminé et dans des proportions fixes ? Sa fonction est de croître, non de faire croître, à moins qu'on ne comprenne dans sa masse matérielle le principe de la croissance. Si l'âme qui fait croître le corps était elle-même un corps, elle devrait, en s'unissant à des molécules de même nature qu'elle, prendre une croissance proportionnée à celle des organes. Dans ce cas, les molécules qui viendront s'ajouter à l'âme seront animées ou inanimées : si elles sont animées, comment le seront-elles devenues, de qui ont-elles reçu ce caractère ? Si elles ne le sont pas, comment le deviendront-elles, comment pourra s'établir l'accord entre elles et la première âme ? Comment ne forme-

ront-elles avec elle qu'une seule unité et s'accorderont-elles avec elle ? Ne constitueront-elles pas une âme qui restera étrangère à la première, qui n'en possédera pas les connaissances ? Cette agrégation de molécules qu'on nomme ainsi âme ressemblera à l'agrégation de molécules qui forme notre corps. Elle perdra des parties, elle s'en adjoindra de nouvelles ; elle ne sera pas identique. Mais alors comment nous souvenir, comment connaître nos facultés propres, si nous n'avons pas une âme identique ?

[10° L'âme, étant une et simple, est tout entière partout et a des parties dont chacune est identique au tout ; il n'en est pas de même du corps.]

Si l'âme est un corps, tout corps étant divisible de sa nature, elle aura des parties qui ne seront pas identiques au tout. Si donc l'âme a une grandeur déterminée dont elle ne puisse rien perdre sans cesser d'être une âme, en perdant de ses parties, elle changera de nature, comme cela arrive à toute quantité. Si un corps, en perdant de sa grandeur, reste identique cependant sous le rapport de la qualité, il n'en devient pas moins autre qu'il n'était sous le rapport de la quantité, et il ne reste identique que sous le rapport de la qualité, qui diffère de la quantité. Que répondront ceux qui prétendent que l'âme est un corps ? Diront-ils que, dans le même corps, chaque partie possède la même qualité que l'âme totale et qu'il en est de même de la partie d'une partie ? Alors la quantité n'est plus essentielle à la nature de l'âme ; cependant on supposait d'abord que l'âme avait besoin de posséder une grandeur déterminée. De plus, l'âme est tout entière partout ; or, il est impossible qu'un corps soit tout entier en plusieurs lieux à la fois, qu'il ait des parties identiques au tout. Refuse-t-on le nom d'âme à chaque partie ? on compose alors l'âme de parties inanimées.

Enfin, si l'âme est une grandeur déterminée, elle ne peut ni augmenter ni diminuer sans cesser d'être une âme ; il arrive cependant que d'une seule conception et d'une seule semence naissent deux êtres ou même un plus grand nombre, comme on le voit dans certains animaux chez lesquels la semence se divise : en ce cas, chaque partie est identique au tout. Ce fait ne démontre-t-il pas, pour peu qu'on l'étudie avec attention, que le principe où la partie est identique au tout est essentiellement supérieur à la quantité, n'a nécessairement aucune espèce de quantité. C'est à cette condition seule que l'âme peut demeurer identique quand le corps perd de sa quantité, parce qu'elle n'a besoin d'aucune masse, d'aucune quantité, que son essence est d'une tout autre nature. L'âme et les raisons [séminales] n'ont donc pas d'étendue.

VI. [11° Le corps ne saurait posséder ni la sensation, ni la pensée, ni la vertu.]

Si l'âme était un corps, elle ne posséderait ni la sensation, ni la pensée, ni la science, ni la vertu, ni aucune des perfections qui l'embellissent. En voici la démonstration.

[Impossibilité pour le corps de sentir.]

Le sujet qui perçoit un objet sensible doit être lui-même un, et saisir cet objet dans sa totalité par une seule et même puissance. C'est ce qui arrive quand nous percevons par plusieurs organes plusieurs qualités d'un seul objet, ou que, par un seul organe, nous embrassons dans son ensemble un objet complexe, un visage par exemple : il n'y a pas un principe qui voie le nez, un autre qui voie les yeux ; c'est le même principe (ταὐτὸν) qui embrasse tout à la fois. Sans doute, une impression sensible nous

vient par les yeux, une autre par les oreilles ; mais il faut qu'elles aboutissent toutes deux à un principe un (ἕν τι). Comment, en effet, prononcer sur la différence des impressions sensibles, si elles ne convergent toutes ensemble vers le même principe ? Ce principe est comme un centre, et les sensations particulières comme des lignes qui de la circonférence se dirigeraient vers ce centre. Ce principe central est essentiellement un. S'il était divisible et que les impressions sensibles se rendissent à deux points éloignés l'un de l'autre comme le sont les extrémités d'une même ligne, ou elles concourraient encore vers un seul et même point, vers le milieu par exemple, ou bien une partie sentirait une chose, une autre partie une autre chose ; ce serait absolument comme si, placés tous deux en présence d'un même objet, d'un visage, par exemple, je sentais telle chose et que vous sentissiez telle autre. Il faut donc admettre que les sensations viennent aboutir à un même principe, comme les faits le démontrent : ainsi, les images visibles se resserrent dans la pupille ; sans cela comment verrions-nous par elle les plus grands objets ? Donc, à plus forte raison, les sensations qui viennent aboutir au principe dirigeant (τὸ ἡγεμονοῦν) doivent ressembler à des intuitions indivisibles et être perçues par un principe indivisible. Si celui-ci était étendu, il pourrait se diviser comme l'objet sensible : chacune de ses parties percevrait ainsi une des parties de l'objet sensible, et rien en nous ne saisirait l'objet dans sa totalité. Il faut donc que le sujet qui perçoit soit tout entier un ; sinon, comment se diviserait-il ? On ne saurait le faire en quelque sorte coïncider avec l'objet sensible (comme deux figures égales posées l'une sur l'autre), » parce que le principe dirigeant n'a pas une étendue égale à celle de l'objet sensible. Comment donc opérera-t-on la division ? Veut-on qu'il y ait dans le sujet qui sent autant de par-

ties qu'il y en a dans l'objet sensible ? Chaque partie de l'âme, sentira-t-elle à son tour par ses propres parties, ou bien les parties des parties ne sentiront-elles pas y Cela n'est pas admissible. Si, d'un autre côté, chaque partie sent l'objet tout entier, toute grandeur étant divisible à l'infini, il en résulte que, pour un même objet, il y aura une infinité de sensations dans chaque partie de l'âme, et à plus forte raison, une infinité d'images dans le principe qui nous dirige. [Or, il n'en est rien.]

En outre, si le principe qui sent était corporel, il ne pourrait sentir qu'autant que les objets extérieurs produiraient dans le sang ou dans l'air une empreinte semblable à celle qu'un cachet fait sur la cire. S'ils imprimaient leur image dans des substances humides, comme on le suppose sans doute, ces empreintes se confondraient comme des images dans l'eau, et il n'y aurait pas de mémoire. Si ces empreintes persistaient, ou bien elles feraient obstacle à celles qui viendraient ensuite, et il n'y aurait plus de sensation ; ou bien elles seraient effacées par les nouvelles, et il n'y aurait plus de souvenir. Si donc l'âme est capable de se rappeler les sensations antérieures, d'en avoir de nouvelles, auxquelles les précédentes ne fassent pas obstacle, c'est qu'elle n'est pas corporelle.

VII. On peut faire les mêmes réflexions au sujet de la douleur et du sentiment qu'on en a. Quand on dit qu'un homme a mal au doigt, on reconnaît sans doute que le siége de la douleur est dans le doigt, et que le sentiment de la douleur est éprouvé par le principe dirigeant. Ainsi, quand une partie de l'esprit souffre, cette souffrance est sentie par le principe dirigeant et partagée par l'âme tout entière. Comment expliquer cette sympathie ? par la ' transmission de proche en proche (διαδόσει), dira-t-on : l'im-

pression sensible est éprouvée d'abord par la partie de l'esprit animal qui est dans le doigt, puis transmise à la partie voisine et ainsi de suite jusqu'à ce qu'elle parvienne au principe dirigeant. Nécessairement, si la douleur est sentie par la première partie qui l'éprouve, elle le sera aussi par la seconde à laquelle elle sera transmise, puis par la troisième, et ainsi de suite, en sorte qu'une seule douleur causera un nombre infini de sensations ; enfin, le principe dirigeant percevra toutes ces sensations et de plus sa propre sensation après toutes les autres. À dire vrai, chacune de ces sensations ne fera pas connaître la souffrance du doigt, mais la souffrance d'une des parties intermédiaires : la seconde sensation, par exemple, fera connaître la souffrance de la main ; la troisième, celle du bras, et ainsi de suite ; il y aura donc une infinité de sensations. Quant au principe dirigeant, il ne sentira pas la douleur du doigt, mais sa propre douleur ; il ne connaîtra que celle-là, et il ne s'inquiétera pas du reste, parce qu'il ignorera la douleur éprouvée par le doigt. Donc, il n'est pas possible que la sensation ait lieu par transmission de proche en proche, ni qu'une partie du corps connaisse la souffrance éprouvée par une autre partie : car le corps a de l'étendue, et, dans toute étendue, les parties sont étrangères les unes aux autres. Par conséquent, le principe qui sent doit être partout identique à lui-même ; or, de tous les êtres, le corps est la substance à laquelle cette identité peut le moins convenir.

VIII. [Impossibilité pour le corps de penser.]

[A] L'âme ne saurait non plus penser si elle était un corps, de quelque sorte que ce fût. En voici la démonstration.

Pour l'âme, sentir, c'est percevoir les objets sensibles en se servant du corps ; penser ne peut donc également consister à per-

cevoir au moyen du corps ; sinon, sentir et penser ne seraient qu'une seule et même chose. Ainsi, penser doit consister à percevoir sans le secours du corps ; donc, à plus forte raison, le principe pensant doit n'être pas corporel. Puisque c'est la sensation qui saisit les objets sensibles, ce doit être de même la pensée (ou l'intellection, νόησις) qui saisit les objets intelligibles. Si on le nie, on admettra du moins que nous pensons certains intelligibles, que nous percevons des objets sans étendue. Comment une substance étendue penserait-elle ce qui n'a nulle étendue ? une substance divisible, l'indivisible ? Sera-ce par une partie indivisible ? Dans ce cas, le sujet pensant ne sera pas corporel : car il n'est pas besoin que le sujet soit tout entier en contact avec l'objet ; il suffit qu'il l'atteigne par une de ses parties. Si donc on nous accorde comme reconnue cette vérité, que les pensées les plus élevées ont des objets tout à fait incorporels, il faut, pour les connaître, que le principe pensant soit ou devienne lui-même indépendant du corps. Dira-t-on que la pensée a pour objet les formes inhérentes à la matière ? Alors, on est encore obligé d'avouer que ces formes ne peuvent être pensées que quand elles sont séparées de la matière par l'intelligence. Ce n'est pas avec cette masse charnelle, ni en général avec la matière que l'homme opère l'abstraction du triangle, du cercle, de la ligne, du point. L'âme doit donc, pour y arriver, se séparer elle-même du corps, par conséquent n'être pas un corps.

[Impossibilité pour le corps de posséder la vertu.]

La Beauté, la Justice n'ont pas non plus d'étendue, je pense ; il doit en être de même de leur conception. Ces choses ne peuvent être saisies et gardées que par la partie indivisible de l'âme. Si celle-ci était corporelle, où existeraient les vertus, la prudence, la

justice, le courage ? [B] Ces vertus ne seraient plus qu'une certaine disposition de l'esprit ou du sang : le courage et la tempérance, par exemple, seraient l'une une certaine irritabilité, l'autre un heureux tempérament de l'esprit ; la beauté consisterait dans l'agréable forme des contours, qui fait nommer élégantes et belles les personnes chez lesquelles on la voit. Dans cette hypothèse, on conçoit que l'esprit puisse avoir dans ses formes de la vigueur et de la beauté. Mais quel besoin a-t-il de la tempérance ? Il semble au contraire qu'il doive chercher à être agréablement affecté par les choses qu'il touche et qu'il embrasse, à jouir d'une chaleur modérée, d'une douce fraîcheur, à n'être en contact qu'avec des objets doux, tendres, et polis. Que lui importe d'accorder à chacun ce qui lui est dû ?

Les notions de la vertu et les autres choses intelligibles que l'âme pense sont-elles éternelles, ou bien la vertu, par exemple, naît-elle et périra-t-elle ? Mais, s'il en est ainsi, par quel être et comment serait-elle formée ? La même question reste toujours à résoudre. Les choses intelligibles doivent donc être éternelles, immuables, comme les notions géométriques, par conséquent n'être pas corporelles. Enfin, le sujet en qui elles subsistent doit être de la même nature qu'elles, par conséquent n'être pas non plus un corps : car la nature du corps n'est pas de rester immuable, mais d'être dans un écoulement perpétuel.

[12° Les corps n'agissent que par des puissances incorporelles.]

Il est des hommes qui, voyant le corps produire certains effets, échauffer ou refroidir, pousser ou arrêter, établissent l'âme dans le corps, pour l'édifier en quelque sorte en un lieu où elle agisse. C'est qu'ils ignorent, d'abord, que les

corps ne produisent ces effets que par des puissances incorporelles, ensuite, que ce ne sont pas là les puissances que nous attribuons à l'âme, mais la pensée, la sensation, le raisonnement, le désir, le pouvoir d'agir avec convenance et sagesse, toutes choses qui ne peuvent appartenir à une substance corporelle. Il en résulte que les hommes dont nous parlons attribuent aux corps toutes les facultés des essences incorporelles et ne laissent rien à celles-ci.

Que les corps ne produisent leur action que par des facultés incorporelles, en voici la preuve. La quantité et la qualité sont deux choses différentes : tout corps a une quantité, mais n'a pas toujours une qualité, comme c'est le cas de la matière. Si vous l'admettez, vous êtes forcés d'admettre aussi que la qualité, étant une chose différente de la quantité, est par conséquent différente du corps. Comment, n'étant pas une quantité, la qualité pourrait-elle être un corps, puisque tout corps a une quantité ? D'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit plus haut [§ 5], tout corps, toute masse s'altère par la division ; cependant. quand on coupe un corps en morceaux, chaque partie conserve la qualité tout entière sans qu'elle subisse d'altération : chaque molécule du miel, par exemple, possède à un aussi haut degré la qualité de la douceur que toutes les molécules prises ensemble ; de là résulte que la douceur n'est pas corporelle, et il en est de même des autres qualités. Ensuite, si les puissances actives étaient corporelles, elles devraient avoir une masse matérielle proportionnée à leur force ou à leur faiblesse : or, il y a de grosses masses qui ont peu de force, de petites masses qui en ont beaucoup ; cela montre assez que la puissance ne dépend pas de l'étendue, qu'elle doit être attribuée à une substance sans étendue. Enfin, vous dites que la matière est la même chose que le corps, qu'elle ne produit les dif-

férents êtres qu'en recevant différentes qualités ; comment ne voyez-vous pas que les qualités ajoutées ainsi à la matière sont des raisons premières et immatérielles ! N'objectez pas que quand l'esprit et le sang les abandonnent, les animaux cessent de vivre : car, si ces choses sont nécessaires à la vie, il y en a beaucoup d'autres qui le sont également, l'âme fût-elle présente. D'ailleurs, ni l'esprit, ni le sang ne sont répandus dans toutes les parties du corps.

[13° L'âme pénètre le corps tout entier, tandis qu'un corps tout entier ne peut pénétrer un autre corps tout entier.]

Ensuite, si l'âme est corporelle et qu'elle pénètre tout le corps, elle formera avec lui un mixte semblable aux autres corps [qui sont constitués par la mixtion de la matière et de la qualité].

Or, comme nul des corps qui entrent dans une mixtion n'est en acte, l'âme, au lieu d'être en acte dans les corps, n'y serait plus qu'en puissance ; par conséquent, elle cesserait d'être âme, comme le doux cesse d'être doux quand il est mêlé à l'amer ; nous n'aurions donc plus d'âme. Si, quand un corps forme un mixte avec un autre corps, il le pénètre totalement, de telle sorte que chaque molécule renferme des parties égales des deux corps et que chaque corps soit répandu dans tout l'espace occupé par la masse de l'autre sans qu'il y ait augmentation de volume, il ne restera rien qui ne soit divisé. En effet, la mixtion ne s'opère pas seulement entre les grosses parties (ce ne serait alors qu'une simple juxtaposition) ; il faut qu'un corps pénètre l'autre tout entier, fût-il plus petit (sans doute il est impossible que le plus petit soit l'égal du grand ; cependant, il doit, en le pénétrant, le diviser tout entier). Si la mixtion s'opère de cette manière dans chaque partie, et qu'il ne reste aucune partie de la masse qui ne soit divi-

sée, il faut que le corps soit divisé en points, ce qui est impossible. En effet, si cette division est poussée à l'infini, puisque tout corps et toujours divisible, il faudra que les corps soient infinis non-seulement en puissance, mais encore en acte. Il est donc impossible qu'un corps tout entier en pénètre un autre tout entier. Or l'âme pénètre le corps tout entier. Elle est donc incorporelle.

[14° Si, comme le prétendent les Stoïciens, l'homme était d'abord une habitude (c'est-à-dire une certaine nature) ; puis une âme, enfin une intelligence, le parfait naîtrait de l'imparfait, ce qui est impossible.]

Dire que la première nature de l'âme est d'être un esprit, que cet esprit n'est devenu âme qu'après avoir été exposé au froid et trempé en quelque sorte par son contact, parce que le froid l'a rendu plus subtil, c'est avancer une hypothèse absurde. Beaucoup d'animaux naissent dans des endroits chauds, et n'ont pas leur âme soumise à l'action du froid. Dans cette hypothèse, on fait dépendre la première nature de l'âme du concours des circonstances extérieures. On pose donc comme principe ce qui est moins parfait [l'âme], et l'on regarde même comme antérieure [à l'âme] une chose moins parfaite encore, qu'on appelle habitude (ἕξις). L'intelligence se trouve ainsi placée au dernier rang puisqu'elle est supposée naître de l'âme, tandis qu'il faudrait au contraire assigner le premier rang à l'intelligence, le second à l'âme, le troisième à la nature, et regarder ainsi toujours comme postérieur ce qui est moins parfait, suivant l'ordre naturel. Enfin, dans ce système, Dieu, par cela même qu'il possède l'intelligence, est postérieur, engendré, n'a qu'une intelligence adventive ; il en résulte qu'il n'y a ainsi ni âme, ni, intelligence, ni Dieu : car jamais ce qui est en puissance ne peut passer à l'état d'acte, s'il n'y

a antérieurement un principe en acte. Qui fera, en effet, passer à l'état d'acte ce qui est en puissance, s'il n'y a rien d'antérieur à ce qui est en puissance ? Si ce qui est en puissance se fait passer soi-même à l'état d'acte (ce qui est absurde), il faudra que, pour passer à l'état d'acte, il contemple au moins une chose qui ne soit pas en puissance, mais en acte. Cependant, si l'on admet que ce qui est en puissance puisse toujours demeurer identique, il passera de lui-même à l'état d'acte, et il sera supérieur à l'être qui n'est qu'en puissance parce qu'il sera l'objet de l'aspiration d'un tel être. Il faut donc assigner le premier rang à l'être qui à une nature parfaite et incorporelle, qui est toujours en acte. Ainsi, l'intelligence et l'âme sont antérieures à la nature ; l'âme n'est donc pas un esprit ni par conséquent un corps. On pourrait encore donner, et on a donné en effet d'autres raisons pour démontrer que l'âme est incorporelle ; mais ce que nous avons dit suffit pleinement.

II. L'âme n'est pas l'harmonie ni l'entéléchie du corps.

[1 L'âme n'est pas l'harmonie du corps.]

Puisque l'âme n'est pas corporelle, il faut déterminer sa nature propre. Admettrons-nous qu'elle est une chose distincte du corps, mais dépendante de lui, une harmonie, par exemple ? Pythagore, en effet, ayant employé ce mot dans un sens particulier, on a cru ensuite que l'harmonie du corps était quelque chose de semblable à l'harmonie d'une lyre. Comme la tension produit dans les cordes une manière d'être (πάθημα) que l'on appelle harmonie, de même, les éléments contraires étant mélangés dans notre corps, telle mixtion (ἡ ποιὰ κρᾶσις) produit la vie et l'âme, qui n'est ainsi qu'une certaine manière d'être de cette mixtion (τὸ ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα).

Comme nous l'avons déjà dit précédemment [§ 3], cette hypothèse est inadmissible pour plusieurs raisons :

D'abord, l'âme est antérieure [au corps] et l'harmonie lui est postérieure. Ensuite, l'âme maîtrise le corps, le gouverne, lui résiste même souvent, ce qu'elle ne saurait faire si elle n'était qu'une simple harmonie. L'âme en effet est une essence, l'harmonie n'en est pas une : lorsque les principes corporels dont nous sommes composés sont mélangés dans de justes proportions, leur tempérament constitue la santé [mais non une essence, telle que l'âme]. D'ailleurs, chaque partie du corps étant mélangée d'une manière différente devrait former [une harmonie différente, par conséquent] une âme différente, en sorte qu'il y en aurait plusieurs. Enfin, ce qui est décisif, cette âme [qui consiste en une harmonie] présuppose une autre âme qui produise cette harmonie, comme une lyre a besoin d'un musicien qui imprime aux cordes des vibrations harmoniques, parce qu'il possède en lui-même la raison d'après laquelle il produit l'harmonie : car les cordes de la lyre ne vibrent pas d'elles-mêmes, et les éléments de notre corps ne peuvent se mettre eux-mêmes en harmonie. Cependant, dans cette hypothèse, on constitue les essences animées et pleines d'ordre avec des choses inanimées et sans ordre ; on veut enfin que ces essences pleines d'ordre doivent au hasard leur ordre et leur existence. Cela est impossible pour des parties aussi bien que pour un tout. L'âme n'est donc pas une harmonie.

[2 L'âme n'est pas l'entéléchie du corps.]

[C] Examinons maintenant l'opinion de ceux qui appellent l'âme une entéléchie. Ils disent que, dans le composé, l'âme joue, à l'égard du corps qu'elle anime, le rôle de la forme à l'égard de la matière ; qu'elle n'est pas la forme de tout corps, ni du corps en

tant qu'il est corps, mais du corps naturel, organisé, qui a la vie en puissance.

Si l'âme est avec le corps dans le même rapport que la forme de la statue avec le bronze, il en résulte qu'elle est divisée avec le corps, et qu'en coupant un membre on coupe avec lui une portion de l'âme. Dans cette doctrine, l'âme ne se sépare pas du corps pendant le sommeil, puisqu'elle doit être inhérente au corps dont elle est l'entéléchie, en sorte que le sommeil devient par là tout à fait inexplicable. Si l'âme est une entéléchie, il n'y aura plus de lutte possible de la raison contre les passions. L'être humain tout entier n'éprouvera qu'un seul et même sentiment, sans jamais être en désaccord avec lui-même. Si l'âme est une entéléchie, il y aura peut-être encore des sensations, mais des sensations seulement ; les pensées pures seront impossibles. Aussi les Péripatéticiens eux-mêmes sont-ils obligés d'introduire [dans la nature humaine] une autre âme, savoir, l'intelligence pure (νοῦς), qu'ils font immortelle. Il faut donc que l'âme raisonnable soit entéléchie autrement qu'ils ne l'entendent, si toutefois il convient de se servir encore de ce nom.

Quant à l'âme sensitive, qui conserve les formes des objets sensibles précédemment perçus, elle doit les conserver sans le corps. Sans cela, ces formes seraient en elle comme des figures et des images corporelles. Or, si ces formes étaient de cette manière dans l'âme sensitive, elles ne pourraient y être reçues autrement [qu'en qualité d'empreintes corporelles]. C'est pourquoi, si l'on admet la réalité de l'entéléchie, elle n'est pas inséparable du corps. La partie concupiscible elle-même, non pas celle qui nous fait sentir le besoin de boire et de manger, mais celle qui désire

les choses indépendantes du corps, ne saurait davantage être une entéléchie inséparable.

Reste l'âme végétative. On pourrait supposer que celle-ci du moins est une entéléchie inséparable. Mais cela ne convient pas non plus à sa nature. Car, si le principe de toute plante est dans la racine, si c'est autour d'elle et par le bas que se produit la croissance, comme cela a lieu dans beaucoup de plantes, il est évident que l'âme végétative, abandonnant toutes les autres parties, s'est concentrée dans la racine seule ; elle n'était donc point répandue dans la plante entière comme une entéléchie inséparable. Ajoutez que cette âme, avant que la plante ne grandisse, est déjà contenue dans le petit corps [de la semence]. Si donc, après avoir vivifié une grande plante, l'âme végétative peut se resserrer dans un petit espace, si d'un petit espace elle peut se répandre dans la plante entière, qui empêche qu'elle ne soit entièrement séparable de la matière ?

Comment d'ailleurs, étant indivisible, l'entéléchie du corps divisible deviendrait-elle divisible comme lui ? En outre, la même âme passe du corps d'un animal dans le corps d'un autre animal. Comment l'âme du premier deviendrait-elle l'âme du second, si elle n'était que l'entéléchie d'un seul ? L'exemple des animaux qui se métamorphosent rend évidente cette impossibilité. L'âme n'est donc pas la simple forme d'un corps ; c'est une véritable essence (οὐσία), qui ne doit pas l'existence à ce qu'elle est édifiée sur le corps, et qui existe, au contraire, avant de devenir l'âme de tel animal. Ce n'est donc pas le corps qui engendre l'âme.

III. L'âme est une essence incorporelle et immortelle.

Quelle est donc la nature de l'âme, si elle n'est ni un corps, ni la manière d'être d'un corps, et que cependant la force active, la puissance productrice (πρᾶξις, ποίησις) et les autres facultés résident en elle ou viennent d'elle ? À quel genre appartient donc cette essence qui a une existence indépendante des corps ? Évidemment, elle appartient au genre que nous appelons l'essence véritable. Il faut, en effet, ranger dans le genre de la génération et exclure du genre de l'essence véritable tout ce qui est corporel, qui naît et périt, qui n'existe jamais véritablement, qui ne doit son salut qu'à ce qu'il participe de l'être véritable, et cela en tant qu'il en participe.

IX. Il est absolument nécessaire qu'il y ait une nature différente des corps, possédant pleinement par elle-même l'être véritable, qui ne peut ni naître ni périr ; autrement, toutes choses s'évanouiraient sans retour, si jamais venait à périr l'être qui conserve les individus et l'univers, qui en fait le salut comme la beauté. L'âme, en effet, est le principe du mouvement ; c'est elle qui le communique au reste ; quant à elle, elle se meut elle-même. Elle donne la vie au corps qu'elle anime ; mais seule elle possède la vie, sans être jamais sujette à la perdre, parce qu'elle la possède par elle-même. Tous les êtres, en effet, ne vivent pas d'une vie empruntée ; sinon, il faudrait remonter à l'infini de cause en cause. Il y a donc une nature premièrement vivante, nécessairement incorruptible et immortelle parce qu'elle est le principe de la vie pour tout le reste. C'est là qu'il faut édifier tout ce qui est divin et bienheureux, qui vit et qui existe par soi-même, qui vit et qui existe au premier degré, qui est immuable dans son essence, qui ne peut ni naître ni périr. Comment, en effet, l'être naîtrait-il et périrait-il ? Si le. nom d'être lui convient réellement, il faut qu'il existe toujours, comme la blancheur n'est pas tantôt

blanche, tantôt noire. Si la blancheur était l'être même, elle posséderait avec son essence [qui est d'être la blancheur] une existence éternelle ; mais, dans la réalité, elle n'est que la blancheur. Donc, le principe qui possède l'être par lui-même et au premier degré existera toujours. Or, cet être premier, éternel, ne doit pas être une chose morte comme une pierre, un morceau de bois. Il doit vivre, et vivre d'une vie pure, tant qu'il demeure en lui-même. Si quelque chose de lui se mêle à ce qui est inférieur, cette partie rencontre des obstacles dans son aspiration au bien, mais elle ne perd pas sa nature, et elle reprend son ancienne condition quand elle retourne à ce qui lui est propre.

X. L'âme a de l'affinité avec la nature divine et éternelle : cela est évident, puisque, comme nous l'avons démontré, elle n'est pas un corps, elle n'a ni figure ni couleur, et qu'elle est impalpable. On en peut encore donner les preuves suivantes.

C'est une chose admise que tout ce qui est divin et qui possède l'existence véritable jouit d'une vie heureuse et sage : considérons d'après ce principe la nature de notre âme. Prenons une âme, non une âme qui soit dans un corps, qui éprouve les mouvements irrationnels de la Concupiscence et de la Colère et les autres affections nées du corps, mais une âme qui ait éloigné d'elle tout cela, qui n'ait, autant que possible, aucun commerce avec le corps : elle nous montre que les vices sont choses étrangères à l'essence de l'âme et lui viennent d'ailleurs, qu'étant purifiée elle possède en propre les plus éminentes qualités, la sagesse et les autres vertus. Si telle est l'âme quand elle rentre en elle-même, comment ne participerait-elle pas de cette nature que nous avons reconnue propre à tout ce qui est éternel et divin ? La sagesse et la véritable vertu, étant choses divines, ne sauraient résider dans

une substance vile et mortelle ; l'être qui les reçoit est nécessairement divin, puisqu'il participe des choses divines par l'affinité et la communauté d'essence qu'il a avec elles ; Quiconque de nous possède ainsi la sagesse et la vertu diffère peu des êtres supérieurs par son âme ; il ne leur est inférieur qu'en ce qu'il a un corps. Si tous les hommes, ou du moins si beaucoup d'entre eux avaient leur âme dans cette disposition, nul ne serait assez sceptique pour refuser de croire que l'âme est immortelle. Mais, comme maintenant on considère l'âme avec les vices qui la souillent, on ne conçoit pas qu'elle ait une essence divine et immortelle.

Or, quand on examine la nature d'un être, il faut toujours la contempler dans sa pureté, puisque les choses qui lui sont ajoutées empêchent de la bien connaître. Que l'on considère donc l'âme abstraction faite des choses étrangères, ou plutôt, que celui qui fait cette abstraction se considère lui-même en cet état : il ne doutera pas qu'il ne soit immortel quand il se verra dans le monde pur de l'intelligence : il verra son intelligence occupée, non à regarder quelque objet sensible et mortel, mais à penser l'éternel par une faculté également éternelle ; il verra tous les êtres dans le monde intelligible et il se verra lui-même devenu intelligible, radieux, illuminé par la vérité émanée du Bien, qui répand sur tous les intelligibles la lumière de la vérité. Il aura alors le droit de dire :

Adieu, je suis maintenant un dieu immortel.

Car il s'est élevé vers la divinité et il lui est devenu semblable. Comme la purification permet de connaître les choses qui sont les meilleures, alors s'éclaircissent les notions que nous avons en nous, et qui forment la véritable science. En effet, ce n'est pas en

parcourant les objets extérieurs que l'âme a l'intuition de la sagesse et de la vertu, c'est en rentrant en elle-même, en se pensant elle-même dans sa condition primitive : alors elle éclaircit et elle reconnaît en elle-même des images divines, souillées par la rouille du temps. De même, si un morceau d'or était animé et se dégageait de la terre dont il est enveloppé, après s'être d'abord ignoré parce qu'il ne voyait pas son éclat, il s'admirerait lui-même en se considérant dans sa pureté ; il trouverait qu'il n'avait nul besoin d'une beauté empruntée, et il se regarderait comme heureux de rester isolé de tout le reste.

XI. Quel homme sensé, après avoir considéré ainsi la nature de l'âme, pourrait encore douter de l'immortalité d'un principe qui ne tient la vie que de lui-même et qui ne peut la perdre ? Comment l'âme perdrait-elle la vie, puisqu'elle ne l'a pas empruntée d'ailleurs, qu'elle ne la possède pas comme le feu possède la chaleur ? (car, sans être un accident du feu, la chaleur est cependant un accident de sa matière ; aussi le feu périt-il.) Mais, dans l'âme, la vie n'est pas un accident qui vienne s'ajouter à un sujet matériel pour constituer l'âme. En effet, de deux choses l'une : ou la vie est une essence, et une essence de cette nature est vivante par elle-même ; alors, cette essence est l'âme que nous cherchons, et on ne peut lui refuser l'immortalité ; ou l'âme est composée, et il faut la décomposer jusqu'à ce qu'on arrive à quelque chose qui soit immortel et se meuve par soi-même ; alors un pareil principe ne saurait être soumis à la mort. Enfin, si l'on dit que la vie n'est qu'une modification accidentelle de la matière (πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ), on est forcé de reconnaître que le principe qui a donné à la matière cette modification est immortel et incapable d'admettre rien de contraire à ce qu'il communique [c.-

à-d. à la vie] ; or, il n'y a qu'une seule nature qui possède la vie en acte.

XII. Soutiendra-t-on que toute âme est périssable ? Dans ce cas, tout devrait être détruit depuis longtemps. Dira-t-on que notre âme est mortelle, tandis que l'Âme universelle est immortelle ? Qu'on rende alors raison de cette différence. Chacune des deux est un principe de mouvement, vit par elle-même, saisit les mêmes objets par la même faculté, soit qu'elle pense les choses contenues dans le ciel ou supérieures au ciel, soit qu'elle considère l'essence de chaque être et qu'elle remonte jusqu'au premier principe. Puisque notre âme pense les essences absolues soit par les notions qu'elle en trouve en elle-même, soit par la réminiscence, évidemment elle est antérieure au corps ; possédant des connaissances éternelles, elle doit être elle-même éternelle. Tout ce qui se dissout, n'existant que par sa composition, peut naturellement se dissoudre de la même manière qu'il est composé. Mais l'âme est un acte un, simple, dont l'essence est la vie ; elle ne peut donc périr de cette manière. Périra-t-elle en se divisant en une foule de parties ? Mais, comme nous l'avons démontré, l'âme n'est ni une masse, ni une quantité. Périra-t-elle en s'altérant ? L'altération, en détruisant une chose, lui enlève sa forme et lui laisse sa matière ; c'est donc le propre d'un composé. Par conséquent, puisque l'âme ne peut périr d'aucune de ces façons, elle est impérissable.

XIII. Comment se fait-il que l'âme descende dans un corps, puisque les intelligibles sont séparés des choses sensibles ? — Tant que l'âme est une intelligence pure, impassible, qu'elle jouit d'une vie purement intellectuelle comme les autres êtres intelligibles, elle demeure parmi eux : car elle n'a ni appétit ni désir.

Mais, la partie qui est inférieure à l'Intelligence et capable d'avoir des désirs suit leur impulsion, procède (πρόεισιν) et s'éloigne du monde intelligible. Désirant orner la matière sur le modèle des idées qu'elle a contemplées dans l'Intelligence, pressée de déployer sa condité et de mettre au jour les germes qu'elle porte en son sein, l'âme s'applique la produire et il créer, et, par suite de cette application, elle est en quelque sorte tendue vers les objets sensibles. D'abord, elle partage avec l'Âme universelle le soin d'administrer le monde entier, sans y entrer cependant ; puis, voulant en administrer seule une partie, elle se sépare de l'Âme universelle, et passe dans un corps. Mais, lors même qu'elle est présente au corps, l'âme ne se donne pas à lui tout entière, quelque chose d'elle en reste dehors : ainsi, son intelligence reste impassible.

L'âme est tantôt dans le corps, tantôt dehors. En effet, quand, écoutant son inclination, elle descend des choses qui occupent le premier rang [c'est-à-dire des choses intelligibles] à celles qui occupent le troisième [c'est-à-dire vers les choses d'ici-bas], elle procède (προελθοῦσα) par la vertu de l'acte de l'Intelligence, qui, restant en elle-même, embellit tout par le ministère de l'âme, et qui, étant elle-même immortelle, ordonne tout par une puissance immortelle : car l'Intelligence existe toujours par un acte continu.

XIV. Quant aux animaux inférieurs à l'homme, les âmes [raisonnables] qui ont poussé l'égarement jusqu'à descendre dans des corps de brutes sont cependant immortelles aussi. S'il y a des âmes d'une autre espèce [que les âmes raisonnables], elles ne peuvent procéder que de la nature vivante [c'est-à-dire de l'Âme universelle], et elles sont nécessairement des principes de vie pour tous les animaux. Il en est de même des âmes qui sont dans

les végétaux. En effet, toutes les âmes sont sorties du même principe [l'Âme universelle], toutes ont une vie propre, sont des essences indivisibles et incorporelles.

Si l'on dit qu'il faut que l'âme humaine se décompose parce qu'elle comprend trois parties, nous répondrons que, lorsque les âmes sortent d'ici-bas, celles qui sont purifiées quittent ce qui leur avait été ajouté dans la génération, que les autres s'en affranchissent avec le temps. Au reste, cette partie inférieure de l'âme elle-même ne périt pas ; elle existe aussi longtemps que le principe dont elle procède. En effet, rien de ce qui existe ne s'anéantit.

XV. Voilà ce que nous avions à dire sur ce sujet à ceux qui veulent une démonstration. Quant à ceux qui demandent le témoignage de la foi et des sens, il faut, pour les satisfaire, extraire de l'histoire les preuves nombreuses qu'elle fournit, citer les oracles rendus par les dieux qui ordonnent d'apaiser les âmes victimes d'une injustice et d'honorer les morts, d'après les rites observés par tous les hommes envers ceux qui ne sont plus ; ce qui suppose que leurs âmes y sont sensibles. Beaucoup d'âmes qui ont vécu sur la terre ont, après être sorties de leur corps, continué d'accorder des bienfaits aux hommes. En révélant l'avenir et en rendant d'autres services, elles prouvent par elles-mêmes que les autres âmes n'ont pas dû non plus périr.

καίρετ' · ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς,
πωλεῦμαι, μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικεν,
ταινέαις τε περίστεπτος στεφεσίν τε θαλείοις.

IV · Livre 8

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA DESCENTE DE L'ÂME DANS LE CORPS.

I. Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et détournant mon attention des choses extérieures pour la concentrer en moi-même, j'y aperçois une admirable beauté, et je reconnais que j'ai une noble condition : car je vis alors d'une vie excellente, je m'identifie avec Dieu, et, édifié en lui, j'arrive à cet acte qui m'élève au-dessus de tout intelligible. Mais si, après m'être ainsi reposé au sein de la Divinité, je redescends de l'intelligence à l'exercice du raisonnement, je me demande comment je puis ainsi m'abaisser actuellement, et comment mon âme a pu jadis entrer dans un corps, puisque, quoiqu'elle soit actuellement dans le corps, elle possède encore en elle-même toute la perfection que j'y découvre.

Héraclite, qui nous recommande de faire cette recherche, admet qu'il y a des changements nécessaires des contraires les uns dans les autres, parle d'ascension et de descente, dit que c'est un repos de changer, une fatigue de faire toujours les mêmes travaux et d'obéir : il nous réduit ainsi à des conjectures, faute de s'expliquer clairement, et il nous oblige de chercher comment il est arrivé lui-même à découvrir ce qu'il avance.

Empédocle enseigne que c'est une loi pour les âmes qui ont péché de tomber ici-bas, que lui-même, s'étant éloigné de Dieu, est venu sur la terre pour y être l'esclave de la Discorde furieuse.

Il s'est contenté, je crois, de dévoiler les idées que Pythagore et ses sectateurs exprimaient en général par des symboles sur ce sujet et sur beaucoup d'autres. Empédocle est d'ailleurs obscur parce qu'il emploie le langage de la poésie.

Reste le divin Platon, qui a dit tant de belles choses sur l'âme. Il a dans ses dialogues souvent parlé de la descente de l'âme dans le corps, en sorte que nous avons le droit d'espérer de lui quelque éclaircissement. Que dit-il donc ? Il n'est point partout assez d'accord avec lui-même pour qu'on puisse aisément saisir sa pensée. En général, il rabaisse les choses sensibles, déplore le commerce de l'âme avec le corps, affirme qu'elle y est enchaînée, qu'elle s'y trouve ensevelie comme dans un tombeau ; il attache beaucoup d'importance à cette maxime enseignée dans les mystères que l'âme est ici-bas comme dans une prison. Ce que Platon appelle la caverne, et Empédocle l'autre, c'est, je crois, le monde sensible ; briser ses chaînes et sortir de la caverne, c'est, pour l'âme, s'élever au monde intelligible. Dans le Phèdre, Platon affirme que la cause de la chute de l'âme, c'est la perte de ses ailes, qu'après être remontée là-haut, elle est ramenée ici-bas par les périodes [de l'univers], qu'il y a des âmes envoyées sur la terre par les jugements, les sorts, les conditions, la nécessité ; en même temps, il blâme la descente de l'âme dans le corps. Mais, dans le Timée, en parlant de l'univers, il loue le monde et l'appelle un dieu bienheureux ; il dit que le Démiurge, étant bon, lui a donné une âme pour le rendre intelligent, parce que, sans âme, l'univers n'aurait pu être intelligent comme il devait l'être. Donc, si l'Âme universelle a été introduite par Dieu dans le monde, si chacune de nos âmes y a été également envoyée, c'était pour qu'il fût parfait : car il fallait que le monde sensible contînt des es-

pèces d'animaux semblables et en pareil nombre à celles que contient le monde intelligible.

II. Ainsi, en interrogeant Platon sur notre âme, nous sommes amenés à rechercher en général comment l'âme a été conduite par sa nature à entrer en commerce avec le corps. Nous arrivons par là à nous poser les questions suivantes : Quelle est la nature du monde où l'âme vit ainsi, soit par sa volonté, soit par nécessité, soit de quelque autre manière ? Le Démiurge [qui est l'Âme universelle] agit-il sans rencontrer d'obstacle, ou en est-il de lui comme de nos âmes ?

D'abord, nos âmes, chargées d'administrer des corps moins parfaits que le monde, devaient y pénétrer profondément pour les maîtriser, parce que les éléments de ces corps tendent à se diviser et à revenir à la place qui leur est propre, tandis que, dans l'univers, toutes choses sont naturellement établies à leur place. En outre, nos corps exigent une prévoyance active et vigilante, parce qu'ils sont exposés à mille accidents par les objets qui les entourent, qu'ils ont toujours une foule de besoins, qu'ils réclament une protection continuelle contre les dangers qui les menacent. Mais le corps du monde est parfait et complet : il se suffit à lui-même, il n'a rien à souffrir de contraire à sa nature ; par conséquent, il n'a besoin de recevoir de l'Âme universelle qu'un simple ordre, pour ainsi dire : aussi celle-ci peut-elle rester dans la disposition que sa nature la porte à vouloir conserver, demeurer impassible, n'éprouver aucun besoin. C'est pourquoi Platon dit que, lorsque notre âme vit avec cette Âme parfaite, elle devient elle-même parfaite, plane dans la région éthérée et gouverne le monde entier. Tant que notre âme ne s'éloigne pas de cette Âme pour entrer dans un corps et appartenir à un individu,

elle administre facilement le monde, conjointement avec l'Âme universelle et de la même manière. Ce n'est donc pas absolument un mal pour l'âme de communiquer au corps l'être et la perfection, parce que les soins providentiels accordés à une nature inférieure n'empêchent pas celui qui les accorde de rester lui-même dans l'état de perfection.

Il y a en effet dans l'univers deux espèces de Providence [l'une universelle, l'autre particulière] : la première, sans s'inquiéter des détails, règle tout comme il convient à une puissance royale ; la seconde, opérant en quelque sorte comme un manœuvre (αὐτουργῷ τινι ποιήσει) abaisse sa puissance créatrice jusqu'à la nature inférieure des créatures en se mettant en contact avec elles. Or, comme c'est de la première manière que l'Âme divine administre toujours tout l'univers, en le dominant par sa supériorité, et en envoyant en lui sa dernière puissance [la Nature], on ne saurait accuser Dieu d'avoir donné à l'Âme universelle une mauvaise place : en effet, celle-ci n'a jamais été privée de sa puissance naturelle ; elle la possède et elle la possédera toujours (parce que cette puissance n'est point contraire à son essence) ; elle la possède, dis-je, de toute éternité et sans aucune interruption.

Platon dit encore que les âmes des astres sont toujours avec leurs corps dans le même rapport que l'Âme universelle avec l'univers (car il fait participer les astres aux mouvements de l'Âme universelle) ; il accorde ainsi à ces âmes la félicité qui leur convient. En effet, on blâme ordinairement le commerce de l'âme avec le corps pour deux motifs : d'abord, parce qu'il empêche l'âme de s'occuper des conceptions de l'intelligence ; ensuite, parce qu'il l'expose à des sensations agréables ou pénibles et qu'il

la remplit de désirs. Or, aucune de ces deux choses n'arrive à l'âme qui n'est pas entrée dans un corps et qui n'en dépend pas, qui n'appartient pas à tel individu : alors, au contraire elle possède le corps de l'univers, qui n'a nul défaut, nul besoin, qui ne peut lui causer ni craintes ni désirs, parce qu'elle n'a rien à redouter pour lui. Ainsi, jamais aucun souci ne la force de s'abaisser aux objets terrestres, de se détourner de son heureuse et sublime contemplation : tout entière aux choses divines, elle gouverne le monde par une seule puissance, dont l'exercice n'entraîne aucune sollicitude.

III. Passons maintenant à l'âme humaine qui, dit-on, endure mille maux dans le corps, y mène une vie misérable, en proie aux chagrins, aux désirs, aux craintes, à toute espèce de souffrances, pour qui le corps est un tombeau, et le monde sensible une caverne, un antre. Cette différence d'opinions au sujet de l'Âme universelle et de l'âme humaine n'a rien qui soit contradictoire, parce que ces deux âmes n'ont pas les mêmes raisons de descendre dans un corps. D'abord, le lieu de la pensée (τῆς νοήσεως τὸπος), que nous appelons le monde intelligible, contient non-seulement l'Intelligence universelle tout entière, mais encore les puissances intellectuelles et les intelligences particulières comprises dans l'Intelligence universelle, puisqu'il n'y a pas seulement une Intelligence une, mais à la fois une Intelligence une et une pluralité d'intelligences (εἷς καὶ πολλοί) ; par suite il devait y avoir également une Âme une et une pluralité d'âmes, et il fallait que de l'Âme qui est une naquit la pluralité des âmes particulières et différentes, comme d'un seul et même genre proviennent des espèces qui sont les unes supérieures, les autres inférieures, les unes plus intellectuelles et les autres moins intellectuelles. En effet, dans le monde intelligible, d'un côté il y a l'Intelligence uni-

verselle] qui, semblable à un grand animal, contient en puissance les autres intelligences ; d'un autre côté, les intelligences particulières, qui ont chacune en acte ce que la première contient en puissance. Supposons une cité vivante qui renferme d'autres cités également vivantes : l'Âme de la cité universelle serait plus parfaite et plus puissante ; rien cependant n'empêcherait les âmes des autres cités d'être de la même nature. De même encore, dans le feu universel, il y a d'un côté un grand feu, et d'un autre côté de petits feux, tandis que l'essence universelle est l'essence du feu universel, ou plutôt est la source de laquelle procède l'essence du feu universel.

La fonction de l'âme raisonnable est de penser, mais elle ne se borne pas à penser. Sans cela, en quoi l'âme différerait-elle de l'Intelligence ? Au caractère d'être intellectuelle, l'âme joint un autre caractère, dans lequel consiste sa nature propre, et en vertu duquel elle ne reste pas simple intelligence : elle a sa fonction propre, comme tout être. En élevant ses regards sur ce qui lui est supérieur, elle pense ; en les reportant sur elle-même, elle se conserve ; en les abaissant sur ce qui lui est inférieur, elle l'orne, l'administre, le gouverne. Il ne fallait pas que toutes choses restassent en repos dans le monde intelligible, puisqu'il pouvait en sortir successivement une série variée d'êtres, qui sans doute sont moins parfaits que ce qui les précède, mais qui néanmoins existent nécessairement tant que dure le principe dont ils procèdent.

IV. Les âmes particulières qui aspirent au monde intelligible dans leur conversion vers le principe dont elles procèdent, et qui exercent aussi le pouvoir qu'elles ont sur les choses inférieures (comme la lumière, tout en restant là-haut suspendue au soleil,

ne refuse pas d'envoyer ses rayons ici-bas), ces âmes, dis-je, doivent rester à l'abri de toute souffrance tant qu'elles demeurent dans le monde intelligible conjointement avec l'Âme universelle ; elles doivent en outre partager avec elle dans le ciel l'administration du monde, semblables à des rois qui, collègues du grand Roi de l'univers, partageraient avec lui le gouvernement, sans descendre eux-mêmes de leurs trônes, sans cesser d'occuper une place aussi élevée que lui. Mais, quand elles passent de cet état dans lequel elles vivent avec l'Âme universelle à une existence particulière et indépendante, qu'elles semblent fatiguées de demeurer avec une autre, alors elles reviennent chacune à ce qui leur appartient en propre. Or. quand une âme fait cela longtemps, quand elle s'éloigne de l'Âme universelle et qu'elle s'en distingue, quand elle cesse de tenir ses regards tournés vers le monde intelligible, alors, s'isolant dans son existence particulière, elle s'affaiblit et se trouve accablée d'une foule de soins, parce qu'elle porte sa vue sur quelque chose de particulier. S'étant donc séparée de l'Âme universelle ainsi que des autres âmes qui restent unies à celle-ci, s'étant attachée à un corps individuel, et concentrant son attention uniquement sur cet objet, qui est soumis à l'action destructive de tous les autres êtres, elle cesse de gouverner le Tout pour administrer avec sollicitude une partie, dont le soin l'oblige à s'occuper et à se mêler des choses extérieures, à n'être pas seulement présente dans le corps, mais encore à y pénétrer profondément.

Alors, comme on le dit, elle a perdu ses ailes, elle est enchaînée dans les liens du corps, parce qu'elle a renoncé à l'existence calme dont elle jouissait en partageant avec l'Âme universelle l'administration du monde : car elle menait une vie bien meilleure quand elle était là-haut. L'âme tombée est donc enchaî-

née, emprisonnée, obligée d'avoir recours aux sens parce qu'elle ne peut d'abord faire usage de l'intelligence ; elle est ensevelie, comme on le dit, dans un tombeau, dans une caverne. Mais, par sa conversion vers la pensée, elle brise ses chaînes, elle remonte aux régions supérieures, quand elle part des données de la réminiscence pour s'élever à la contemplation des essences : car elle garde toujours, même après sa chute, quelque chose de supérieur au corps.

Les âmes ont ainsi une double vie, puisqu'elles vivent tour à tour dans le monde intelligible et dans le monde sensible, plus longtemps dans le monde intelligible quand elles peuvent rester unies à l'Intelligence suprême d'une manière durable, plus longtemps ici-bas, quand leur nature ou quand le sort leur impose une destinée contraire. C'est là le sens caché qu'ont les paroles de Platon, quand il dit que Dieu divise les semences des âmes formées par un second mélange dans le cratère, et qu'il en fait des parties ; il ajoute qu'elles doivent nécessairement tomber dans la génération après avoir été partagées en nombre déterminé. Si Platon dit encore que Dieu a semé les âmes [dans les astres], il faut prendre cette expression dans un sens figuré, ainsi que l'allocution qu'il lui fait adresser aux autres dieux. Car, pour traiter des choses contenues dans l'univers, on est obligé de les supposer engendrées et produites, parce qu'on ne peut énoncer et décrire que successivement ce qui est éternellement engendré et qui existe éternellement dans son état actuel.

V. On peut donc, sans se contredire, soutenir également, soit [comme le fait Platon] que les âmes sont semées dans la génération, qu'elles descendent ici-bas pour la perfection de l'univers, soit qu'elles sont renfermées dans une caverne par suite d'une

punition divine, que leur chute est à la fois un effet de leur volonté et de la nécessité (car la nécessité n'exclut pas la volonté), qu'elles sont dans le mal tant qu'elles sont dans des corps ; soit, comme le fait Empédocle, qu'elles se sont éloignées de Dieu et égarées, qu'elles ont commis une faute qu'elles expient ; soit, comme le fait Héraclite, que le repos consiste dans la fuite, que la descente des âmes n'est ni tout à fait volontaire, ni tout à fait involontaire. En effet, ce n'est jamais volontairement qu'un être déchoit ; mais, comme c'est par son mouvement propre qu'il s'abaisse aux choses inférieures et qu'il arrive à une condition moins heureuse, on dit qu'il porte la peine de sa conduite. D'ailleurs, comme c'est par une loi éternelle de la nature que cet être agit et pâtit de cette manière, on peut, sans se contredire ni s'éloigner de la vérité, avancer que l'être qui descend de son rang pour assister une chose inférieure est envoyé par Dieu. On peut en effet rapporter au principe d'un être sa partie inférieure elle-même, malgré le nombre des parties intermédiaires [qui la séparent du principe].

Il y a ici pour l'âme deux fautes possibles : la première consiste dans le motif qui la détermine à descendre ; la seconde, dans le mal qu'elle commet quand elle est descendue ici-bas. La première faute est expiée par l'état même où s'est trouvée l'âme en descendant ici-bas. La punition de la seconde faute, quand elle est légère, c'est de passer dans d'autres corps plus ou moins promptement d'après le jugement porté sur ce qu'elle mérite (on dit jugement, pour montrer que c'est la conséquence de la loi divine) ; mais, quand l'âme a une perversité qui dépasse toute mesure, elle subit, sous la garde des démons préposés à son châtiment, les peines sévères qu'elle a encourues.

Ainsi, quoique l'âme ait une essence divine, qu'elle soit originaire du monde intelligible, elle entre dans un corps. Étant un dieu inférieur, elle descend ici-bas par une inclination volontaire, dans le but de développer sa puissance et d'orner ce qui est au-dessous d'elle. Si elle fuit promptement d'ici-bas, elle n'a pas à regretter d'avoir pris connaissance du mal et de savoir quelle est la nature du vice [sans s'y être livrée], ni d'avoir eu l'occasion de manifester ses facultés et de faire voir ses actes et ses œuvres. En effet, les facultés de l'âme seraient inutiles si elles sommeillaient toujours dans l'essence incorporelle sans passer à l'acte. L'âme ignorerait elle-même ce qu'elle possède si ses facultés ne se manifestaient pas par la procession : car c'est l'acte qui partout manifeste la puissance ; celle-ci, sans cela, serait complètement cachée et obscure, ou plutôt elle n'existerait pas véritablement et ne posséderait pas de réalité. C'est la variété des effets sensibles qui fait admirer la grandeur du principe intelligible, dont la nature se fait ainsi connaître par la beauté de ses œuvres.

VI. L'Un ne devait pas exister seul : car, si l'Un demeurait renfermé en lui-même, toutes choses resteraient cachées dans l'Un sans avoir de forme, et nul des êtres ne posséderait l'existence ; par conséquent, la pluralité même constituée par les êtres nés de l'Un n'existerait pas, si de ces êtres ne sortaient par voie de procession (πρόοδος) les natures inférieures, destinées par leur rang à être des âmes ; de même, il fallait que les âmes n'existassent pas seulement, mais encore qu'elles révélassent ce qu'elles étaient capables d'engendrer. En effet, il est naturel à chaque essence de produire quelque chose au-dessous d'elle, de le tirer d'elle-même par un développement semblable à celui d'une semence, développement dans lequel un principe indivisible procède à la production d'un objet sensible, et où ce qui précède de-

meure à sa propre place en même temps qu'il engendre ce qui suit par un pouvoir ineffable, essentiel aux natures intelligibles. Or, comme ce pouvoir ne devait pas être arrêté ni circonscrit dans son action par jalousie, il fallait qu'il y eût une procession continue (χωρεῖν ἀεί), jusqu'à ce que, de degré en degré, toutes choses fussent descendues jusqu'aux dernières limites du possible : car c'est le caractère d'une puissance inépuisable de communiquer ses dons à toutes choses, de ne pas souffrir qu'aucune d'elles en soit déshéritée, puisqu'il n'y a rien qui empêche chacune d'elles de participer à la nature du Bien dans la mesure où elle en est capable. La matière ayant existé éternellement, il était impossible que, des qu'elle existait, elle ne participât pas à ce qui communique le bien à toutes les choses dans la mesure où elles sont capables de le recevoir [c'est-à-dire à la forme]. Si la génération de la matière a été la conséquence nécessaire de principes antérieurs, il ne fallait cependant pas qu'elle fût totalement privée du bien par l'impuissance où elle se trouvait primitivement, quand la cause qui lui a communiqué gratuitement l'être demeurait renfermée en elle-même.

Ainsi, c'est la beauté des choses sensibles qui révèle l'excellence, la puissance et la bonté des essences intelligibles, et il y a une connexion éternelle entre les essences intelligibles, qui existent par elles-mêmes, et les choses sensibles, qui en tiennent éternellement l'être par participation et qui imitent la nature intelligible autant qu'elles le peuvent.

VII. Comme il y a deux essences, l'une intelligible, l'autre sensible, il est préférable pour l'âme de vivre dans le monde intelligible ; il est néanmoins nécessaire, par suite de sa nature, qu'elle participe aussi aux choses sensibles. Elle ne doit donc pas s'indi-

gner de n'être pas le meilleur des êtres, puisqu'elle n'occupe qu'un rang intermédiaire. En effet, si, d'un côté, elle est de condition divine, d'un autre côté elle se trouve placée aux limites du monde intelligible, à cause de son affinité pour la nature sensible : elle fait participer cette nature à ses puissances, et elle en reçoit elle-même quelque chose, quand, au lieu d'administrer le corps sans compromettre sa propre sécurité, elle se laisse entraîner par son inclination à entrer profondément en lui, parce qu'elle renonce à demeurer unie tout entière à l'Âme universelle. D'ailleurs, elle peut s'élever au-dessus du corps après avoir, par l'expérience des choses qu'elle a vues et souffertes ici-bas, appris à sentir combien on est heureux d'habiter là-haut, et après avoir, par la comparaison des contraires, apprécié le véritable bien. En effet, la connaissance du bien devient plus claire par l'expérience du mal, chez les âmes surtout qui ne sont pas assez fortes pour connaître le mal avant de l'avoir éprouvé.

La procession de l'intelligence (ἡ νοερὰ διέξοδος) consiste à descendre aux choses qui occupent le dernier rang et qui ont une nature inférieure : car l'intelligence ne saurait s'élever à la nature supérieure ; mais, obligée d'agir hors d'elle, et ne pouvant demeurer renfermée en elle-même, elle doit, par une nécessité et une loi de sa nature, s'avancer jusqu'à l'âme à laquelle elle s'arrête, puis, après s'être ainsi communiquée à ce qui la suit immédiatement, remonter au monde intelligible. De même, l'âme a une double action dans son double rapport avec ce qui lui est inférieur et avec ce qui lui est supérieur : par la première action, elle administre le corps auquel elle est unie ; par la seconde, elle contemple les essences intelligibles. Ces alternatives s'accomplissent pour les âmes particulières avec le cours du temps, et il

s'opère enfin une conversion qui les ramène des natures inférieures aux natures supérieures.

Quant à l'Âme universelle, comme elle n'a pas à s'occuper de fonctions pénibles, qu'elle demeure hors de l'atteinte des maux, elle considère ce qui est au-dessous d'elle d'une manière purement contemplative, et en même temps elle reste suspendue à ce qui est au-dessus d'elle ; elle peut donc tout à la fois recevoir d'un côté et donner de l'autre, puisque sa nature lui commande de se mettre en contact même avec les choses de l'ordre sensible.

VIII. S'il convient que je déclare ici nettement ce qui me paraît vrai, dussé-je me mettre en contradiction avec l'opinion générale, je dirai que notre âme n'entre pas tout entière dans le corps : par sa partie supérieure, elle reste toujours unie au monde intelligible, comme, par sa partie inférieure, elle l'est au monde sensible. Si cette partie inférieure domine, ou plutôt, si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment de ce que contemple la partie supérieure de l'âme. En effet, ce qui est pensé n'arrive à notre connaissance qu'à la condition de descendre jusqu'à nous et d'être senti. En général, nous ne connaissons tout ce qui se passe dans chaque partie de l'âme que lorsque cela est senti par l'âme entière : par exemple, la concupiscence, qui est l'acte de l'appétit concupiscible, ne nous est connue que lorsque nous la percevons par le sens intérieur (τῇ αἰσθητικῇ ἔνδον δυνάμει), ou par la raison discursive (τῇ διανοητικῇ), ou par toutes les deux à la fois. Toute âme à une partie inférieure tournée vers le corps, et une partie supérieure tournée vers l'Intelligence divine. L'Âme universelle administre l'univers par sa partie inférieure sans aucune espèce de peine, parce qu'elle gouverne son corps non par raisonnement, comme nous, mais par

intelligence, par conséquent d'une tout autre manière que celle dont procède l'art. Quant aux âmes particulières, qui administrent chacune une partie de l'univers [c'est-à-dire le corps auquel chacune est unie], elles ont aussi une partie qui s'élève au-dessus du corps ; mais elles sont distraites de la pensée par la sensation et par la perception d'une foule de choses qui sont contraires à la nature, qui viennent les troubler et les affliger. En effet, le corps dont elles prennent soin, ne constituant qu'une partie de l'univers, étant d'ailleurs incomplet et se trouvant entouré d'objets extérieurs, a mille besoins, désire la volupté et est trompé par elle. La partie supérieure de l'âme est au contraire insensible à l'attrait de ces plaisirs passagers et mène une vie uniforme.

IV · Livre 9

I. II. III. IV. V.

LIVRE NEUVIÈME.

TOUTES LES ÂMES FORMENT-ELLES UNE SEULE ÂME ?

I. De même que l'âme de chaque animal est une, parce qu'elle est présente tout entière dans tout le corps, et qu'elle est ainsi réellement une, parce qu'elle n'a pas une de ses parties dans un organe, une autre dans un autre organe ; de même que l'âme sensitive est également une dans les êtres qui sentent, et que l'âme végétative est partout tout entière dans chaque partie des végétaux ; de même, mon âme et la tienne n'en font-elles qu'une, toutes les âmes n'en font-elles qu'une, et l'Âme universelle, pré-

sente dans tous les êtres, est-elle une parce qu'elle n'est pas divisée à la manière d'un corps, mais qu'elle est partout la même ? — Pourquoi, en effet, l'âme qui est en moi serait-elle une, et l'Âme universelle ne serait-elle pas une également, puisqu'elle n'est pas plus que la mienne une étendue matérielle ni un corps ? Si mon âme et la tienne procèdent de l'Âme universelle et que cette Âme soit une, mon âme et la tienne ne doivent faire qu'une âme. Si l'on suppose que l'Âme universelle et la mienne procèdent d'une Âme une, toutes les âmes dans cette hypothèse ne font encore qu'une âme. Il faut donc examiner en quoi consiste cette Âme qui est une.

Considérons d'abord si l'on a le droit d'affirmer que toutes les âmes n'en font qu'une dans le sens où l'on dit que l'âme de chaque individu est une. Il semble absurde de prétendre que mon âme et que la tienne n'en font qu'une en ce sens : car il faudrait alors que tu sentisses quand je sens, que tu fusses vertueux quand je le suis, que tu eusses les mêmes désirs que moi, que nos âmes éprouvassent non-seulement les mêmes sentiments l'une que l'autre, mais encore les mêmes sentiments que l'Âme universelle, en sorte que chaque sensation éprouvée par moi fût ressentie par l'univers entier. Si toutes les âmes n'en font qu'une de cette manière, pourquoi une âme est-elle raisonnable et l'autre irraisonnable, pourquoi celle-ci est-elle dans un animal et celle-là dans un végétal ? D'un autre côté, si nous n'admettons pas qu'il y ait une Âme une, nous ne pourrons expliquer l'unité de l'univers ni trouver pour les âmes un principe unique.

[Pour résoudre cette difficulté, il faut établir ici une distinction. Les arguments qui précèdent prouvent bien que les âmes particulières ne forment pas une unité numérique. Mais il n'en

faudrait pas conclure qu'elles ne constituent pas une unité générique : car, dans des êtres différents, la même essence peut éprouver des affections diverses ; les mêmes puissances, produire des actes variés.]

II. D'abord, de ce que mon âme et celle d'un autre homme font une seule âme, il ne s'ensuit pas qu'elles soient l'une et l'autre identiques à leur principe. Le même principe, du moment qu'il existera des êtres différents, n'éprouvera pas dans chacun d'eux les mêmes affections. Ainsi, l'humanité est aussi bien en moi, qui suis en mouvement, qu'en vous, qui êtes en repos ; seulement, en moi, elle est en mouvement ; en vous, elle est en repos. Il n'est donc pas absurde ni paradoxal de soutenir que le même principe est à la fois en vous et en moi ; il ne s'ensuit pas nécessairement que nous devions éprouver des affections identiques. Voyez un corps unique : ce n'est pas la main gauche qui sent ce qu'éprouve la droite ; c'est l'âme présente dans tout le corps. Pour que tu sentisses ce que je sens, il faudrait que nos deux corps n'en fissent qu'un seul ; étant ainsi unies, nos âmes éprouveraient alors les mêmes affections. Qu'on réfléchisse d'ailleurs que le Tout reste sourd à une multitude d'impressions éprouvées par les parties d'un seul et même organisme, et cela d'autant plus que le corps est plus gros. C'est ce qui arrive, par exemple, à ces énormes cétacés qui ne ressentent nullement l'impression reçue dans une partie de leur corps à cause de l'exiguïté du mouvement.

Il n'est donc pas nécessaire que, quand un membre de l'univers éprouve une affection, celle-ci soit ressentie nettement par le Tout. Qu'il y ait sympathie, cela est naturel et on ne saurait le méconnaître ; mais il n'en résulte pas qu'il y ait identité de sensa-

tion. Il n'est pas non plus absurde que nos âmes, tout en n'en faisant qu'une, soient cependant l'une vertueuse, l'autre vicieuse, comme il n'est pas impossible que la même essence soit en moi en mouvement, et en vous en repos. En effet, l'unité que nous attribuons à l'Âme universelle n'exclut pas toute multiplicité, comme l'unité qui est propre à l'Intelligence ; mais nous disons que l'Âme est à la fois unité et pluralité (μία καὶ πλῆθος), qu'elle ne participe pas seulement de l'essence divisible dans les corps, mais encore de l'essence indivisible, qu'elle est une par conséquent. Or, de même que l'impression éprouvée par une de mes parties n'est pas nécessairement ressentie par tout mon corps, tandis que ce qui arrive à l'organe principal est ressenti par les autres parties ; de même, les impressions que l'univers communique à l'individu sont plus nettes, parce que les parties éprouvent ordinairement les mêmes affections que le Tout, tandis qu'il n'est pas évident que les affections particulières que nous ressentons soient éprouvées aussi par le Tout.

III. D'un autre côté, l'observation nous apprend que nous sympathisons les uns avec les autres, que nous ne pouvons voir la souffrance d'un autre homme sans la partager, que nous sommes naturellement portés à nous épancher, à aimer : car l'amour est un fait dont l'origine se rattache à la question qui nous occupe. Enfin, si les enchantements et les charmes magiques attirent des individus l'un vers l'autre, amènent à sympathiser des personnes éloignées, ces effets ne peuvent s'expliquer que par l'unité d'âme. Des paroles prononcées à voix basse affectent une personne éloignée et lui font entendre ce qui est à une grande distance. Par là on voit l'unité de tous les êtres (ἑνότης ἀπάντων), unité qui résulte de ce que l'Âme est une.

Mais, si l'Âme est une, pourquoi telle âme particulière est-elle raisonnable, telle autre irraisonnable, telle autre végétative ? C'est que la partie indivisible de l'Âme consiste dans la raison, qui ne se divise pas dans les corps, tandis que la partie de l'Âme divisible dans les corps (qui, étant une en elle-même, se divise cependant dans les corps, parce qu'elle répand partout le sentiment) doit être regardée comme une autre puissance de l'Âme [la puissance sensitive] ; de même, la partie qui façonne et produit les corps est encore une autre puissance [la puissance végétative] ; toutefois, cette pluralité de puissances ne détruit pas l'unité de l'Âme. Dans une semence, il y a aussi, plusieurs puissances ; cependant cette semence est une, et de cette unité naît une multiplicité qui forme une unité. — Mais pourquoi toutes les puissances de l'Âme ne s'exercent-elles pas partout ? C'est que, si l'on considère l'Âme qui est une partout, on trouve que la sensation n'est pas semblable dans toutes les parties, [c'est-à-dire dans toutes les âmes particulières], que la raison n'est pas dans le Tout [mais dans certaines âmes seulement], que la puissance végétative est donnée aux êtres qui ne possèdent pas la sensation, et que toutes ces puissances reviennent l'unité en se séparant du corps. — Mais, si le corps tient sa puissance végétative du Tout et de cette Âme qui est une, pourquoi ne la tient-il pas aussi de notre âme ? C'est que ce qui est nourri par cette puissance forme une partie de l'univers, qui n'est sensible qu'à la condition de pâtir. Quant à la puissance sensitive qui s'élève jusqu'au jugement, et qui est unie à chaque intelligence, elle n'avait pas besoin de former ce qui était déjà formé par le Tout ; mais elle aurait pu donner des formes si ces formes n'étaient des parties du Tout qui les produit.

IV. Voilà ce que nous avions à dire pour qu'on ne s'étonnât pas de nous voir ramener les âmes à l'unité. Mais, pour que cette discussion soit complète, il faut encore que nous déterminions comment toutes les âmes sont une seule âme. Est-ce parce qu'elles procèdent d'une seule âme, ou parce que toutes forment une seule âme ? Si toutes procèdent d'une seule âme, celle-ci se divise-t-elle, ou bien demeure-t-elle tout entière en faisant naître d'elle-même la multitude des âmes ? Et, dans ce dernier cas, comment une essence peut-elle, tout en demeurant en elle-même, faire naître d'elle-même une multitude ?

Après avoir invoqué le secours de Dieu, disons que l'existence de l'Âme une est la condition de l'existence de la multitude des âmes, et que cette multitude doit procéder de l'Âme qui est une.

Si l'Âme une était un corps, nécessairement la division de ce corps produirait la multitude des âmes, et cette essence serait différente dans ses différentes parties. Cependant, comme cette essence serait homogène, les âmes entre lesquelles elle se diviserait] seraient conformes entre elles, parce qu'elles posséderaient une forme une et identique dans sa totalité, mais elles différeraient par leurs corps. Si l'essence de ces âmes consistait dans les corps qui leur serviraient de sujets, elles seraient différentes les unes des autres ; si l'essence de ces âmes consistait dans leur forme, elles ne seraient toutes qu'une seule âme par leur forme : en d'autres termes, il n'y aurait qu'une seule et même âme dans la multitude des corps. En outre, au-dessus de cette âme qui serait une, mais qui serait répandue dans la multitude des corps, il y aurait une autre Âme qui ne serait pas répandue dans la multitude des corps ; c'est d'elle que procéderait l'âme qui serait l'unité dans la pluralité, l'image multiple de l'Âme une dans un corps

un, comme un seul cachet en imprimant une même figure à une multitude de morceaux de cire se trouverait distribuer cette figure en une multitude d'empreintes. Dans ce cas [si l'essence de l'âme consistait dans sa forme], l'âme serait quelque chose d'incorporel, et comme elle consisterait dans une affection du corps (πάθημα), il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'une qualité unique, émanée d'un principe unique, pût être à la fois en une multitude de sujets. Enfin, si l'essence de l'âme consistait à être les deux choses [à être à la fois une partie d'un corps homogène et une affection de ce corps], il n'y aurait encore rien d'étonnant [à ce qu'il y eût unité d'essence dans une multitude de sujets].

Maintenant, nous admettons que l'âme est incorporelle, qu'elle est une essence, et nous allons considérer ce qui résulte de là.

V. Comment une essence peut-elle être une dans une multitude d'âmes ? — Ou cette essence une est tout entière dans toutes les âmes, ou cette essence une et entière engendre toutes les âmes en demeurant en elle-même. Dans les deux cas, cette essence est une. Elle est l'unité à laquelle se rapportent les âmes particulières ; elle se donne à cette multitude, et en même temps elle ne se donne pas ; elle peut se communiquer à toutes les âmes particulières et néanmoins demeurer une ; elle a assez de puissance pour passer dans toutes à la fois, et n'être séparée d'aucune : de cette manière, son essence reste identique, tout en étant présente dans une multitude d'âmes. Qu'on ne s'étonne pas de ce fait : la science est aussi tout entière dans chacune de ses parties, et elle les engendre sans cesser d'être tout entière en elle-même. De même, une semence est tout entière dans chacune des parties entre lesquelles elle se divise naturellement ; chacune de

ces parties a les mêmes propriétés que toute la semence ; néanmoins, la semence reste tout entière, sans être diminuée ; et si la matière [dans laquelle réside la semence] lui offre une cause de division, toutes les parties n'en forment pas moins une seule unité.

Mais, dira-t-on, dans la science la partie n'est pas la science totale. — Sans doute, la notion qu'on rend explicite et qu'on étudie à l'exclusion des autres, parce qu'on en a principalement besoin, n'est en acte qu'une partie. Toutefois, elle renferme en puissance d'une manière latente toutes les autres notions qu'elle implique. Ainsi, toutes les notions sont contenues dans chaque partie de la science, et sous ce rapport chaque partie est la science totale : car, ce qui n'est en acte qu'une partie est [en puissance] toutes les notions de la science. On a donc à sa disposition chaque notion qu'on veut rendre explicite ; on a cette notion à sa disposition dans chaque partie de la science que l'on considère ; mais elle paraît n'y être qu'en puissance si on la rapproche du tout. Il ne faut cependant pas croire que la notion particulière ne contienne rien des autres notions ; dans ce cas, elle n'aurait rien de systématique ni de scientifique ; elle ne serait qu'une conception futile. Si elle est une notion vraiment scientifique, elle contient en puissance toutes les notions de la science, et le véritable savant sait découvrir toutes les notions dans une seule en en développant les conséquences. Le géomètre fait voir dans ses démonstrations que chaque théorème renferme tous les théorèmes précédents, auxquels on remonte par l'analyse, et tous les théorèmes suivants, qu'on en tire par déduction.

Ces vérités excitent notre incrédulité, parce qu'ici-bas notre raison est faible et qu'elle est obscurcie par le corps. Dans le

monde intelligible, au contraire, toutes les vérités sont claires et chacune en particulier est évidente.

Sommaires de la cinquième Ennéade

CINQUIÈME ENNÉADE.

La cinquième Ennéade est consacrée à l'exposition générale de la théorie des trois hypostases divines. Elle traite plus spécialement de l'Intelligence.

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES.

(I) Pour concevoir Dieu, il faut que l'âme, se détachant des objets extérieurs, rentre en elle-même et examine sa propre nature ; par là, elle voit qu'ayant une étroite affinité avec les choses divines, elle peut et elle doit chercher à les connaître.

(II) Affranchie des liens du corps et plongée dans un recueillement profond, elle réfléchira alors que c'est l'Âme universelle qui, sans se mêler aux êtres contenus dans le monde, leur communique la forme, le mouvement et la vie. Elle se représentera donc la grande Âme, toujours entière et indivisible, pénétrant intimement le grand corps immense dont sa présence vivifie et embellit toutes les parties.

(III-V) Mais l'Âme elle-même, malgré sa dignité, procède d'un principe supérieur dont elle tient sa puissance intellectuelle : ce principe est l'Intelligence divine, parfaite, immuable, éternelle,

qui renferme toutes les idées, et est ainsi l'archétype du monde sensible : car la nature de l'Intelligence est de penser, et, en se pensant elle-même, elle pense toutes les essences intelligibles, parce qu'elles ne font avec elle qu'une seule et même chose. Par là, l'Intelligence constitue les genres de l'être, principes de toutes choses, et les nombres, qui sont identiques aux idées (comme nous l'expliquons ci-après p. 575).

(V-VII) Quoique, dans l'Intelligence, le sujet pensant et l'objet pensé soient identiques, il y a là encore une dualité, et notre âme, en remontant de cause en cause, ne peut s'arrêter qu'à la conception d'un principe parfaitement simple. Se recueillant donc dans son for intérieur, elle s'élèvera de l'Intelligence à l'Un absolu. L'Un est en effet le principe suprême. Il est le Père de l'Intelligence parce qu'il lui est supérieur, que celle ci est son verbe, son acte et son image. L'Intelligence est l'image de l'Un en ce sens qu'en se tournant vers lui elle le voit, et que, par cette vision, elle se détermine elle-même, en vertu de la puissance qu'elle reçoit de son principe ; c'est encore par cette puissance qu'elle possède en elle-même toutes les idées, ainsi que le font entendre les mythes et les mystères dans ce qu'ils enseignent au sujet de Saturne, de Jupiter et de Rhéa.

Il y a donc trois hypostases divines, qui sont, dans leur ordre de perfection, l'Un, l'Intelligence, l'Âme : de toute éternité l'Un engendre l'Intelligence, et l'Intelligence engendre l'Âme, parce qu'aucune puissance parfaite ne saurait rester stérile.

(VIII-IX) Cette théorie des trois hypostases est conforme à la doctrine des anciens sages, de Parménide, d'Anaxagore, d'Héraclite et d'Empédocle. Platon indique nettement les trois principes dans plusieurs de ses écrits. Quant à Aristote, il méconnaît la dis-

tinction de l'Un et de l'Intelligence, et la théorie qu'il donne des moteurs intelligibles soulève plusieurs objections. Cette question de la nature des intelligibles est de la plus haute importance ; c'est pour cela que Pythagore et ses disciples s'en sont tous occupés.

(X-XI) Les trois principes n'existent pas seulement dans l'univers ; ils existent encore en nous, ils constituent en nous l'homme intérieur. En effet, notre âme est une essence immatérielle, et par là elle participe à l'Âme universelle. Ensuite, comme elle juge, comme elle raisonne, et qu'elle ne saurait raisonner sans avoir des principes immuables, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence, parce que c'est d'elle que l'âme tire ces principes immuables. Enfin, comme nous ne saurions posséder en nous l'intelligence sans posséder également en nous sa cause, qui est l'Un, nous jouissons de la présence de l'Un, nous le touchons en quelque sorte par le fond le plus intime de notre être, et nous sommes édifiés en lui dès que nous nous tournons vers lui.

(XII) L'Un et l'Intelligence exercent toujours leur action sur nous ; mais il arrive souvent que leur action n'est point perçue parce que nous ne lui prêtons pas notre attention. Il faut donc fermer nos sens à tous les bruits qui les assiégent pour écouter les voix qui viennent d'en-haut.

LIVRE DEUXIÈME.

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

(I) L'Un, étant souverainement parfait, a engendré l'Intelligence par la surabondance de sa puissance. Étant arrivée à sa

plénitude par sa conversion vers l'Un, l'Intelligence, à son tour, a engendré l'Âme. L'Âme elle-même est arrivée à la plénitude en contemplant l'Intelligence, et elle a également engendré : ainsi d'elle est née la Nature.

(II) Il y a donc procession du premier au dernier : dans cette procession, chaque être est engendré par celui qui le précède, et engendre lui-même celui qui le suit, étant toujours distinct, mais non séparé de l'être générateur et de l'être engendré dans lequel il passe sans s'absorber. C'est ainsi que l'âme tantôt communique la vie au corps, tantôt remonte dans le sein de l'Âme universelle, qui réside elle-même dans l'Intelligence.

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOSTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR.

(I) Pour se connaître et se penser soi-même, il faut être un principe simple, parce que la véritable connaissance de soi-même suppose l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé.

(II-IV) Cette identité n'existe point dans la sensation, qui perçoit les modifications éprouvées par le corps. Elle n'existe pas non plus dans la raison discursive, qui s'exerce sur les images fournies par la sensation et sur les données de l'intelligence pure : car, dans le premier cas, la raison discursive connaît des choses qui lui sont étrangères ; dans le second cas, elle sait quelle est sa propre nature et quelles sont ses fonctions, mais elle ne possède pas la connaissance de soi-même comme la possède l'intelligence, partie principale de l'âme, elle forme une puissance moyenne, tantôt s'élevant vers l'intelligence dont elle reçoit ses

règles, tantôt s'abaissant vers la sensibilité dont elle juge les données.

(V-VI) C'est dans l'intelligence seule que se trouve la véritable connaissance de soi-même. En pensant, elle se pense elle-même : car en elle le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée sont une seule et même chose, savoir la pensée substantielle. La raison discursive ne se connaît elle-même que par l'intelligence (διὰ νοῦ (dia nou)), et c'est de là qu'elle tire son nom (διανοητικόν (dianoêtikon)). L'intelligence, au contraire, par sa conversion vers elle-même, connaît naturellement son existence et son essence : en contemplant les réalités, elle se contemple elle-même, et celle contemplation est l'acte qui la constitue.

(VII) Lorsque l'intelligence connaît Dieu, elle se connaît encore elle-même, parce qu'en connaissant Dieu elle connaît les puissances qui en procèdent, elle sait qu'elle en tient l'existence. Si elle n'a point de Dieu une intuition claire parce qu'elle ne lui est pas identique, du moins elle a une intuition claire d'elle-même, puisque dans l'intuition qu'elle a d'elle-même le sujet et l'objet sont identiques. C'est parce que l'intelligence est en elle-même un acte qu'elle communique à l'âme une puissance intellectuelle.

(VIII-IX) L'intelligence connaît à la fois sa propre nature et celle de l'intelligible, parce qu'en elle la chose qui contemple, celle qui est contemplée et la contemplation ne font qu'un. L'intelligence est donc sa propre lumière ; elle se voit par elle-même, tandis que l'âme ne se voit que par sa conversion vers l'intelligence dont elle reçoit sa puissance intellectuelle. Pour arriver à concevoir l'intelligence, il faut que l'âme s'élève successivement de la puissance végétative à la sensibilité, de la sensibilité à l'opi-

nion, et de l'opinion à la pensée pure : car c'est par la pensée pure que l'âme est l'image de l'intelligence ; elle se connaît par son principe, tandis que l'intelligence se connaît par elle-même.

(X) Comme la pensée implique à la fois identité et différence, par conséquent dualité du sujet pensant et de l'objet pensé, l'intelligence est une chose multiple. L'intelligible doit être également une chose multiple, parce que s'il était absolument simple, la pensée n'y distinguerait rien, par conséquent ne le concevrait pas.

(XI) L'Intelligence divine a procédé de l'Un à l'état de simple puissance de penser. En se tournant vers lui, elle est devenue la pensée en acte, et elle a rendu multiple ce qu'elle a reçu de son principe. C'est ainsi qu'elle est à la fois intelligence, essence et pensée, tandis que l'Un, étant absolument simple, est supérieur à la pensée.

(XII) On ne saurait admettre qu'il y ait dans l'Un un acte multiple avec une essence simple et unique, parce qu'en lui l'acte est identique à l'essence. Il est donc supérieur à la faculté de connaître, et l'Intelligence, qu'il engendre tout en restant immobile, est donc le premier principe connaissant.

(XIII-XIV) Étant supérieur à la faculté de connaître, l'Un ne peut être saisi tout entier par la pensée ni énoncé par la parole : car l'absolu est ineffable parce qu'il est au-dessus de toute détermination. On ne saurait donc attribuer à l'Un la conscience dans le sens ordinaire du mot. Ne pouvant ainsi ni le saisir par la pensée ni l'énoncer par la parole, on doit se borner à dire de lui ce qu'il n'est pas et affirmer de lui seulement qu'il est le principe de toutes choses.

(XV) L'Un est la puissance qui produit toutes choses, parce qu'étant absolument simple il n'est aucune d'elles en particulier. L'hypostase qu'il engendre est multiple, parce qu'elle est inférieure : elle renferme toutes choses, mais ces choses sont logiquement distinctes ; il en résulte que l'Intelligence est unité-totalité et que chaque intelligible est unité-multiple.

(XVI-XVII) Sous un point de vue, le Premier est l'Un parce qu'il est en vertu de sa simplicité le principe dont procède l'Intelligence. Sous un autre point de vue, il est le Bien, parce qu'il est en vertu de sa perfection le but auquel l'Intelligence aspire dans sa conversion. Considéré en lui-même, il est l'Absolu dans une souveraine indépendance de toutes choses ; il est le principe créateur de l'essence et de l'existence absolue, qui appartient en propre à l'Intelligence. Par sa nature, il est ineffable et incompréhensible. Il ne peut être atteint que par une sorte de contact intellectuel. On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme.

LIVRE QUATRIÈME.

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

(I) Au-dessus de toutes choses existe un principe suprême, appelé l'Un, parce qu'il est souverainement simple, et le Premier, parce qu'il est souverainement absolu.

Au-dessous de lui est l'Intelligence, qui constitue l'Un-multiple. Le Premier principe l'engendre parce qu'il est la puissance première, et que c'est une loi universelle que tout ce qui est parfait engendre pour faire part de lui-même à ce qui est inférieur.

(II) Étant l'Intelligible suprême, l'Un engendre l'intelligence. C'est pour cette raison qu'il a été dit que de la Dyade indéfinie et de l'Un sont nés les nombres et les idées. L'Intelligible suprême n'a besoin de rien ; s'il a la conception de lui-même, c'est une conception supérieure à la pensée par laquelle l'Intelligence se pense. Il en résulte que l'Intelligence est l'acte produit par la Puissance suprême, tandis que cette puissance est elle-même au-dessus de tout.

LIVRE CINQUIÈME.

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

(I-II) L'intelligence véritable doit être infaillible et posséder la certitude. Pour cela, il faut qu'elle soit identique aux intelligibles afin de tirer sa science de son propre fonds. Si elle l'empruntait à autrui, elle n'aurait pas le droit de croire que les choses sont telles qu'elle les conçoit ; elle ressemblerait aux sens qui nous représentent les objets extérieurs, mais n'atteignent pas ces objets eux-mêmes ; elle n'aurait que des connaissances incertaines et accidentelles, et elle manquerait de principes pour régler ses jugements. Si les intelligibles, l'intelligence et la vérité ne faisaient pas une seule chose, les intelligibles seraient privés d'intelligence et de vie, en même temps que l'intelligence ne percevrait que des images et se trouverait réduite à la condition de la faculté appelée opinion. Il est donc nécessaire d'attribuer à l'intelligence la possession intime de toutes les essences et de la vérité pour sauver la réalité de l'intelligence ainsi que celle des intelligibles.

(III-IV) Malgré sa dignité, l'Intelligence n'occupe pas le premier rang. Au-dessus d'elle est le Roi des rois, le Père des dieux,

le Dieu suprême, l'Un. La supériorité de l'Un consiste en ce qu'il est absolument simple. Par là, il est la mesure de toutes choses sans être mesuré lui-même ; il est le principe substantiel des nombres sans être lui-même un nombre ; il est l'origine des unités secondaires, qui diffèrent de l'Un absolument simple tout en y participant.

(V) Tous les êtres sont engendrés par l'Un sans qu'il cesse de rester immobile en lui-même ; tous en portent la forme. Comme la quantité n'existe dans les nombres que par leur participation à l'unité, c'est la trace de l'Un qui constitue l'essence des êtres. Cette opinion est conforme à l'étymologie des mots, puisque εἶναι, οὐσία, ὄν (einai, ousia, on) dérivent de ἕν (hen).

(VI) Puisque l'essence engendrée par l'Un est une forme, l'Un doit lui-même n'avoir pas de forme, par conséquent être au-dessus de l'essence aussi bien qu'au-dessus de l'intelligence. Le seul nom qui convienne au principe suprême, l'Un, ne signifie pas autre chose que la négation de tout nombre et de toute détermination, comme l'exprime le nom symbolique d'Apollon employé par les Pythagoriciens.

(VII-VIII) L'Un est aperçu par l'intelligence parce qu'il est la lumière intelligible qui l'éclaire. Comme on peut, dans l'acte de la vision, voir la lumière de deux manières, soit seule, soit unie à la forme de l'objet qu'elle rend visible ; de même, dans l'intuition intellectuelle, on peut contempler la lumière divine soit unie aux objets intelligibles qu'elle éclaire, soit séparée de ces objets et brillant seule dans toute sa pureté. Pour avoir l'intuition de celle lumière, l'intelligence doit, au lieu de la chercher du regard, attendre en repos qu'elle lui apparaisse : car, étant hors de tout lieu, l'Un ne s'approche ni ne s'éloigne ; il se manifeste seulement

à la partie supérieure de l'intelligence. À proprement parler, l'intelligence ne le voit pas, elle s'unit à lui.

(IX) Comme toutes les choses engendrées sont contenues dans les principes dont elles procèdent et dont elles dépendent, le Principe suprême, n'ayant rien au-dessus de lui, n'est contenu par rien et contient toutes choses sans se diviser comme elles. N'étant contenu par rien, il n'est nulle part ; contenant tout, il est présent partout ; étant en dehors de tout lieu, il habite partout en lui-même. Ainsi le monde est contenu dans l'Âme universelle ; l'Âme universelle, dans l'Intelligence ; et l'Intelligence, dans le Principe qui contient tout et n'est contenu dans rien. C'est pour cela qu'il est le Bien de toutes choses, parce que toutes existent par lui et se rapportent à lui.

(X-XI) On ne peut embrasser à la fois la totalité de la puissance de Dieu ; celui qui le ferait serait son égal. Mais, quoiqu'on ne saisisse pas Dieu tout entier, l'intuition qu'on en a doit toujours être un acte simple et unique. Ce qu'on se rappelle de cette intuition, c'est le Bien même. En effet, Dieu est le principe de l'Essence et de l'Intelligence, de la Vie et de la Sagesse, parce qu'il est souverainement simple ; il est aussi le principe du Mouvement et du Repos, sans être lui-même ni en mouvement ni en repos : car ces deux choses impliquent une relation, et Dieu ne peut en avoir avec rien puisqu'il est le Premier. Il ne peut être limité par rien ; il est infini, non par son étendue, mais par sa puissance, en vertu de laquelle il est la souveraine réalité. Il n'a donc ni forme ni figure, et il serait absurde de chercher à le saisir par des yeux mortels. Ceux qui se font de lui une autre conception ressemblent à ces hommes qui, dans les mystères, ne peuvent ar-

river à jouir de la vue de la divinité parce qu'ils se sont arrêtés à se gorger d'aliments.

(XII) Chaque faculté ayant son domaine propre, il ne faut pas nier l'existence de Dieu parce que les sens ne peuvent le percevoir. Étant le principe suprême, il est le Bien, qui est supérieur au Beau ; aussi le Bien excite-t-il en nous un désir naturel et nécessaire que nous n'éprouvons pas pour le Beau. D'ailleurs le Beau est, comme tout le reste, engendré par le Bien.

(XIII) Être le Bien n'est pas une simple qualité en Dieu, comme le serait la bonté ; c'est son essence même. Affirmer de lui quelque attribut, comme l'intelligence, c'est le faire déchoir, parce que c'est lui faire perdre la simplicité qui constitue sa perfection. Pur, isolé, unique, le Bien domine tout, parce que le principe de tout doit être meilleur que ce qu'il produit.

LIVRE SIXIÈME.

LE PRINCIPE SUPÉRIEUR À L'ÊTRE NE PENSE PAS.

QUEL EST LE PREMIER PRINCIPE PENSANT ? QUEL EST LE SECOND ?

(I) Il y a deux principes pensants. Celui qui occupe le premier rang est l'Intelligence, parce qu'elle se pense elle-même. Celui qui occupe le second est l'Âme parce que, pensant un autre objet qu'elle-même, elle approche moins de l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé. Quand l'Intelligence pense, elle passe de l'unité à la dualité, tandis que l'Âme, quand elle pense, passe de la dualité à l'unité.

(II) Au-dessus des deux principes qui pensent est le Premier principe qui ne pense pas, parce qu'il est la cause de la pensée ; et, comme il fait penser l'intelligence, il est par rapport à elle l'Intelligible suprême.

(III-IV) Le Premier principe ne doit pas penser pour plusieurs raisons. D'abord la multiplicité suppose l'unité parce qu'elle en provient ; or l'Intelligence est multiple, parce qu'elle pense ; donc le Premier principe, pour être un, doit ne pas penser. Ensuite, le Premier principe est le Bien, et le Bien doit être simple et se suffire à lui-même, par conséquent, ne pas avoir besoin de penser. L'Intelligence, loin d'être le Bien, en a seulement la forme. Quant à l'Âme, elle reçoit de l'Intelligence la lumière qui la rend intellectuelle.

(V-VI) Penser ne convient qu'au multiple, parce que celui-ci a besoin de se chercher et de s'embrasser lui-même par la conscience : or c'est là la nature propre de l'intelligence. Penser, c'est encore se tourner vers le Bien, parce que l'aspiration au Bien engendre la pensée. À ces divers titres la pensée ne saurait convenir au Bien. Il n'a pas besoin d'agir parce qu'il est l'Acte suprême. L'Intelligence, au contraire, doit penser afin de posséder la plénitude de l'Être, puisque la pensée est inséparable de l'existence.

LIVRE SEPTIÈME.

Y A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUS ?

(I) Pour expliquer l'existence des différences essentielles qui constituent l'individualité de chaque être animé, il faut admettre que chaque âme individuelle est éternelle. Autant il y a d'individus dans le monde sensible, autant il doit y avoir de raisons sé-

minales dans l'Âme universelle et d'idées dans l'Intelligence divine. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que le nombre des raisons séminales et des idées soit infini : car elles sont par leur nature disposées pour faire renaître les mêmes choses quand une nouvelle période recommence.

(II) La diversité que présentent les individus ne saurait s'expliquer par la manière dont le mâle et la femelle s'unissent dans l'acte de la génération. Elle a pour cause la différence des raisons séminales.

(III) On ne peut rien conclure contre leur pluralité de la similitude qu'on remarque dans certains individus. Il n'y a point d'indiscernables dans les productions de la nature ni dans les œuvres de l'art : car à la forme spécifique s'unit toujours une différence qui est propre à l'individu.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE.

(I) Dans les œuvres de l'art, la beauté provient de la forme que l'artiste donne à la matière pour y représenter l'idéal qu'il a conçu : car il ne se borne pas à imiter la nature ; il remonte aux idées mêmes desquelles dérive la nature des objets.

(II-III) Dans les œuvres de la nature, la beauté provient également de la forme qui passe du principe créateur dans la chose créée. Elle ne se trouve pas dans la masse corporelle, en tant que masse : car la forme seule pénètre l'œil. D'ailleurs la beauté que nous reconnaissons aux sciences, aux vertus et à l'âme elle-même est évidemment immatérielle. Il faut donc admettre que la beauté du corps a pour archétype la beauté qui réside dans la nature et

dont elle provient. Celle-ci à son tour a pour archétype la beauté qui réside dans l'âme et dont elle procède. Enfin la beauté de l'âme a elle-même pour principe la perfection de l'Intelligence en qui réside la Beauté absolue.

(IV) Dans le monde intelligible, tous les êtres sont beaux parce qu'ils brillent d'une clarté infinie, que chacun d'eux se contemple lui-même et contemple tous les autres. La vie se passe là dans une contemplation perpétuelle et tranquille qui est la sagesse, et comme l'Intelligence est tous les êtres qu'elle pense, l'Essence, la Sagesse et l'Intelligence sont identiques dans le monde intelligible.

(V) Toutes les œuvres de l'art ou de la nature ont une certaine sagesse pour principe. La sagesse de l'artiste se ramène à celle de la nature qui lui sert de règle. Celle de la nature se ramène elle-même à celle de l'Intelligence, en qui la vraie sagesse et la vraie essence ne sont qu'une seule et même chose. Aussi possède-t-elle les idées, c'est-à-dire les formes substantielles ou essences, types vivants de tout ce qui existe dans le monde sensible.

(VI) Les sages de l'Égypte faisaient preuve d'une science consommée en employant des signes symboliques par lesquels ils désignaient les objets intuitivement en quelque sorte, sans avoir recours à la parole. En représentant les images des objets individuels, ils permettaient de saisir les choses dans leur totalité naturelle que la science doit reproduire. La science, en effet, n'est pas une pensée, un raisonnement ; elle est l'image complète des types individuels qu'elle contemple.

(VII) Voilà pourquoi l'Intelligence divine a conçu et réalisé le monde tout entier d'un seul coup par le ministère de l'Âme uni-

verselle : car le monde est du commencement à la fin contenu et limité par les idées, et l'Intelligence, possédant les idées, possède à la fois les modèles, les formes et les essences de toutes les choses qui sont produites ici-bas.

(VII-IX) Le monde intelligible est le type de la Beauté parce qu'il est une forme et l'objet de la contemplation de l'Intelligence divine. C'est pourquoi, dans le Timée, Platon nous montre le Démiurge admirant son œuvre, afin de nous faire juger de la perfection du modèle par celle du monde sensible qui n'en est que l'image. En effet, dans le monde intelligible, chaque essence est distincte des autres sans en être séparée par aucune distance locale ; chacune est toutes les autres, parce qu'elle possède une puissance infinie ; enfin, chacune est parfaite, parce qu'en elle l'essence et la beauté ne forment qu'une seule et même chose.

(X-XI) Tel est le spectacle que contemplent Jupiter (l'Âme universelle) avec les dieux secondaires, les démons et les âmes supérieures. Dans cette contemplation sublime, celui qui contemple s'identifie avec l'objet qu'il contemple, et il possède toutes choses en renonçant à avoir conscience de lui-même pour ne pas demeurer distinct de Dieu.

(XII) Quand on a l'intuition de Dieu (c'est-à-dire de l'Intellect divin), on le voit engendrer un fils plein de beauté, dont la grandeur peut faire juger de celle de son père. Ce fils, qui est Jupiter, produit à son tour le monde sensible, œuvre aussi belle et aussi parfaite que le comporte sa nature : car il offre une image de l'essence et de la beauté, et, comme son modèle est éternel, il ne doit jamais cesser d'exister.

(XIII) Les mythes reconnaissent trois grands dieux, Cœlus, Saturne et Jupiter : Cœlus est l'Un absolument simple ; Saturne enchaîné est l'Intelligence immuable, type de la Beauté ; Jupiter est l'Âme universelle, qui mutile son père en scindant l'unité primitive, administre le monde sensible et tient sa beauté de Saturne.

LIVRE NEUVIÈME.

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

(I-II) Comme les hommes, dès leur naissance, sont forcés d'accorder leur attention aux objets sensibles qui les entourent, il en est peu dont l'âme ait assez d'élévation naturelle pour sortir de cette sphère étroite et arriver à contempler l'intelligible. Pour y parvenir, il faut être porté à l'amour, être né véritablement philosophe. Grâce à cette heureuse disposition, on s'élève de la beauté du corps à celle de l'âme, et de la beauté de l'âme à celle de l'Intelligence, laquelle est l'image du Bien.

(III) Pour concevoir la nature de l'Intelligence, il faut savoir qu'elle contient les essences ou idées. En effet, toutes les œuvres de l'art et de la nature sont composées de matière et de forme : or la forme est imprimée à la matière par l'Âme universelle, qui reçoit de l'Intelligence les raisons séminales des choses sensibles, comme les âmes des artistes reçoivent d'elle les conceptions qu'ils réalisent.

(IV-V) L'existence de l'Âme implique celle de l'Intelligence placée au-dessus d'elle, parce qu'il doit y avoir, en dehors du monde sensible, un principe éternel, impassible, parfait, qui, de tout temps, fasse passer l'âme de la puissance à l'acte. Quant à

l'Intelligence, étant toujours en acte, elle est les choses mêmes qu'elle pense : ces choses, ce sont les essences éternelles et immuables, dont l'existence est tout intellectuelle, comme l'a dit Parménide. Loin d'avoir besoin d'un soutien, l'Intelligence est elle-même le soutien des objets périssables.

(VI) L'Intelligence contient toutes les essences comme le genre contient les espèces, comme le tout contient les parties, comme le germe renferme rassemblées en un point les raisons séminales que l'âme fait passer dans la matière pour lui donner la forme du corps.

(VII-VIII) Tandis que les notions scientifiques que l'âme se forme des objets extérieurs par la raison discursive sont postérieures à ces objets, la science de l'intelligible est identique à l'intelligible même. Dans l'intelligence, la forme substantielle qui est l'objet de la pensée et l'idée qui en est la conception ne font qu'un. Par conséquent, comme la chose qui pense, la chose qui est pensée et la pensée elle-même sont identiques, l'Intelligence est consubstantielle à l'Être et ses pensées sont les idées, les formes, les actes de l'Être.

(IX-X) Étant l'archétype universel, l'Intelligence contient les idées de toutes les choses qui existent dans le monde sensible ; mais les idées sont indivises dans l'unité, tandis que les choses qui existent dans le monde sensible sont séparées les unes des autres.

(XI-XII) Il n'y a des idées que des choses qui sont des formes. On ne peut donc pas rapporter au monde intelligible les arts d'imitation, tels que la danse, ni les arts qui produisent des œuvres sensibles, tels que l'architecture. L'idée de l'homme

contient celle des facultés et des arts qui sont propres à l'homme. De plus, il y a dans le monde intelligible, outre les idées des universaux, les idées des individus, en tant qu'ils se distinguent les uns des autres par des différences essentielles. Quant aux caractères accidentels, ils dérivent de la matière et du lieu.

(XIII-XIV) Il résulte de là que l'âme particulière, prise avec ses facultés et ses qualités essentielles, n'est pas une simple image de l'Âme universelle, qu'elle possède par elle-même une existence réelle et qu'elle est comprise dans le monde intelligible. Le contraire a lieu pour les choses accidentelles ou difformes : elles ont pour origine l'impuissance de l'âme à soumettre complètement la matière à la forme.

Sommaires de la sixième Ennéade

SIXIÈME ENNÉADE.

La sixième Ennéade traite des deux premières hypostases divines, à savoir de l'Intelligence universelle et de l'Un.

LIVRE PREMIER.

DES GENRES DE L'ÊTRE, I.

(I) Il y a des opinions très-différentes sur le nombre des êtres et sur les genres qu'ils forment. Nous allons commencer par examiner la doctrine que les Péripatéticiens professent à ce sujet.

Critique des dix catégories d'Aristote.

(II-III) Les dix catégories d'Aristote ne sauraient s'appliquer également aux êtres intelligibles et aux êtres sensibles.

Pour commencer par la Substance, la substance intelligible et la substance sensible ne peuvent former un seul genre : car la seconde procède de la première. Ensuite, on ne voit pas bien ce qu'il y a de commun soit entre la matière, la forme et le composé, dont Aristote fait la catégorie de la substance, soit entre les substances premières et les substances secondes. La définition qu'on donne de cette catégorie est si vague qu'elle s'applique à tout.

(IV-V) La catégorie de la Quantité comprend le nombre ou quantité discrète, et l'étendue ou quantité continue. Cette théorie soulève plusieurs objections. D'abord, l'étendue n'est une quantité qu'à condition d'être évaluée par le nombre. Ensuite, pour le nombre lui-même, il faut distinguer le nombre intelligible et le nombre sensible ; le second seul est une quantité. Enfin, la parole, le temps et le mouvement ne sont des quantités que par accident.

(VI-IX) La catégorie de la Relation n'est pas assez nettement déterminée ; elle comprend des choses fort différentes. Dans certains cas, elle suppose quelque chose de réel dans les objets ; dans d'autres cas, elle paraît n'être qu'une simple conception de notre âme. Pour sortir de cette indétermination, il faut appeler relatives uniquement les choses qui doivent leur existence à leur corrélation, comme le double et la moitié, l'activité et la passivité. Leur réalité consiste soit dans une efficacité, dans un acte, comme la science, soit dans une participation à une forme, comme le double.

(X-XII) Le même vague se retrouve dans la catégorie de la Qualité, qui comprend la capacité et la disposition, la puissance physique, la qualité affective, la figure. Les différences qui distinguent les essences les unes des autres ne sauraient être appelées qualités que par homonymie. Les propriétés qui méritent vraiment le nom de qualités sont celles qui qualifient les choses et qui sont des puissances et des formes soit de l'âme, soit du corps. Par cette définition on comprend comment les impuissances et les défauts constituent des qualités : c'est que ce sont des dispositions et des formes imparfaites. Par là, on voit également qu'il est inutile de distinguer, comme le fait Aristote, quatre espèces de qualités. Enfin, par là on sépare nettement les qualificatifs des relatifs. — Outre toutes ces critiques, il en est encore une que l'on est en droit d'adresser à la doctrine d'Aristote, et qui s'applique à toutes ses catégories : c'est qu'il ne distingue pas le sensible d'avec l'intelligible; ici, par exemple, il réunit dans une même catégorie la qualité intelligible, qui est proprement l'essence, et la qualité sensible, qui seule doit porter le nom de qualité et qui consiste dans une disposition soit adventice, soit originelle.

méritent vraiment le nom de qualités sont celles qui qualifient les choses et qui sont des puissances et des formes soit de l'âme, soit du corps. Par cette définition on comprend comment les impuissances et les défauts constituent des qualités : c'est que ce sont des dispositions et des formes imparfaites. Par là, on voit également qu'il est inutile de distinguer, comme le fait Aristote, quatre espèces de qualités. Enfin, par là on sépare nettement les qualificatifs des relatifs. — Outre toutes ces critiques, il en est encore une que l'on est en droit d'adresser à la doctrine d'Aristote, et qui s'applique à toutes ses catégories : c'est qu'il ne distingue

pas le sensible d'avec l'intelligible ; ici, par exemple, il réunit dans une même catégorie la qualité intelligible, qui est proprement l'essence, et la qualité sensible, qui seule doit porter le nom de qualité et qui consiste dans une disposition soit adventice, soit originelle.

(XIII-XIV) Les catégories désignées par les mots Où et Quand indiquent qu'un objet se trouve dans un temps ou un lieu déterminé. Il aurait donc mieux valu prendre ici pour catégories les pures notions de lieu et de temps.

(XV-XVIII) La catégorie d'Agir devrait être remplacée par celle du Mouvement, dont l'action et la passion ne sont que deux modes. Il vaudrait mieux faire une catégorie de l'acte (ἐνέργεια (energeia)) que de l'action (ποίησις (poiêsis)), parce que l'acte s'affirme de la substance ainsi que de la qualité. Ensuite, le mouvement doit plutôt que l'acte lui-même former une catégorie. En vain on prétend que le mouvement est un acte imparfait, qu'il implique l'idée de succession et de temps, tandis que l'acte est en dehors du temps ; cette assertion est fausse : la notion du temps n'est impliquée dans le mouvement que par accident. Ensuite, il est tout à fait arbitraire d'avancer que l'acte et le mouvement appartiennent au genre des relatifs ; une pareille théorie conduit à faire de toutes choses des relatifs. Enfin, la distinction que les Péripatéticiens établissent entre l'acte et le mouvement soulève une foule de difficultés, comme on le voit en examinant les diverses classes de verbes. Les uns, en effet, expriment une action parfaite ou un état, comme penser, et les autres une action successive, comme marcher. En outre, chacune de ces classes se subdivise en deux espèces : verbes exprimant une action absolue, par laquelle le sujet seul est modifié, comme marcher, penser ; verbes expri-

mant une action relative à un autre objet et servant seuls à former les verbes passifs, comme diviser.

(XIX-XXII) Puisqu'en toutes choses Pâtir ne fait qu'un seul genre avec Agir, qu'il vient après, sans en être le contraire, on a tort de faire de Pâtir une catégorie à part. L'action et la passion doivent être placées dans un seul et même genre, celui du mouvement, dont elles ne sont que des points de vue corrélatifs. En effet, quand on étudie leur nature, on voit que l'action est un mouvement spontané, et que la passion consiste à éprouver, sans y contribuer en rien, une modification qui ne concoure pas à l'essence. Il résulte de là que les actes ne sont pas tous des actions ; la pensée, par exemple, s'exerce sur elle-même.

(XXIII) La catégorie d'Avoir est fort vague et s'applique à tout. Si l'on essaie d'en limiter l'application, on tombe dans l'arbitraire.

(XXIV) On peut en dire autant de la catégorie de la Situation. Elle a en outre le défaut de rentrer dans les précédentes.

Critique des catégories des stoïciens.

(XXV) Les Stoïciens, ne reconnaissant que quatre catégories, divisent toutes choses en substances, qualités, modes et relations. De plus, ils embrassent tous les êtres dans un seul genre en leur attribuant quelque chose de commun.

Pour commencer par ce quelque chose de commun, on ne saurait comprendre en quoi il consiste, ni comment il pourrait s'adapter à la fois aux corps et aux êtres incorporels.

(XXVI-XXVIII) Par Substance, les Stoïciens entendent la matière, dont ils font le principe et l'essence de tous les êtres. Ils

confondent ainsi un principe avec un genre, deux choses fort différentes. Ils ont d'ailleurs tort de prendre pour principe ce qui n'existe qu'en puissance et de faire de la matière un corps en lui attribuant l'étendue. Dieu, dans ce système, n'est que la matière modifiée ; mais on ne conçoit pas d'où vient à la matière la modification dont elle est le sujet, s'il n'y a pas hors d'elle un principe actif. Supposez que la matière et le principe actif qui la modifie constituent un seul sujet, les autres choses ne seront plus que la matière modifiée ; elles n'auront plus d'existence réelle. Il résulte de là que l'être dérive du non-être, que l'acte dérive de la puissance, ce qui est absurde. Cette erreur des Stoïciens a pour cause qu'ils ont pris la sensation pour guide dans la détermination des principes.

(XXIX) Les Qualités des Stoïciens devraient être incorporelles et actives, puisque a matière est passive. Cependant leurs raisons séminales sont corporelles, de sorte qu'avant de former avec la matière un composé elles sont elles-mêmes déjà composées ; elles n'ont donc aucune réalité par elles-mêmes, et elles constituent de simples modifications de la matière.

(XXX) Les qualités n'étant que des modifications de la matière, les Modes ne sauraient avoir, plus de réalité puisqu'ils se rapportent eux-mêmes aux qualités. Ils ne sauraient d'ailleurs constituer un genre, parce qu'ils ne forment qu'un amas confus de choses complètement différentes les unes des autres.

On trouve la même confusion et la même incohérence dans ce que les Stoïciens disent des Relations.

LIVRE DEUXIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, II.

(I) Après avoir critiqué les catégories d'Aristote et des Stoïciens dans le livre précédent, Plotin expose ici sa propre théorie, qu'il présente comme entièrement conforme aux idées de Platon.

Des genres de l'être intelligible.

Pour rechercher quels sont les genres de l'être, il faut avant tout admettre que l'être n'est pas un, comme Platon l'a démontré avec d'autres philosophes. Il s'agit ici de l'être véritable, qu'il importe de ne pas confondre avec ce qui devient et qu'on nomme génération.

(II-III) Puisque l'être est à la fois un et multiple, il renferme nécessairement plusieurs éléments constitutifs dont l'ensemble forme la substance du monde intelligible, substance que nous nommons l'être. Ces éléments constitutifs sont à la fois des principes, parce qu'ils constituent la totalité de l'être, et des genres, parce que chacun d'eux contient sous lui des espèces subordonnées les unes aux autres. La pluralité des éléments qui se trouvent dans l'être n'étant pas contingente, elle suppose l'Un absolu dont elle procède. Si les genres premiers se ramènent ainsi à l'Un, ce n'est pas que celui-ci s'affirme d'eux comme prédicat ; c'est que tous ensemble ils sont éléments intégrants d'une seule substance dans laquelle notre pensée établit des divisions.

(IV-V) Il est facile de comprendre comment, dans les corps, l'unité renferme une pluralité, d'y distinguer la qualité, la quantité, la substance. Mais en étudiant les genres et les principes de l'essence intelligible, il faut faire abstraction de toute quantité, de toute matière sensible, pour saisir la réalité et l'unité de l'être, Dans les corps, les principes sont séparés ; ici ils ne sont que dis-

tincts. Il n'est donc pas aisé de comprendre comment la substance intelligible, qui est une, peut être à la fois une et multiple. Comme les corps renferment une pluralité et une diversité d'éléments très-grande, ils ne reçoivent pas immédiatement de l'Un absolu l'unité qui tient leurs parties jointes et en fait un tout ; ils sont formés par l'Âme. Celle-ci doit donc être unité-pluralité. Cette pluralité consiste dans les raisons séminales qui sont l'acte et l'essence de l'âme ; elle résulte aussi de ce que l'essence de l'âme contient plusieurs puissances.

(VI) Dans l'âme, l'essence est le principe de tout ce qu'elle est, ou plutôt l'essence est tout ce qu'est l'âme ; elle est par conséquent la vie. L'essence et la vie de l'âme forment une unité ; mais cette unité se fait multiple relativement aux autres êtres, dès qu'elle développe ses puissances, et qu'elle essaie de se contempler.

(VII) Puisqu'il y a dans l'âme essence et vie, que la vie consiste dans l'intelligence et implique mouvement, il y a là deux genres, l'Être et le Mouvement. Mais l'Être implique la Stabilité encore plus que le mouvement ; il faut donc faire d'elle un genre distinct.

(VIII) On découvre également ces genres en considérant l'Intelligence. Elle pense, voilà le Mouvement ; elle pense ce qui est en elle, voilà l'Être. L'Être est le terme auquel aboutit la pensée, voilà la Stabilité. En distinguant ces trois genres par la pensée, on voit que chacun d'eux existe à part : c'est la Différence. En les considérant réunis en une seule existence, on les ramène à être une même chose : c'est l'Identité. Tels sont les cinq genres des choses intelligibles.

(IX-XI) Reste à prouver qu'il n'y a que ces cinq genres premiers.

L'Un n'est pas un genre premier. — L'Un absolu, supérieur à l'Être et à l'Intelligence, ne forme pas un genre, parce qu'il ne s'affirme d'aucune chose, et que, par suite de sa simplicité, il ne renferme pas de différences qui puissent engendrer des espèces.

L'unité considérée dans l'Être n'est pas l'un premier, puisqu'il y a au-dessus d'elle l'Un absolu ; elle ne peut donc être un genre premier. L'Un absolu est le principe de l'Être. L'unité, considérée comme attribut qui s'adjoint à l'Être, le rapproche de l'Un : car ce qui se tourne vers l'Un absolu est l'Être un ; ce qui est inférieur est l'Être un et multiple. L'unité dans l'Être est indivisible et simple ; mais chaque être, chaque genre est multiple aussi bien qu'il est un. L'unité peut donc se trouver dans l'Être, comme le point dans la ligne en qualité de principe, mais elle n'est pas un genre. D'ailleurs, tout genre renferme des différences qui engendrent des espèces ; or l'unité n'a ni différences ni espèces. Enfin, la réalité de l'être et l'unité ne se trouvent pas au même degré dans les choses sensibles et dans les choses intelligibles. Elles n'y sont pas non plus toujours en raison directe l'une de l'autre, tandis que l'unité est toujours en raison directe de la bonté. Tout ce qui participe de l'Un absolu participe du Bien au même degré. L'Un absolu est en effet le principe dont tout sort, la fin à laquelle tout aspire ; par conséquent, il est le Bien de l'univers.

Donc l'unité est une chose distincte de l'Être, et elle ne peut former un genre.

(XIII) La Quantité n'est pas un genre premier. D'abord, le nombre est postérieur à l'Être, au Mouvement, etc. Ensuite,

l'étendue est postérieure elle-même au nombre. En cherchant à quoi on doit rapporter la quantité discrète (le nombre) et la quantité continue, on trouve que le nombre consiste dans un certain mélange du mouvement et du repos, que l'étendue est produite par le mouvement qui, en s'avancent à l'infini, est arrêté et limité par le repos.

(XIV-XV) La Qualité n'est pas un genre premier. Elle est postérieure à l'essence et par conséquent lui est subordonnée comme espèce. Les propriétés constitutives de l'essence en sont de véritables actes, quoiqu'on les nomme improprement qualités. Les propriétés qui sont postérieures à l'essence et qui lui viennent du dehors sont des modifications passives et méritent seules le nom de qualités. D'après cette définition, le Mouvement, la Stabilité, l'Identité et la Différence sont des principes constitutifs et non des qualités de l'Être. Ce n'est qu'en descendant de l'Être premier aux choses sensibles qu'on rencontre la qualité et la quantité ; elles sont alors des genres, mais non des genres premiers.

(XVI) La Relation, le Lieu, le Temps, la Situation, la Possession, la Passion et l'Action ne sont pas des genres premiers : car ces catégories indiquent des choses relatives et contingentes.

(XVII) Le Bien n'est pas un genre premier. Si, par ce mot, on entend le Bien même, ce principe est supérieur à l'Essence, par conséquent aux genres de l'Être. Si l'on entend la Bonté, c'est une qualité. Les choses la possèdent à divers degrés parce qu'elles procèdent toutes de l'Un. Ainsi, le bien de l'Être premier consiste dans l'acte par lequel il aspire naturellement à l'Un, acte qui est sa vie et son mouvement.

(XVIII) La Beauté, la Science, l'Intelligence, la Vertu, se ramènent aux cinq genres premiers que nous ayons déjà reconnus.

(XIX) Il reste à déterminer le rapport de chacun des cinq genres premiers aux espèces qu'ils contiennent. Pour y parvenir, il faut étudier l'intelligence, parce qu'elle comprend tous les êtres.

(XX) Considérée en elle-même et dans son essence, l'Intelligence universelle est en acte toutes les intelligences ensemble, et en puissance chacune d'elles prise séparément. Au contraire, celles-ci sont en acte des intelligences particulières, et en puissance l'intelligence universelle. On voit par là que le genre, en tant que genre, est en puissance toutes les espèces qu'il contient, tandis que les espèces, en tant qu'elles existent dans le genre qui les contient, sont ce genre en puissance.

(XXI) Si l'on examine comment l'Intelligence, tout en restant une, produit les choses particulières, on voit comment des genres premiers proviennent les genres inférieurs.

1° En se contemplant, l'Intelligence voit en elle toutes les choses qu'elle contient : elle a ainsi le Nombre, parce qu'elle est une et plusieurs. 2° Elle est plusieurs sous ce rapport qu'elle possède des puissances nombreuses, inaltérables, infinies : or l'infinité, c'est la Grandeur. 3° À l'aspect de cette grandeur, de la beauté de l'essence, on voit s'épanouir la Qualité. 4° L'union de la Qualité et de la Quantité nous découvre la Figure. 5° La division que la Différence introduit dans la Quantité et la Qualité engendre les différences des figures et les autres qualités. 6° L'Identité introduit l'égalité, et la Différence l'inégalité dans le nombre et dans la grandeur : d'où les nombres pairs et impairs, les

cercles et les figures composées d'éléments inégaux. — Ainsi, par sa vie intellectuelle, l'Intelligence contient en elle-même et embrasse d'un seul regard toutes les essences, que découvre successivement et imparfaitement la raison discursive. Puisque l'Intelligence est l'unité où existent conciliées ensemble dans une synthèse universelle toutes les essences éternelles, toutes les choses vivantes et animées, elle est en elle-même un Animal parfait ; et, pour l'être qu'elle engendre, elle est l'intelligible quand elle se découvre à lui.

(XXII) Cette doctrine est conforme à ce que Platon enseigne sur ce sujet dans le Timée et dans le Philèbe.

LIVRE TROISIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, III.

Genres de l'être sensible. (I) Il y a dans le monde sensible des genres de l'être analogues à ceux qui existent dans le monde intelligible. Pour les déterminer, il faut nettement séparer l'âme du corps.

(II) À l'être véritable et intelligible correspond la nature corporelle, qui s'appelle aussi essence, mais qu'on doit proprement nommer génération, parce qu'elle implique l'idée d'un écoulement perpétuel. En l'examinant, on voit que la division des genres de l'être sensible ne correspond pas à celle des genres de l'être intelligible.

(III) Tout ce qui se trouve dans le monde sensible peut être ramené à cinq genres : substance, quantité, qualité, mouvement et relation.

Substance. — (IV-V) On comprend sous le nom de substance la matière, la forme et le composé. Le caractère général de la substance dans ces trois choses, c'est d'être le sujet ou substratum des accidents, de ne s'affirmer de rien. La substance est par elle-même ce qu'elle est. Elle est le principe d'où sortent et par lequel existent les autres choses, celui auquel se rapportent les modifications passives, et dont sortent les actions. Elle est ce qui n'est pas dans un sujet, à moins que par là on n'entende faire partie d'un sujet, ou concourir avec lui à constituer une unité. Il y a en cela analogie entre les deux principes homonymes, la substance corporelle et la substance intelligible.

(VI) L'existence ne s'affirme pas dans le même sens de la substance et de l'accident. Quand on dit : L'être est, l'être est affirmé être simplement, être de lui-même. Quand on dit : L'être est blanc, l'existence est un accident pour la blancheur comme la blancheur est un accident pour l'être ; l'être n'est pas dans la blancheur, c'est la blancheur au contraire qui est en lui. Ainsi la substance possède l'existence primitivement ; l'accident, postérieurement, par participation. La substance sensible existe ainsi d'elle-même par rapport à ses accidents, mais non par rapport à la substance intelligible : car elle en tient l'existence.

(VII) Il y a dans la matière un degré d'être moindre que dans la forme, parce que la forme est une raison (ou essence), tandis que la matière n'a qu'une ombre de raison.

(VIII) En traitant de la substance sensible, il vaut mieux étudier les substances composées (où la matière et la forme sont réunies). Leur caractère est encore n'être pas dans des sujets et d'être elles-mêmes sujets pour le reste. Mais, bien différente de la substance intelligible, la substance sensible suppose la présence

de certains accidents propres : car elle consiste dans la réunion des qualités et de la matière. En outre, le fondement de la substance sensible (la matière) est stérile, et, n'ayant que l'apparence de l'être, ne peut donner l'existence au reste comme le fait l'être véritable.

(IX-X) La substance sensible, étant corporelle, peut se diviser en espèces d'après la distinction des corps bruts et des corps organisés, des corps chauds et des corps secs, etc., ou bien encore d'après les formes des plantes et des animaux, etc. — Quant à la distinction qu'a faite Aristote des substances premières et des substances secondes, tel feu et le feu universel diffèrent entre eux en ce que l'un est individuel et l'autre universel, mais il n'y a pas entre eux de différence substantielle.

Quantité. — (XI-XII) La Quantité comprend le nombre sensible et l'étendue corporelle. Le lieu, considéré comme contenant les corps, et le temps, comme mesure du mouvement, rentrent dans le genre de la Relation.

Le grand et le petit (τὸ μέγα καὶ τὸ μἰκρον (to mega kai to mikron)) se rapportent au genre de la Quantité, parce que ce sont des choses simples, absolues ; mais plus petit, plus grand, plus beau, se ramènent au genre de la Relation. Quant au beau, il appartient à la Qualité.

Dans la Quantité, grand et petit, beaucoup et peu, sont opposés comme contraires. En effet, la multitude est une extension du nombre ; la rareté en est une contraction. Il y a une raison qui détermine la grandeur et la petitesse, et dont la participation rend un objet grand ou petit. Quant au haut et au bas, ce sont des relatifs.

(XIII-XIV) La quantité discrète et la quantité continue appartiennent au même genre comme quantités. Dans la première, les diverses espèces sont déterminées par la différence du pair et de l'impair. Dans la deuxième, les diverses espèces le sont par la différence de la ligne, de la surface et du solide. La ligne droite et la ligne courbe appartiennent au genre de la Quantité plutôt qu'à celui de la Qualité, parce qu'il est essentiel à la ligne d'être droite ou courbe. La même remarque s'applique à toutes les figures.

(XV) Le genre de la Quantité n'admet que l'égalité et l'inégalité. La similitude et la dissimilitude sont propres à la Qualité.

Les qualités essentielles ou différences spécifiques sont des accidents qui complètent la substance sensible et ne doivent pas être appelés proprement qualités. Comme elles constituent ce qu'on nomme similitude ou dissimilitude dans les figures, elles ne leur ôtent pas leur caractère de quantités égales ou inégales.

Qualité. — (XVI) La Qualité est un caractère qu'on déligne par les termes de tel, quel, de cette sorte, comme la beauté corporelle. Par cet exemple, on voit qu'il y a analogie entre les qualités sensibles et les qualités intelligibles il faut compter parmi les qualités sensibles les arts qui se rapportent aux corps, les vertus pratiques qui consistent dans l'accomplissement simple des devoirs civils, les raisons séminales et les passions de l'âme, mais non l'âme elle-même considérée comme séparée de la matière.

(XVII-XVIII) Les différences des choses sensibles sont distinguées les unes des autres, non par d'autres différences, mais par leurs éléments constitutifs. De même, on discerne les qualités non par d'autres qualités, mais par leurs caractères intrinsèques ou par quelques-uns de leurs modes d'existence ; la sensation en

saisit les signes, et l'intelligence les pénètre par une intuition simple, sans avoir besoin toujours de trouver dans les objets des raisons séminales pour les qualifier.

(XIX) Le genre de la Qualité comprend les habitudes (exprimées par un substantif, rougeur ; par un adjectif, rouge ; par un adverbe, bien), mais non les simples dispositions qui indiquent le passage d'un état à un autre (comme rougissant). Les négations, lorsqu'elles n'impliquent pas une qualité réelle opposée à une autre, doivent être rapportées au genre de la Relation.

(XX) Il faut regarder comme contraires non-seulement les qualités qui sont séparées par beaucoup de qualités intermédiaires, mais encore celles qui, étant comprises dans la même classe, n'ont cependant aucun caractère spécifique commun.

Parmi les qualités, celles qui ont une certaine latitude admettent des degrés ; les autres n'en admettent pas, et ne peuvent être possédées que tout entières.

Mouvement. — (XXI) Il faut regarder comme genre le Mouvement, parce qu'on ne peut le faire rentrer dans aucun des genres précédents. Mouvement est plus général d'ailleurs que changement et qu'altération ; car mouvement veut dire non-seulement qu'une chose prend la place d'une autre, mais encore qu'elle passe de ce qui lui est propre à ce qui ne l'est pas, comme dans la translation d'un lieu à un autre.

(XXII) Le mouvement est le passage de la puissance à l'acte de ce dont elle est la puissance. Si une chose qui était d'abord en puissance arrive à prendre une forme, le mouvement est la production d'une forme. Si une chose passe à l'acte, le mouvement est une simple forme de la puissance. Le mouvement est donc

une forme active, et, quand il produit quelque autre chose, il est cause des autres formes. Le caractère commun de l'altération, de l'accroissement, de la génération et du déplacement dans le lieu, c'est de rendre l'objet autre qu'il n'était.

(XXIII) Le mouvement, image de la vie dans les choses sensibles, les stimule et les presse de changer sans cesse d'état, d'action, de modification, de forme. La puissance motrice est invisible et ne se révèle que par ses effets. Le mouvement n'est exclusivement ni dans le moteur ni dans le mobile, mais il sort du moteur pour passer dans le mobile. Le mouvement doit donc être étudié non-seulement dans les choses où il est produit, mais encore dans celles qui le produisent ou le transmettent.

(XXIV) Les différences qu'admet le mouvement de déplacement tiennent à des circonstances extérieures (comme monter, descendre), ou à la figure qu'il décrit (mouvement rectiligne, circulaire).

(XXV) La composition, qui consiste à rapprocher une chose d'une autre, et la décomposition, qui implique leur séparation, sont des mouvements d'un genre spécial. On y trouve cependant, sous certains rapports, soit le mouvement de déplacement, soit l'altération, soit la raréfaction et la condensation.

(XXVI) La division du mouvement en espèces doit reposer sur la nature des forces, qu'on distinguera en animées et en inanimées, ou sur le mode de sa production, qui implique la nature, l'art ou la volonté.

(XXVII) La stabilité est propre au monde intelligible. Dans les choses sensibles, on ne trouve que le repos, lequel n'est que la

privation et la négation du mouvement, qui seul ici est une chose positive.

On a déjà dit ci-dessus que l'action et la passion sont des mouvements.

Relation. — Quant à la Relation, c'est une habitude, une manière d'être d'une chose à l'égard d'une autre. On peut diviser les relatifs suivant la méthode des anciens.

LIVRE QUATRIÈME.

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

(I) La question traitée dans ce livre est : Comment se fait-il que l'Âme universelle, qui est incorporelle, inétendue, puisse se répandre dans l'espace, soit avant que les corps soient formés, soit en même temps qu'ils sont formés ?

(II-III) L'Être premier est le véritable universel. Principe qui fait subsister et qui meut le monde sensible, il est partout ; mais, comme il est lui-même ce qu'on nomme partout, il n'existe qu'en lui-même. Trompés par une illusion grossière, nous disons partout en parlant du monde sensible, et nous le croyons grand ; mais il est réellement petit. Aussi a-t-il besoin de la présence de l'Être premier, qui n'est jamais ni près ni loin de lui, puisqu'il n'est pas contenu dans un lieu déterminé, qu'il est toujours présent aux choses qui peuvent le recevoir. L'Être premier se répand en effet partout par ses puissances, il les communique à chaque chose dans la mesure où chaque chose peut y participer. Il est ainsi partout présent, tout en demeurant séparé : car il ne serait plus le principe universel partout présent tout entier, s'il devenait

l'essence d'un être particulier et s'il était circonscrit dans un lieu déterminé. Il serait alors divisible. Mais on ne saurait diviser la vie, l'essence, l'intelligence, parce qu'elles ne sont pas une quantité comme le corps.

(IV-V) L'Être premier est un et identique partout, mais son unité n'empêche pas la pluralité des êtres. L'Être premier engendre cette pluralité sans sortir de lui-même ni rien perdre de son universalité. De même, l'Âme universelle est une, malgré la pluralité des âmes, et chaque âme est une, indivisible, présente dans tout le corps, malgré la pluralité des organes. Cette pluralité des âmes ne résulte pas de la divisibilité propre aux corps. Avant qu'il y eût des corps, il y avait déjà l'Âme universelle et les âmes particulières. D'un côté, les âmes particulières existent en acte dans l'Âme universelle, et elles sont distinctes les unes des autres, non par la place qu'elles occupent, mais par leur différence essentielle. D'un autre côté, elles sont toutes contenues dans l'Âme universelle, parce qu'elle est infinie. Or l'Âme universelle est plus grande que le monde sensible sous le rapport de la puissance, mais non sous celui de la quantité : car elle n'est pas une grandeur.

(VI) L'Âme universelle vivifie, concurremment avec les âmes particulières, les corps qui sont dans le monde sensible. Dans chacun d'eux l'Âme universelle et l'âme particulière diffèrent par leurs actes intellectuels.

(VII-VIII) L'Âme universelle, tout en contenant et en vivifiant la pluralité des âmes, reste une, identique, indivisible, comme l'est la force motrice de la main, si on la considère indépendamment de l'organe sur lequel elle exerce son action, ou bien encore comme l'est la lumière considérée indépendamment des corps

qu'elle éclaire. Mais la lumière, étant relative aux corps, a une origine locale qu'il est facile d'indiquer. Il n'en est pas de même de l'Âme universelle : étant immatérielle, elle n'occupe pas de place déterminée ; antérieure au corps, elle n'appartient ni à l'un d'eux, ni à eux tous, soit comme mode, soit comme forme ; par conséquent, elle est indivisible puisqu'elle n'a pas d'étendue. Pour comprendre la présence de l'unité dans la pluralité, il faut bien concevoir que l'unité subsiste tout entière et en elle-même et dans chacune des choses où on l'aperçoit.

(IX-X) Il a été dit ci-dessus que l'Être universel est partout présent par ses puissances. Or la puissance étant inséparable de l'essence, les âmes qui forment les parties de l'Âme universelle sont à la fois des puissances et des essences conformes entre elles, mais inférieures au principe dont elles procèdent. Comme elles ne sauraient subsister si elles se trouvaient séparées de lui, il en résulte qu'à ce point de vue encore, l'Âme universelle est partout présente tout entière, sans subir aucune division. Elle est avec les âmes individuelles dans le même rapport que le modèle avec les images qu'il produit, et le modèle étant ici éternel, les images sont elles-mêmes immortelles.

(XI) Quoique l'Être intelligible soit partout présent tout entier, il se communique à des degrés divers, et sa présence n'est pas locale, mais intelligible, comme celle de la science dans l'âme. Comme d'ailleurs les essences sont suffisamment distinguées les unes des autres par leurs différences, rien n'empêche qu'elles ne subsistent ensemble, et l'Être intelligible qui les contient toutes est tout à la fois simple et varié, un et multiple.

(XII-XIII) De même qu'une voix se fait entendre tout entière partout, l'Âme universelle pénètre et vivifie tout, sans avoir d'ex-

tension locale. Elle est identique et en elle-même et dans les choses ; elle leur communique sa puissance une et indivisible dès qu'elles en approchent pour y participer, pour entrer dans le monde de la vie. Ce monde n'a point d'étendue. S'il était étendu, les corps n'auraient pas besoin d'y participer.

(XIV-XV) L'existence de l'Âme universelle ne détruit pas l'individualité des âmes particulières. L'Âme universelle embrasse dans son unité toutes les âmes, toutes les intelligences particulières, mais celles-ci sont distinguées les unes des autres par leurs différences essentielles, sans aucune séparation locale. Voilà pourquoi, avant de tomber dans la génération, nous étions des âmes pures, des intelligences unies au monde intelligible. Aujourd'hui même nous n'en sommes pas séparés ; mais le corps qui nous a été donné, étant disposé pour être animé, a reçu la chose à laquelle il était apte. Quoique l'Âme universelle soit présente tout entière à notre corps, il ne l'a pas reçue tout entière ; il y a participé selon sa capacité naturelle. Il n'a pas en lui une partie de l'Âme universelle, mais une puissance qui en dérive, qui constitue la nature animale et qui engendre les passions produites par l'union de l'âme et du corps.

(XVI) Il reste à montrer que cette doctrine est d'accord avec celle des anciens. Dire que l'âme descend dans le corps signifie que celui-ci participe à l'âme et à la vie, quel que soit d'ailleurs le mode de cette participation. Dire que l'âme sort du corps signifie qu'elle cesse de le faire participer à sa nature. Si l'on affirme que l'union de l'âme et du corps est mauvaise, c'est que d'universelle qu'elle était, l'âme devient particulière et n'applique plus son activité au monde intelligible, quoiqu'elle continue d'y appartenir ; comme celui qui, possédant la science entière, arrêterait son es-

prit sur une des notions particulières qu'elle contient, au lieu d'en considérer l'ensemble. Enfin, quand on dit que l'âme est aux enfers, cela signifie que l'âme est séparée de l'Âme universelle et unie au corps. Mais, après la destruction du corps, l'âme, revenue à sa pureté première, vit tout entière dans le monde intelligible ; son image seule descend aux enfers.

LIVRE CINQUIÈME.

(I) Tous les hommes admettent que l'Être un et identique est partout présent tout entier : car tous disent instinctivement que Dieu est présent en chacun d'eux un et identique. Si l'on considère d'ailleurs les êtres en général, on voit qu'ils aspirent tous à l'unité. Or cette unité, c'est l'Être universel ; il est près de nous, et nous sommes en lui. Tous les êtres ne font donc qu'un, en ce sens qu'ils sont tous contenus dans l'Être un et identique, qu'ils l'ont pour principe unique de leur existence.

(II-III) Pour concevoir l'Être universel, il faut tirer de l'intelligence les principes de la démonstration qu'on veut donner : car toute démonstration rationnelle doit partir de la définition de l'essence. En appliquant ici cette méthode, on voit que l'Être intelligible, étant essentiellement être, ne saurait être dans aucune autre chose que lui-même, ni laisser rien écouler de sa substance. Il produit donc les êtres inférieure sans sortir de lui-même, et ceux-ci participent à lui dans la mesure où ils en sont capables. C'est en ce sens qu'il est partout à la fois tout entier. Telle est la nature de l'Être intelligible déduite de la seule étude de son essence.

(IV-V) La raison nous conduit à admettre que Dieu est partout ; donc il n'est pas divisé : car il s'anéantirait dans cette

division. Il en résulte que sa nature est infinie puisqu'elle n'a pas de bornes et que rien ne lui manque. Tous les êtres dépendent de l'Un et se rapportent à lui comme des rayons au centre dont ils partent. De même, les essences et les puissances intelligibles, qui n'admettent pas de séparation comme des rayons, sont autant de centres qui sont unis au centre commun, c'est-à-dire à l'un, tout en restant distincts par leur essence.

(VI) Les intelligibles forment une multitude aussi bien qu'une unité parce que leur nature est infinie. Il y a unité dans la multitude, et multitude dans l'unité. Ainsi l'existence de l'homme sensible a rendu multiple l'essence de l'homme idéal. Cette présence de l'unité dans la multitude n'est pas analogue à l'extension de la blancheur, mais à la présence de l'âme dans toutes les parties du corps.

(VII) Nous pouvons ramener à l'Être universel notre être propre, puisque nous tenons de lui l'existence. Ainsi, nous pensons les intelligibles sans nous les représenter par des images parce que nous sommes les intelligibles mêmes. Tous ensemble nous sommes cet Être universel. Dès que nous reportons nos regards sur lui, nous n'apercevons plus de limites à notre existence.

(VIII) Pour comprendre comment les choses sensibles participent du monde intelligible, il ne faut pas concevoir d'un côté la matière, de l'autre les idées, dont la lumière rayonne sur elle. Nous employons cette métaphore seulement pour faire entendre que les choses sensibles sont des images des choses intelligibles. La matière embrasse de tous côtés l'idée, sans la toucher, et, en s'approchant d'elle, reçoit d'elle dans tout son ensemble ce qu'elle est capable d'en recevoir, sans que l'idée cesse d'exister en

elle-même ou ait une extension locale. Ainsi l'idée est une, identique, indivisible, existe tout entière partout.

(IX) Qu'on se représente toutes les choses qui existent ramenées à une seule sphère : elle sera produite par un principe unique qui la tiendra suspendue à lui sans se répandre en elle. Ainsi, tout dépend d'une seule vie, et toutes les âmes ne sont qu'une seule Âme infinie, présente dans tout le monde pour la vivifier, quelle qu'en soit l'étendue. Par cela même qu'elle est une unité absolument simple, elle n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution. Et comme cette unité constitue son essence, l'Âme doit contenir aussi dans sa puissance la nature qui lui est opposée, être ainsi à la fois infinie et multiple. Aussi est-elle le principe sur lequel sont édifiées toutes les choses qui se trouvent dans l'espace.

(X) Les trois principes du monde intelligible, l'Âme universelle, l'Intelligence et le Bien, ont pour notre âme un puissant attrait. Par sa beauté, l'Intelligence excite notre amour ; son unité et son universalité lui permettent de se communiquer à tous à la fois sans se donner à aucun exclusivement. De même, le Bien se laisse voir et embrasser par nos âmes quand nous nous identifions à lui par ce qu'il y a d'intelligible dans notre être.

(XI-XII) Pour concevoir comment peut s'établir une relation entre ce vaste corps du monde et l'Être intelligible qui n'a pas d'étendue, il faut considérer la nature de l'Être intelligible. Puisqu'il n'est pas une quantité, il est hors du temps et de l'espace ; il possède à la fois l'ubiquité et l'éternité. L'éternité, qui est la puissance infinie de l'être identique et immuable, engendre le temps qui est incapable de l'égaler par son cours, parce qu'il implique succession. De même, l'ubiquité engendre et surpasse en gran-

deur l'espace parce qu'il est divisible. Le rapport du monde intelligible au monde sensible est un rapport de présence. La Vie simple et universelle est partout présente, infinie, éternelle. Pour la saisir, il faut par la pensée embrasser la totalité des choses, se séparer des éléments qui limitent l'Être en le particularisant, en un mot, devenir universel ; il faut fixer ses regards sur le principe toujours présent, mais souvent invisible, parce qu'on est distrait de sa contemplation. Si sa présence n'est pas toujours remarquée, elle n'en est pas moins efficace. Tout se tourne vers la source de l'existence ; les cités, la terre, le ciel, la mer, tout est vivifié et animé par sa puissance.

LIVRE SIXIÈME.

DES NOMBRES.

(I) Lorsqu'on étudie la nature des nombres, une des premières questions qui se présentent à l'esprit est celle de savoir si la multitude consiste dans l'éloignement de l'unité, et si l'infinité est cet éloignement porté à ses dernières limites.

En examinant l'origine de la multitude et celle de la grandeur, on voit que l'être devient multitude quand il s'épanche et qu'il s'étend en se divisant ; mais s'il y a encore quelque chose qui retienne ses parties unies entre elles, il devient grandeur. En devenant ainsi une multitude ou une grandeur, il perd de sa perfection et il a besoin de recevoir la forme de la beauté.

(II-III) Quant à l'infini, considéré comme l'absence de toute détermination, il ne saurait se trouver ni dans les nombres sensibles, ni dans les nombres intelligibles. On le conçoit en faisant

abstraction de toute forme. Alors il apparaît comme impliquant les contraires, comme étant à la fois grand et petit, etc.

(IV-V) On peut se demander si les nombres sont inhérents aux autres formes intelligibles (aux idées), ou s'ils sont de toute éternité les conséquences de l'existence de ces formes. — La première hypothèse est fausse : Les nombres ont une existence substantielle, et la variété des objets sensibles rappelle seulement à l'âme la notion des nombres. — Quant à la seconde hypothèse, qui fait de chaque nombre un aspect d'une essence, elle n'est pas moins fausse que la première. Pour que le nombre existe dans un être à titre d'accident, il faut d'abord qu'il existe par lui-même.

(VI) Pour concevoir le mode d'existence qui est propre aux nombres intelligibles, il est nécessaire de bien se pénétrer de cette vérité que l'intelligible n'existe pas parce qu'il est pensé par l'intelligence, mais qu'il est pensé par l'intelligence seulement parce qu'il existe en elle, qu'il constitue en elle une certaine disposition, un acte d'une nature déterminée.

(VII-VIII) Il résulte de là que les intelligibles existent tous dans une Essence unique qui les embrasse. L'Intelligence divine les voit en elle-même, non parce qu'elle les considère, mais parce qu'elle les possède distincts en elle de toute éternité. Leur ensemble constitue l'Animal-même, qui est tout à la fois Être, Intelligence et Animal. C'est une puissance qui possède le plus haut degré de l'existence, de la pensée et de la vie. Or l'Être étant antérieur à l'Intelligence et à l'Animal, le Nombre en soi doit leur être également antérieur.

(IX) Sans doute si nous considérons l'ordre dans lequel se produisent nos conceptions, nous n'avons l'idée de deux, par

exemple, qu'après avoir vu deux objets sensibles. Mais si nous examinons l'ordre de génération des choses, nous trouvons que l'Intelligence a dû penser les nombres avant d'engendrer les êtres. Le Nombre en soi est l'essence de l'Être ou son acte : il l'a divisé, et il lui a fait ainsi engendrer la multitude. On peut donc définir l'Être le nombre enveloppé ; les êtres, le nombre développé ; l'Intelligence, le nombre qui se meut en soi-même ; l'Animal, le nombre qui contient. Voilà pourquoi les Pythagoriciens disaient que les idées sont des unités et des nombres. Le Nombre essentiel, dont le nombre composé d'unités n'est que l'image, est contemplé dans les formes intelligibles et concourt à les engendrer ; d'un autre côté, il existe primitivement dans l'Être, et avec l'Être, et avant les êtres. L'Être a pour principe l'Un qui n'a point d'autre fondement que lui-même.

(X) Ainsi, l'Être est devenu Nombre quand il est devenu multitude, parce qu'il avait déjà en lui une sorte de préformation et de représentation des êtres qu'il était prêt à produire, qu'il offrait en lui aux unités une sorte de lieu pour les choses dont elles devaient être le fondement. C'est parce que le Nombre existe primitivement que les êtres produits sont tant ; c'est parce que chacun d'eux participe à l'Un qu'il est un. C'est enfin parce que le Nombre existe d'une existence substantielle que la raison le conçoit et s'en sert pour nombrer les objets.

Comme le Nombre est antérieur aux êtres, l'Un absolu l'est à l'Être absolu. Car si tout être a pour principe l'Être absolu, l'Être absolu lui-même est un, et il n'est un que parce qu'il participe de l'Un absolu.

(XI) Si l'on admet que l'existence et l'affirmation du caractère de l'unité dans un grand nombre d'objets supposent l'existence

de l'Un absolu, il faut admettre également que l'affirmation et l'existence du caractère de la décade dans les objets supposent aussi l'existence de la Décade absolue, etc. De la sorte chaque être correspond à un nombre ; sinon, ou les choses n'existeraient pas, ou elles seraient dénuées de proportion et de raison.

(XII-XIII) Il y a contradiction à admettre l'existence de l'être parce qu'il produit une notion dans notre âme, et à nier l'existence de l'unité, en disant qu'elle n'est qu'un attribut des objets et une conception de l'âme : car elle produit également une notion dans notre âme. Or l'idée d'unité n'est pas produite en nous par le néant, mais par la rue de la réalité ; elle est d'ailleurs antérieure à celles d'autre, de différent, de multitude. En outre, nous affirmons qu'une maison est plus une qu'une armée ; puisqu'il y a plusieurs manières d'être un, il faut admettre aussi la réalité de l'unité, comme, si l'on accorde qu'il y a divers degrés dans l'être, on croit à sa réalité. Il est en effet impossible de rien penser, de rien énoncer sans admettre l'existence de l'unité et sans reconnaître qu'elle est nécessaire à celle de l'être : car point d'être qui ne soit un.

(XIV) L'unité n'est pas un relatif : car lorsqu'un corps cesse d'être un, il subit un changement réel, il est divisé sans perdre de sa masse. Sans doute, dans les choses sensibles, l'unité n'est qu'un accident ; mais, dans les choses intelligibles, elle existe en elle-même. — Quand on dit : voici deux objets ; ils sont deux non par leur séparation, non par leur rapprochement, mais seulement par la présence de la dyade, comme ils sont blancs par la présence de la blancheur. — Du reste, le nombre existe à des degrés divers selon qu'on le considère boit dans les quantités continues, soit dans les quantités discrètes, soit dans les intelligibles : c'est

dans ceux-ci que l'on trouve les nombres véritables, qui existent en eux-mêmes.

(XV) L'Être universel est Être, Intelligence, Animal ; il contient tous les êtres, toutes les intelligences, tous les animaux ; il renferme en acte toutes les essences qui dans l'âme ne sont qu'en puissance et qui dans les choses sensibles jouent le rôle d'attributs. Comme il possède primitivement l'unité avant de se développer en multitude, il sait en combien d'essences il doit se diviser ; il engendre ainsi le Nombre qui subsiste en lui, et comme ce Nombre détermine la quantité des essences qui procèdent de l'Être, Il en est la source et le principe. Voilà pourquoi, même ici-bas, des nombres déterminés président à la génération de chaque chose. — Quant aux nombres qui subsistent dans les autres choses, en tant qu'ils procèdent des nombres intelligibles, ils peuvent être nombrés ; en tant qu'ils sont au-dessous d'eux, ils mesurent les autres choses, ils servent à nombrer et les nombres et les choses qui peuvent être nombrées.

(XVI) Le nombre employé par l'homme qui considère les objets sensibles et qui nombre appartient au genre de la quantité. Mais si l'on considère deux substances qui sont deux, et dont chacune est une, comme ici l'unité se trouve en deux choses avec ce caractère qu'elle complète l'essence de chacune d'elles, le nombre deux est un nombre essentiel. C'est ainsi que notre âme est un nombre et une harmonie, parce que l'essence de notre âme participe du nombre et de l'harmonie, comme le dit Platon.

(XVII) Le caractère de l'infinité ne convient pas au nombre. Dire que le nombre est infini, c'est exprimer seulement la possibilité de concevoir un nombre plus grand qu'un nombre donné. De même, une ligne infinie n'est à proprement parler qu'une

ligne indéfinie ; elle a pour principe l'unité, puisqu'elle est décrite par un point et qu'elle n'a qu'une seule dimension. Si l'on dit que la ligne intelligible est infinie, c'est en ce sens que la conception d'une limite n'est pas impliquée dans son essence : car, de même que les nombres, les figures sont pensées par l'Intelligence divine avant d'être réalisées dans les choses sensibles.

(XVIII) Ainsi, le nombre qui existe substantiellement dans l'Intelligence divine comprend tous les nombres qui existent ; par conséquent, il est infini réellement par sa puissance, en ce sens qu'il n'est pas mesuré ; mais en même temps il est parfaitement déterminé puisqu'il sert de mesure à tout le reste. Il participe donc à toutes les perfections de l'Être universel, de l'Intelligence divine et de l'Animal premier.

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MULTITUDE DES IDÉES. — DU BIEN..

Des Idées. — (I) Quand l'homme crée, il a besoin de l'expérience et du raisonnement. Il ne saurait en être de même de l'Intelligence divine ; elle a dû former le monde en embrassant dans un seul acte d'intuition l'ensemble et les détails. Tout en disposant les choses de manière à satisfaire la sagesse acquise par le raisonnement et la prévision fondée sur l'expérience, elle n'a pas ces deux qualités, qui impliquent une certaine imperfection. Étant parfait, Dieu n'a qu'un seul dessein présent à sa pensée. Étant universel, il contient tout ; par conséquent, le passé, le présent, le futur lui sont également présents et n'offrent en lui qu'une simple distinction d'ordre, non de temps.

(II) Dans les choses sensibles, la raison d'être est séparée de l'essence ; mais, dans les choses intelligibles, elles sont identiques : car chaque forme porte en elle-même la cause de son existence. L'Intelligence divine qui possède toutes les formes dans leur plénitude possède donc aussi leur raison d'être ; or dès que ces formes portent en elles-mêmes la cause de leur existence, elles existent nécessairement, et elles engendrent les choses sensibles dont elles sont les principes.

(III) Il en résulte que la création n'implique ni délibération ni raisonnement. Chaque idée, réunissant la raison d'être à l'essence, est une cause et par conséquent produit nécessairement ce qu'il est dans sa nature de produire, et donne à la matière une forme aussi complète que possible parce qu'elle est en elle-même un tout complet. Ainsi les choses sensibles sont engendrées, mais n'ont pas de commencement et n'ont pas besoin d'être embellies. Si l'existence des sens, par exemple, est impliquée dans l'idée de l'homme, elle est réalisée éternellement par la nécessité et la perfection de l'Intelligence.

(IV) Pour bien comprendre cet exemple, il faut définir l'homme. Dire que c'est une âme raisonnable unie à un corps, ce n'est pas assigner sa raison d'être, laquelle doit être une essence, une chose éternelle et immatérielle.

(V-VII) L'homme réunit en lui trois degrés de l'existence : il est forme intelligible ou idée, âme, raison séminale. Il possède aussi trois facultés qui correspondent à ces trois formes de l'existence, savoir l'intelligence, la raison discursive, la sensibilité. Selon qu'il exerce la première, la seconde ou la troisième, il vit de la vie divine, humaine ou animale ; il est l'homme intellectuel, l'homme raisonnable ou l'homme sensitif. Ces trois formes de

l'existence procèdent l'une de l'autre et sont impliquées l'une dans l'autre. Le troisième homme peut donc se définir : l'âme disposée de telle façon, présente à la matière disposée de telle façon. Cette âme façonne dans le corps une forme à sa ressemblance. Le second homme est défini par Platon : l'âme qui se sert du corps. Enfin le premier homme est l'essence d'une âme disposée de telle façon, et, à ce titre, il contient à l'état intellectuel la raison et la sensibilité qui ne se développent que dans le second homme et le troisième. Voilà pourquoi on peut dire que les pensées là-haut sont des sensations claires, et qu'ici-bas les sensations sont des pensées obscures. Par là encore on comprend que si une âme vient s'unir à un corps dont l'Âme universelle a déjà ébauché les contours dans le sein de la mère, ce n'est point par hasard, mais en vertu de sa disposition, qui la porte à façonner un tel corps.

(VIII) Pour comprendre comment il se fait que l'Intelligence divine renferme non-seulement les idées des êtres doués de raison, mais encore celles des êtres qui en sont privés, il faut réfléchir que c'est la conséquence de sa nature. L'Être intelligible étant inférieur à l'Un doit être à la fois un et multiple, par conséquent, être Intelligence universelle, Animal universel. Il doit donc aussi renfermer les idées de tous les animaux soit raisonnables, soit privés de raison.

(IX-X) Dans le monde intelligible, en effet, les essences des choses sont infiniment plus parfaites que ces choses elles-mêmes ne le sont sur la terre. D'ailleurs, il n'est pas d'être qui soit complètement privé de raison et de vie, quoique nous ne puissions pas toujours apercevoir en lui des traces de ces deux caractères.

La cause pour laquelle tous les êtres ne sont pas également parfaits, c'est que l'individuation exige des différences distinc-

tives propres à chaque espèce, différences qui ne peuvent être que des degrés divers d'intelligence et de vie ; de là résulte la nécessité que ces deux propriétés aillent toujours en décroissant à mesure que l'on descend l'échelle des êtres. Sans ces différences, l'Être intelligible serait un seulement, au lieu d'être un et multiple, comme il le doit. Il faut donc que chaque essence, comme l'Être lui-même, soit à la fois une et multiple.

(XI-XII) Comme le ciel renferme tous les objets sensibles, le monde intelligible possède toutes les essences sans exception ; par conséquent, il contient les essences des forces naturelles qui font végéter les plantes, grossir les pierres, agir les éléments, vivre la Terre elle-même. Puisque l'existence de chacun des objets sensibles découle ainsi nécessairement de la nature divine, demander pourquoi ces objets existent, c'est demander pourquoi l'Intelligence universelle est ainsi faite ; question superflue, puisque celle-ci a sa raison d'être en elle-même.

(XIII) L'Intelligence est un acte qui contient tous les actes ; donc elle vit, par conséquent elle se meut ; et elle se meut avec uniformité et variété. Si elle avait un mouvement qui exclût toute différence, elle ne saurait s'éveiller à la vie ni être un acte ; elle ne serait plus universelle. Mais elle est la vie universelle ; elle doit donc se mouvoir vers toutes les essences pour parcourir tout le champ de la vérité, tout en restant en elle-même. Par là elle possède tous les degrés de la vie universelle, identique par son fond, infiniment variée par ses formes.

(XIV) On peut le comprendre en considérant la nature de la force qui anime une plante. Elle doit contenir à la fois uniformité et variété pour que la plante soit un tout, un ensemble de parties diverses jusque dans les moindres détails, et non une masse uni-

forme. Ainsi, l'intelligence divine est infinie, parce qu'elle est une et multiple. Ses puissances en renferment d'autres moins grandes et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la forme individuelle.

Du Bien.— (XV) La Vie multiple et universelle, première et une, appartient à l'Intelligence, parce qu'elle est l'archétype qui possède la forme du Bien, comme dit Platon, en ce sens qu'elle possède le Bien dans les formes, c'est-à-dire, dans les idées. En contemplant le Bien, l'Intelligence reçoit de lui la puissance d'engendrer les essences qui ont aussi chacune la forme du Bien en même temps qu'elles possèdent leur type propre.

(XVI) L'Intelligence a la forme du Bien parce qu'elle a dû d'abord se tourner vers lui et le voir sans avoir conscience d'elle-même ; puis, par son mouvement vers le Bien, elle est devenue la plénitude de toutes choses, l'Être universel ; enfin, elle a été l'Intelligence quand, par la conscience qu'elle a eue d'elle-même, elle a vu en elle toutes les essences à l'aide de la lumière qu'elle a reçue du Bien avec cette plénitude. Le Bien est ainsi la cause et de l'existence et de l'intelligibilité de toute essence.

(XVII) Pour que le Bien soit la cause de toute essence, de toute intelligibilité, il n'a pas besoin d'avoir la même nature que ces choses ; il suffit qu'il soit au-dessus d'elles. La vue de l'Un a donné à l'Intelligence une détermination, une limite, une forme, quoiqu'il n'ait lui-même ni limite, ni forme. L'Intelligence était d'abord vie infinie, indéterminée ; en se déterminant, elle est devenue une en vertu de sa détermination, et multiple, en vertu de la multitude des essences qu'elle possédait. À son tour, elle a déterminé l'Âme et elle l'a rendue raisonnable en lui communiquant ce dont elle est elle-même le vestige.

(XVIII) Pourquoi les essences que contient l'Intelligence paraissent-elles avoir la forme du Bien ? C'est que, procédant toutes d'un même principe, elles conservent toutes le caractère de leur origine et qu'elles ont ainsi un prix inestimable.

(XIX) En quoi consiste le Bien ? Il ne faut pas le définir : ce qui est désirable, ce qu'on désire, parce que ce serait s'en remettre à une affection de l'âme ; — ni : la vertu propre à chaque être, parce que dans ce cas, tout en disant quelque chose de conforme à la raison, on reste encore dans l'ambiguïté.

(XX) L'intelligence n'est pas non plus le Bien, parce que tout aspire au Bien et que tout n'aspire pas à l'Intelligence. Pour chercher l'Intelligence, il faut le raisonnement ; il n'en est pas besoin pour désirer le Bien.

(XXI-XXIII) L'Intelligence et la Vie première ne sont désirables que parce qu'elles portent la forme du Bien ; la Vie, parce qu'elle est l'acte du Bien ; l'Intelligence, parce qu'elle est son acte déjà déterminé. Elles excitent l'amour quand à l'éclat qu'elles tiennent naturellement du Bien vient s'ajouter un nouveau reflet de sa lumière. C'est la vue de cette lumière qui les fait aimer : car chaque intelligible devient désirable quand le Bien l'illumine en donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce qui désire les amours. Dès que l'âme est illuminée par le Bien, elle se porte vers l'Intelligence, parce qu'elle en admire la beauté. Puis elle s'élève plus haut encore, à la source de la beauté et de l'amour, et elle s'arrête au Bien parce qu'il n'y a plus rien au delà. En effet, le Bien est le principe suprême de toutes choses, parce qu'il est excellent et qu'il n'a besoin de rien. C'est lui qui a donné et qui conserve à tout l'intelligence, la vie et l'existence.

(XXIV-XXV) Être désirable n'est pas la nature du Bien, mais la conséquence de sa nature. Il ne faut pas non plus faire consister le Bien dans le plaisir. Si Platon dit dans le Philèbe que le bien ne consiste pas seulement dans l'intelligence et s'il y comprend encore le plaisir, c'est parce que l'attrait et le plaisir sont les signes sensibles de la présence du bien, sans le constituer cependant. D'ailleurs, dans ce dialogue, Platon ne considère pas le Bien absolu, mais le bien relatif à l'homme.

La graduation des biens correspond à celle de la perfection des êtres. Le bien de la matière est la forme qui lui donne l'ordre et la beauté ; celui du corps est l'âme dont il tient la vie ; celui de l'âme est la vertu qu'elle reçoit de l'intelligence et qui lui confère la sagesse et le bonheur ; celui de l'intelligence est le Premier, le Bien absolu, dont elle est l'acte, dont elle reçoit sa lumière et sa bonté.

(XXVI) Quand on se trompe au sujet du bien, c'est qu'il y a quelque bonté dans l'objet qui cause l'erreur. Les objets inanimés reçoivent leur bien des êtres animés qui s'occupent d'eux. Ceux-ci, guidés par le désir, recherchent leur bien avec leur propre prudence. Par sa présence le bien rend meilleur et satisfait. Or le plaisir ne comble pas nos désirs, il n'est donc pas le bien.

(XXVII) Le bien d'un être, c'est de recevoir de l'être supérieur une forme qui le détermine. Il s'en suit que c'est par une élévation graduelle qu'on trouve le bien propre à la nature d'un être. Le désir naît de la présence du bien ; le plaisir en accompagne l'acquisition ; mais ni l'un ni l'autre ne constitue la nature du bien.

(XXVIII) À partir de la matière, toute chose dans la nature aspire à la forme qui lui est supérieure. Quant à l'Intelligence, étant

la forme suprême, elle se tourne vers le Bien, qui n'a aucune espèce de forme et qui est au plus haut degré étranger à toute matière.

(XXIX) Lors même que l'existence et la vie n'exciteraient en nous ni désir ni plaisir, elles n'en seraient pas moins bonnes par elles-mêmes. Or, si l'on reconnaît qu'elles sont bonnes, c'est qu'on a en soi une conception du Bien, conception d'après laquelle on les juge. La présence de cette idée dans l'intelligence en montre la bonté. Quel doit donc être le prix du principe qui lui est supérieur !

(XXX) On ne peut attribuer à Platon l'opinion qui fait consister le bien dans un mélange d'intelligence et de plaisir (comme il a été dit § 25). (Ce mélange est impossible. Mais comme l'état de l'intelligence qui agit avec calme et pureté est ce qu'il y a de plus désirable, on dit qu'il est mêlé de plaisir, faute de savoir mieux s'exprimer ; c'est une métaphore, comme enivré de nectar, etc.

(XXXI-XXXII) Le Bien absolu illumine par un reflet de son éclat l'Intelligence. L'Intelligence s'élève à lui immédiatement et lui reste attachée. Notre âme s'élève aussi au Bien, mais par le secours de l'Intelligence, dont elle reçoit sa vie. L'amour du beau, mis en notre âme par le Bien absolu, la porte instinctivement vers lui. Le spectacle de la beauté qui se trouve dans les objets sensibles lui fait chercher une beauté supérieure dans le monde intelligible. À sa vue elle se demande quel en est le principe, et elle conçoit que le principe de la beauté qui brille dans les idées doit n'être rien de ce qu'il produit, par conséquent, n'avoir aucune forme. Étant infini par sa puissance, le Bien est souverainement désirable et souverainement aimable ; il est le principe et la fin de l'amour, il est la puissance créatrice et la fleur de la beauté.

(XXXIII) N'ayant point de figure ni de forme, le Bien est la Beauté absolue, essentielle, indépendante de toute limite. La beauté est en raison inverse de la limitation ; elle croît donc en passant du corps à l'âme, de l'âme à l'intelligence, de l'intelligence au Bien, qui, étant la Beauté première, est exempt de toute limitation, par conséquent de toute forme, même intelligible.

(XXXIV-XXXV) Pour s'approcher du Bien et s'unir à lui, l'âme doit dépouiller toute forme, renoncer à tout le reste : alors, elle voit Dieu briller subitement en elle, sans aucun intermédiaire ; elle se confond avec lui dans cette union intime que souhaite l'amour et qui est la félicité suprême. Alors elle oublie le corps et elle ne pense plus à sa propre essence ; elle dédaigne même le monde intelligible, parce qu'il n'est que l'image du Bien. Enfin, elle contemple Dieu avec tant d'attention que la vision se confond en elle avec l'objet visible. — L'intelligence a deux puissances : par l'une, elle voit ce qui est en elle ; par l'autre, elle aperçoit ce qui est au-dessus d'elle. L'une est propre à l'intelligence qui possède encore la raison ; l'autre est le privilége de l'intelligence transportée d'amour. Pour obtenir cette vision, l'âme devient d'abord intelligence, puis elle s'élève à Dieu en dépouillant toute forme.

(XXXVI) Les degrés qui conduisent à Dieu sont les purifications, les vertus qui ornent l'âme, l'élévation à l'intelligible, l'édification dans l'intelligible, enfin l'union avec la lumière divine.

(XXXVII) C'est un tort d'attribuer au Premier principe soit la connaissance des choses inférieures, soit la pensée de soi-même. Dire que la pensée rend le Bien digne de notre admiration, comme le fait Aristote, c'est supposer qu'il tient d'elle sa perfection, par conséquent, qu'il lui est inférieur. D'ailleurs, le Bien est

simple, tandis que l'essence et la pensée sont multiples. Il faut donc reconnaître avec Platon que le Bien est au-dessus de l'Intelligence.

(XXXVIII) On ne doit pas même dire du Premier principe ; Il est ; ni : Il est bon, parce qu'on aurait l'air de lui attribuer l'existence, la bonté, comme des qualités adventices. Il suffit de le désigner en disant le Bien. Par la même raison, il ne dira pas de lui-même : Je suis ; ni : Je suis le Bien.

(XXXIX) Le Bien a seulement une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même. Quant à la pensée proprement dite, elle ne saurait lui convenir parce qu'elle implique identité et différence, mouvement et repos, etc. Pour l'existence de la Providence, il suffit que Dieu soit celui dont procèdent tous les êtres. C'est l'opinion de Platon.

(XL) La Pensée n'existe pas substantiellement dans l'objet qui la produit, dans le Bien, mais dans le sujet en qui elle réside, dans l'Intelligence, qui est identique avec l'Essence. Quelle que soit l'hypothèse qu'on fasse, on est obligé d'admettre que la pensée est inférieure au Bien.

(XLI) La pensée est un secours donné aux natures inférieures pour s'élever jusqu'au Bien. Quant au Bien, il ne faut rien lui attribuer : car, dès qu'on lui donne un attribut, on le particularise, on lui fait perdre sa simplicité et son universalité. Si la première hypostase est le Bien, ce n'est pas pour elle-même qu'elle est le Bien, c'est pour les natures inférieures.

(XLII) Par cela seul que le Bien est le principe dont toutes choses procèdent, le but auquel toutes aspirent, il doit, pour leur

être supérieur, ne posséder aucun de leurs caractères. C'est la doctrine enseignée par Platon.

LIVRE HUITIÈME.

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

(I) Pour déterminer ce que sont en Dieu la liberté et la toute-puissance, il faut commencer par examiner en quoi consistent notre liberté et notre volonté.

On appelle volontaire ce que nous faisons sans contrainte, avec conscience de le faire ; dépendant de nous, 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.

(II-III) On ne peut attribuer le libre-arbitre ou ce qui dépend de nous ni au désir, ni à la sensation, ni à l'imagination : car il faut s'affranchir de ces influences pour être libre. On doit rapporter le libre-arbitre à la volonté, et la volonté elle-même à la droite raison, accompagnée de connaissance. La liberté n'appartient donc qu'à celui qui, indépendant des passions du corps, n'est déterminé dans ses actes que par l'intelligence.

(IV) Un être est libre quand il se porte au bien volontairement, en sachant que c'est le bien. Il est au contraire dans la servitude s'il n'est pas maître d'aller à son bien, s'il en est détourné par une puissance supérieure à laquelle il obéit. — L'intelligence possède donc la liberté et l'indépendance si elle agit conformément au bien.

(V) Si la liberté et l'indépendance se trouvent dans l'intelligence pure et en tant qu'elle pense, elles se trouvent aussi dans l'âme qui applique son activité contemplative à l'intelligence et son activité pratique à la vertu. L'exécution n'est pas toujours en notre pouvoir ; mais la volonté et la raison qui la précèdent échappent à toute contrainte. La liberté ne doit donc pas être cherchée dans l'activité pratique, mais dans l'intelligence qui est affranchie de l'action.

(VI) Puisque nous sommes libres quand une chose a ou n'a pas lieu selon notre volonté, que l'intelligence est maîtresse d'elle-même, que la vertu est libre et rend l'âme libre, c'est à elle qu'il faut rapporter notre indépendance et notre liberté. L'intelligence reste calme en elle-même. Quant à la vertu, si elle réprime les passions ou dirige des actions qui sont nécessaires, elle conserve son indépendance en ramenant tout à elle-même. La liberté se rapporte donc à l'activité intérieure, à la pensée, à la contemplation de la vertu. Elle appartient à l'intelligence parce qu'elle accomplit sa fonction propre tout en restant en elle-même, et que, se reposant dans le bien, elle vit selon sa volonté : car la volonté est une espèce de pensée, et son but est le bien.

(VII) L'âme est donc libre par la vertu de l'intelligence, quand elle se porte au bien sans obstacle. Quant à l'intelligence, elle est libre par elle-même.

De la liberté de l'Un. — Le Bien absolu doit posséder aussi l'indépendance, mais d'une manière souverainement parfaite.

Supposer que le Bien est par hasard ce qu'il est, c'est détruire les notions de liberté et de volonté, en leur ôtant toute espèce de sens. Mais si l'on admet une distinction réelle entre servitude et

liberté, il faut convenir que la liberté est le privilége des êtres éternels qui atteignent le bien sans obstacle. Quant au Bien, il doit posséder la liberté à un degré encore plus élevé, puisqu'il ne saurait chercher quelque chose de meilleur que lui, qu'il demeure en lui-même.

(VIII) En remontant des êtres inférieurs jusqu'au Bien, on voit qu'il est la Liberté même, l'Indépendance même : car on ne peut dire de lui qu'il est selon sa nature, ni qu'il est ainsi par accident ; il n'est contingent ni pour lui-même ni pour les autres êtres.

(IX) Étant supérieur à toutes les choses dont il est le principe, le Bien est supérieur à toute contingence : car il est déterminé en ce sens qu'il est d'une manière unique. Nous ne devons dire de lui que ce qu'il nous apparaît quand il se révèle à nous, savoir qu'il est le vrai Roi, le vrai Principe, le vrai Bien. Il n'est contingent en rien : il est la Puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même, qui est ce qu'elle veut, ou plutôt qui a projeté sur les êtres ce qu'elle veut, mais qui est plus grande que toute volonté.

(X) Si le Premier était contingent, tout serait accidentel dans l'univers et dépendrait du hasard. Or, il n'y a pas de hasard dans l'univers, parce que le Premier donne à toutes choses une détermination, une limite, une forme. D'un autre côté, le Premier 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. Il n'est pas soumis à la Nécessité, mais il est pour les autres êtres la Nécessité et la Loi.

(XI) Quand on sait que le Premier est le principe de toutes choses, il faut s'arrêter là, sans essayer de déterminer ni son existence, ni son essence, ni sa qualité, ni sa raison d'être. Ces ques-

tions n'ont pas de sens quand on les pose au sujet de Celui qui est absolu et antérieur à tous les êtres.

(XII) L'âme renferme deux éléments, l'un général, l'autre particulier ; par l'un, elle participe de l'Essence absolue ; par l'autre, elle en diffère. Cette différence lui étant donnée par l'Essence absolue, elle n'est pas souverainement maîtresse de sa nature. C'est le privilége de l'Essence absolue seule d'être maîtresse d'elle-même. Mais comme le Premier est le principe de l'Essence, on ne doit pas dire qu'il est maître de lui dans le sens où on le dit de l'Essence.

(XIII) Si, dérogeant à la sévérité de langage qu'exige ici la raison, nous admettons dans le Premier des actes, alors ses actes, sa volonté et son essence sont identiques : il veut être ce qu'il est, et il est ce qu'il veut. Dans l'existence du Bien est nécessairement contenu l'acte de se choisir et de se vouloir soi-même.

(XIV) Les êtres sensibles sont contingents ; les êtres intelligibles, nécessaires : car ils ont en eux-mêmes leur raison d'être, laquelle est identique à leur essence. Le Premier est la source unique d'où ont découlé ensemble l'essence et la raison d'être, lesquelles n'ont rien de contingent. Il est donc, à plus forte raison, au-dessus de toute contingence, de tout hasard ; il est cause de lui-même, il est par lui-même, il est Lui d'une manière suprême et transcendante.

(XV) Il est à la fois ce qui est aimable et l'amour ; il est l'amour de lui-même, parce qu'il est beau par lui-même. Ici encore apparaît l'identité du désir et l'essence ; par conséquent, c'est encore lui qui est l'auteur de toi-même et le maître de lui-même, parce qu'il l'isole et se pose comme pur de toutes choses. Nous en au-

rons une idée si nous nous élevons au-dessus de tout ce qui est contingent.

(XVI) Le Premier est encore exempt de contingence parce qu'il est partout et nulle part ; il est l'ubiquité même, et il en fait part aux choses inférieures. Il se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, étant lui-même ce qu'il aime, se donnant l'existence à lui-même, parce qu'il est un acte immanent, et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte d'intelligence. Il est l'auteur de lui-même, parce que son inclination vers lui-même et son immanence en lui-même le font être ce qu'il est. S'il consiste dans une action vigilante, identique à ce qui est vigilant, si de plus cette action vigilante est une supra-intellection éternelle, Dieu est ce qu'il se fait par son action vigilante.

(XVII) Le monde est ce qu'il serait s'il y avait eu dans son auteur une prévision basée sur le raisonnement. En effet, si le monde est ce qu'il est, c'est qu'il y a des raisons qui subsistent intellectuellement de toute éternité dans une parfaite coordination et au-dessus de toute prévision et de tout choix. Si l'on appelle Providence ce plan de l'univers, on ne saurait l'attribuer au hasard, mais seulement à l'Intelligence qui elle-même est telle que le veut Dieu, c'est-à-dire la Raison une qui embrasse tout.

(XVIII) Dieu est le dehors, parce qu'il comprend toutes choses et qu'il en est la mesure ; il est aussi le dedans, parce qu'il est la profondeur la plus intime de toutes choses. Il est le centre d'où rayonnent l'Être et l'Intelligence, image de sa clarté. Comme l'Intelligence ne renferme rien qui ne soit raison et cause, l'Un est la cause de la cause, la cause par excellence, contenant à la fois

toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui. Il est donc, comme le nomme Platon, le convenable et l'opportun.

(XIX-XX) En s'élevant à Dieu à l'aide de ces considérations, on conçoit qu'il est au-dessus de l'essence. Il tient son existence de lui-même, parce que son acte est son existence même, qu'il se produit lui-même par une génération éternelle.

(XXI) Il ne pouvait se faire autre qu'il ne s'est fait, parce que le caractère de la Puissance suprême ne consiste pas à pouvoir les contraires, mais à se tenir toujours à ce qui est parfait. L'acte par lequel Dieu s'est créé et sa volonté ne font qu'un. Dieu est donc comme il l'a voulu et tel qu'il l'a voulu, par conséquent, il est souverainement libre.

LIVRE NEUVIÈME.

DU BIEN ET DE L'UN.

(I-II) C'est par leur unité que les êtres sont ce que comporte leur essence. Ils participent plus ou moins de l'unité selon qu'ils participent plus ou moins de l'être. Ainsi l'âme possède un plus haut degré d'unité que le corps ; cependant elle n'est pas l'Un absolu, parce que l'unité de son être renferme une pluralité d'éléments. L'Être universel et l'Intelligence ne sont pas non plus l'Un absolu pour la même raison.

(III-IV) L'âme est embarrassée de déterminer la nature de l'Un parce qu'il n'a point de forme. Pour s'élever à l'Un, il faut concevoir qu'il est le Premier, le Bien, le Principe par excellence, supérieur à l'Être et à l'Intelligence, véritablement ineffable ; il faut renoncer à la science, à la pensée même, et se réduire à l'uni-

té. Alors seulement on peut voir l'Un autant qu'il est visible et le saisir par une espèce de contact.

(V-VI) Ainsi l'Un est au-dessus de l'Intelligence ; il est le principe parfaitement simple de tous les êtres ; il les engendre tout en demeurant en lui-même, et c'est par eux surtout qu'il est connu. En lui-même, il est indivisible et infini par sa puissance. Il est absolu en ce qu'il n'a besoin de rien, ni pour exister, puisqu'il est la cause des autres êtres, ni pour avoir un fondement, puisque toutes choses sont édifiées sur lui, ni pour être heureux, puisqu'il n'aspire à rien, qu'il est le Bien d'une manière transcendante.

(VII-VIII) Pour s'unir à l'Un, il faut que l'âme soit dégagée de toute forme, qu'elle devienne étrangère à tout le reste. Alors elle pourra jouir du commerce de Dieu, parce qu'il est présent à tous les êtres dès qu'ils se tournent vers lui et qu'ils s'approchent de leur centre. L'union de l'âme avec l'Un s'opère en vertu de la parenté qui les unit : car, lorsque nous contemplons l'Un, nous atteignons le but de nos vœux et nous jouissons du repos, parce que nous formons autour de lui un chœur divin.

(IX) Nous ne sommes pas séparés de l'Un, puisque c'est en lui que nous respirons et que nous subsistons. La vie véritable est l'acte intellectuel qui nous fait saisir Dieu par une sorte de tact silencieux. C'est en lui qu'est notre principe et notre fin, comme l'enseigne le mythe de l'Amour et de Psyché : les affections mortelles ne s'adressent qu'à des fantômes ; là-haut est l'objet véritable de l'amour. Quiconque le possède vit d'une autre vie et jouit de la félicité suprême.

(X) Si l'âme qui s'est élevée là-haut n'y demeure pas, c'est qu'elle n'est pas encore complètement détachée des choses d'ici-

bas, qu'elle se trouve encore troublée par les passions du corps, qu'elle s'applique encore à la science qui consiste dans des raisonnements. Ce qui voit Dieu en effet, ce n'est pas la raison, mais quelque chose de supérieur à la raison, puisque, pour voir Dieu, il faut s'identifier avec lui.

(XI) Cet état est vraiment ineffable. Celui qui s'y trouve devient étranger aux passions, à la pensée même ; il oublie sa propre personnalité dans l'enthousiasme qui le ravit. Il ne s'occupe même plus de la beauté des intelligibles, et il dépasse le chœur des vertus. C'est ainsi que l'initié qui pénètre dans le sanctuaire laisse derrière lui les statues placées dans le temple, et entre en communication intime avec la Divinité. Quand l'âme jouit de la vue véritable de ce qui est dans le sanctuaire, elle est plongée dans le ravissement. Celui qui se voit ainsi devenu Dieu a en lui-même une image de Dieu. Telle est la vie des dieux ; telle est aussi celle des hommes bienheureux.

V · Livre 1

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES.

I. Comment se fait-il que les âmes oublient Dieu, leur père ? Comment se fait-il qu'ayant une nature divine, qu'étant issues de Dieu, elles le méconnaissent et se méconnaissent elles-mêmes ? L'origine de leur mal, c'est l'audace (τόλμα (tolma)), la génération, la première diversité, le désir de n'appartenir qu'à elles-mêmes [c'est-à-dire le désir qui a conduit les âmes à se séparer

primitivement de Dieu et à s'unir aux corps]. Dès qu'elles ont goûté du plaisir de posséder une vie indépendante, usant largement du pouvoir qu'elles avaient de se mouvoir elles-mêmes, elles se sont avancées dans la route qui les écartait de leur principe, et maintenant elles sont arrivées à un tel éloignement de Dieu (ἀπόστασις (apostasis)) qu'elles ignorent même qu'elles en ont reçu la vie. De même que des enfants séparés de leurs familles dès leur naissance et nourris longtemps loin d'elles en arrivent à méconnaître leurs parents ainsi qu'eux-mêmes ; de même les âmes, ne voyant plus ni Dieu ni elles-mêmes, se sont dégradées par l'oubli de leur origine, se sont attachées à d'autres objets, ont admiré tout plutôt qu'elles-mêmes, ont prodigué leur estime et leur amour aux choses extérieures, et, brisant le lien qui les unissait aux choses divines, s'en sont écartées avec dédain. L'ignorance où elles sont de Dieu a donc pour cause leur estime des objets sensibles et leur mépris d'elles-mêmes. Comme chacune d'elles admire et recherche ce qui lui est étranger, elle reconnaît par là même qu'elle vaut moins. Or, dès qu'elle croit moins valoir que ce qui naît et périt, qu'elle se regarde comme plus méprisable et plus périssable que les objets qu'elle admire, elle ne saurait plus concevoir la nature ni la puissance de Dieu.

Pour convertir à Dieu les âmes qui se trouvent dans de pareilles dispositions, pour les élever au Principe suprême, à l'Un, au Premier, il faut raisonner avec elles de deux manières. D'abord, on doit leur faire voir la bassesse des objets qu'elles estiment maintenant (nous en avons parlé suffisamment ailleurs) ; puis, il faut leur rappeler l'origine et la dignité de l'âme. La démonstration de ce second point est [logiquement] antérieure à celle du premier ; exposée avec clarté, elle sert à l'établir.

Nous allons donc aborder la discussion du second point. Elle se rattache et se lie à l'étude de l'objet que nous désirons connaître : car c'est l'âme qui cherche à connaître cet objet ; or elle doit examiner d'abord sa propre nature pour savoir si elle a la faculté de contempler Dieu, s'il lui convient de l'étudier et si elle peut espérer de voir ses recherches couronnées de succès. En effet, si l'âme est étrangère aux choses divines, pourquoi tenter d'en pénétrer la nature ? Si au contraire elle a une étroite affinité avec elles, elle peut et elle doit chercher à les connaître.

II. Voici la première réflexion que toute âme doit faire : c'est l'Âme universelle qui a produit, en leur soufflant un esprit de vie, tous les animaux qui sont sur la terre, dans l'air et dans la mer, ainsi que les astres divins, le soleil et le ciel immense ; c'est elle qui a donné au ciel sa forme et qui préside à ses révolutions régulières, et tout cela sans se mêler aux êtres auxquels elle communique la forme, le mouvement et la vie. Elle leur est en effet fort supérieure par son auguste nature : tandis que ceux-ci naissent ou meurent selon qu'elle leur donne la vie ou la leur retire, l'Âme est essence et vie éternelle, parce qu'elle ne saurait cesser d'être elle-même. Mais comment la vie se répand-elle à la fois dans l'univers et dans chaque individu ? Afin de le comprendre, il faut que l'âme contemple l'Âme universelle : or, pour s'élever à cette contemplation, l'âme doit en être digne par sa noblesse, s'être affranchie de l'erreur et s'être dérobée aux objets qui fascinent les regards des âmes vulgaires, être plongée dans un recueillement profond, faire taire autour d'elle, non-seulement l'agitation du corps qui l'enveloppe et le tumulte des sensations, mais encore tout ce qui l'entoure. Que tout se taise donc, et la terre, et la mer, et l'air, et le ciel même. Que l'âme se représente alors la grande Âme qui de tous côtés déborde dans cette masse immobile, s'y ré-

pand, la pénètre intimement et l'illumine comme les rayons du soleil éclairent et dorent un nuage sombre. C'est ainsi que l'Âme, en descendant dans le monde, a tiré ce grand corps de l'inertie où il gisait, lui a donné le mouvement, la vie et l'immortalité. Mû éternellement par une puissance intelligente, le ciel est devenu un être plein de vie et de félicité ; et la présence de l'Âme a fait un tout admirable de ce qui n'était auparavant qu'un cadavre inerte, eau et terre, ou plutôt ténèbres de la matière, non-être, objet d'horreur pour les dieux, comme dit le poëte.

La nature et la puissance de l'Âme se révèlent encore avec plus d'éclat dans la manière dont elle embrasse et gouverne le monde par sa volonté. Elle est présente dans tous les points de ce corps immense, elle en anime toutes les parties, grandes ou petites. Quoique celles-ci soient placées dans des lieux divers, elle ne se divise pas comme elles, elle ne se fractionne pas pour vivifier chaque individu. Elle vivifie toutes choses en même temps, en restant toujours entière, indivisible, semblable par son unité et son universalité à l'Intelligence qui l'a engendrée. C'est sa puissance qui maintient dans les liens de l'unité ce monde d'une grandeur et d'une variété infinie. Si le ciel, le soleil, les astres sont des dieux, c'est par la présence de l'Âme. C'est par elle que nous-mêmes nous sommes quelque chose ; car un cadavre est plus vil que le vil fumier.

Mais si c'est à l'Âme que les dieux doivent d'être des dieux, il faut qu'elle soit elle-même un dieu plus auguste. Or notre âme est conforme à l'Âme universelle. Écartez d'elle tout ce qui l'enveloppe, considérez-la dans son état de pureté, et vous verrez combien l'essence de l'âme est précieuse, combien elle est supérieure à tout ce qui est corps. Sans l'âme, tout corps n'est que terre.

Ajoutez à la terre le feu, l'eau et l'air, vous n'aurez encore rien qui mérite votre vénération. Si c'est l'âme qui donne au corps sa beauté, pourquoi oublier l'âme qui est en vous pour aller prostituer votre admiration à d'autres objets ? Si c'est l'âme que vous estimez en eux, estimez-la en vous-même ?

III. Puisque l'essence de l'âme est si divine et si précieuse, sois persuadé que par elle tu peux atteindre Dieu ; avec elle élève-toi à lui. Tu n'auras pas à le chercher loin de toi ; il n'y a pas entre lui et toi plusieurs intermédiaires. Afin de l'atteindre, prends pour guide la partie la plus divine et la plus haute de l'âme, la puissance dont elle procède et par laquelle elle touche au monde intelligible. En effet, malgré la dignité que nous venons de lui reconnaître, l'âme n'est que l'image de l'Intelligence : comme le verbe extérieur [la parole] est l'image du verbe [intérieur] de l'âme, l'âme est elle-même le verbe et l'acte de l'Intelligence. Elle est la vie qui s'en échappe pour former une autre hypostase, de même qu'il y a dans le feu la chaleur latente qui constitue son essence et la chaleur qui en rayonne à l'extérieur. Cependant, l'âme ne sort pas tout entière du sein de l'Intelligence ; elle y demeure en partie, mais elle forme une essence distincte d'elle. Procédant de l'Intelligence, l'âme est intellectuelle, et la manifestation de sa puissance intellectuelle est la raison discursive. L'âme tient sa perfection de l'Intelligence comme elle en tient son existence ; c'est en regard de l'Intelligence seule qu'elle est imparfaite. Elle est donc l'hypostase qui procède de l'Intelligence, et quand elle la contemple, elle est la raison en acte. En effet, quand l'âme contemple l'Intelligence, elle possède intimement les choses qu'elle pense, elle tire de son propre fonds les actes qu'elle produit ; seuls, ces actes intellectuels et purs lui sont vraiment

propres. Ceux qui sont d'une nature inférieure viennent d'un principe étranger ; ce sont des passions.

L'Intelligence rend donc 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. L'âme est avec l'Intelligence dans le même rapport que la matière avec la forme. Or la matière même de l'Intelligence est belle parce qu'elle a une forme intellectuelle (νοοειδὴς (nooeidês)) et qu'elle est simple. Quelle n'est donc pas la grandeur de l'Intelligence puisqu'elle est plus grande encore que l'âme !

IV. Veut-on arriver par une autre voie à reconnaître la dignité de l'Intelligence ? Après avoir admiré le monde sensible en considérant sa grandeur et sa beauté, la régularité éternelle de son mouvement, les dieux visibles ou cachés, les animaux et les plantes qu'il renferme, qu'on s'élève à l'archétype de ce monde, à un monde plus vrai ; qu'on y contemple tous les intelligibles qui sont éternels comme lui et qui y subsistent au sein de la science et de la vie parfaite. Là préside l'Intelligence pure, la Sagesse ineffable ; là se trouve le vrai royaume de Saturne, qui n'est autre chose que l'Intelligence pure. Celle-ci embrasse en effet toute essence immortelle, toute intelligence, toute divinité, toute âme ; et tout y est éternel et immuable. Pourquoi l'Intelligence changerait-elle, puisque son état est heureux ? À quoi aspirerait-elle, puisqu'elle a tout en elle-même ? Pourquoi voudrait-elle se développer, puisqu'elle est souverainement parfaite ? Sa perfection est d'autant plus complète qu'elle ne renferme que des choses qui sont parfaites et qu'elle les pense ; et elle les pense, non parce qu'elle cherche à les connaître, mais parce qu'elle les possède. Sa félicité n'a rien de contingent : l'Intelligence possède tout dès

l'éternité ; elle est elle-même l'Éternité véritable, dont le Temps offre la mobile image dans la sphère de l'âme. En effet, l'âme a une action successive, divisée par les objets divers qui attirent son attention : elle se représente tantôt Socrate, tantôt un cheval ; elle ne saisit jamais qu'une partie de la réalité, tandis que l'Intelligence embrasse toujours toutes choses simultanément. L'Intelligence possède donc toutes choses immobiles dans l'identité. Elle est : il n'y a jamais pour elle que le présent ; point de futur : car elle est déjà ce qu'elle peut être plus tard ; point de passé ; car nulle des choses intelligibles ne passe ; toutes subsistent dans un éternel présent, toutes restent identiques, satisfaites de leur état actuel. Chacune est intelligence et être ; toutes ensemble, elles sont l'Intelligence universelle, l'Être universel.

L'Intelligence existe [comme Intelligence] parce qu'elle pense l'Être. L'Être existe [comme Être] parce que, étant pensé, il fait exister et penser l'Intelligence. Il y a donc une autre chose qui fait penser l'Intelligence et exister l'Être, et qui est par conséquent principe commun de tous deux : car ils sont contemporains dans l'existence, ils sont consubstantiels et ne peuvent se manquer l'un à l'autre. Comme l'Intelligence et l'Être constituent une dualité, leur principe commun est cette unité consubstantielle qu'ils forment et qui est simultanément l'Être et l'intelligence, le sujet pensant et l'objet pensé : l'Intelligence, comme sujet pensant ; l'Être, comme objet pensé : car la pensée implique à la fois différence et identité.

Les premiers principes sont donc l'Être, l'Intelligence» l'Identité et la Différence ; il faut y joindre le Mouvement et le Repos. Le repos est la condition de l'identité; le mouvement est la condition de la pensée, puisque celle-ci suppose la différence du sujet

pensant et de l'objet pensé, et qu'elle est muette si on la réduit à l'unité. Les éléments de la pensée [le sujet et l'objet] doivent ainsi être dans un rapport de différence, mais aussi dans un rapport d'identité, parce qu'ils forment une unité consubstantielle, et qu'il y a quelque chose de commun dans tout ce qui dérive d'eux. La différence d'ailleurs n'est pas ici autre chose que la distinction. La pluralité que forment les éléments de la pensée constitue la Quantité et le Nombre ; et le caractère propre à chaque élément, la Qualité. De ces premiers principes [qui sont les genres de l'être] dérivent toutes choses.

V. Ainsi, l'âme humaine est pleine de cette Divinité [de l'Intelligence] ; elle y est rattachée par ces essences, si elle ne s'éloigne pas d'elle. Elle approche d'elle, et, ramenée à l'unité, elle se demande : Qui a engendré cette Divinité ? — C'est Celui qui est simple, qui est antérieur à toute multiplicité, qui donne à l'Intelligence son existence et sa multiplicité, qui produit le Nombre par conséquent : car le Nombre n'est pas une chose primitive ; l'Un est antérieur à la Dyade. Celle-ci ne tient que le second rang : elle est engendrée et définie par l'Un, indéterminée qu'elle est par elle-même. Une fois définie, elle est nombre en tant qu'elle est essence. Car [à ce titre] l'Âme aussi est un nombre.

D'ailleurs, toute chose qui est une masse ou une grandeur ne saurait occuper le premier rang dans la nature ; il faut regarder comme inférieurs ces objets grossiers que la sensation prend pour des êtres. Dans les semences, ce n'est pas l'élément humide qu'il faut estimer, mais le principe invisible, le nombre et la raison [séminale]. Nous nommons ici nombre et dyade les raisons [idées] et l'Intelligence. La dyade est indéterminée en tant qu'elle joue le rôle de substratum [par rapport à l'Un]. Le nombre qui

dérive de la dyade et de l'Un constitue toute espèce d'idée (εἶδος (eidos)), en sorte que l'Intelligence a une forme qui est déterminée par les idées engendrées dans son sein. Elle tient sa forme, en une façon de l'Un, et en une autre façon, d'elle-même, semblable à la vue qui est en acte. La pensée, c'est la vue en acte, et ces deux choses [la faculté et l'acte] n'en font qu'une.

VI. Comment l'Intelligence voit-elle et qui voit-elle ? Comment est-elle sortie et née de l'Un, de manière qu'elle puisse le voir ? Car maintenant l'âme comprend qu'il est nécessaire que ces principes existent. Elle désire résoudre ce problème souvent posé chez les anciens sages : Si l'Un a la nature que nous lui avons assignée, comment tout tient-il de lui sa substance (ὑπόστασιν ἔσχεν (hypostasin eschen)), la multitude, la dyade, le nombre ? Pourquoi n'est-il pas resté en lui-même, et a-t-il laissé ainsi découler de lui la multiplicité qu'on voit dans les êtres et que nous voulons ramener à lui ? Nous allons le dire. 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 (ἐπέκεινα ἁπάντων (epekeina hapantôn)), 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 la contemplant de la manière que sa nature exige.

Il est nécessaire que tout être qui est mû ait un but vers lequel il soit mû ; nous devons donc admettre que ce qui n'a pas de but vers lequel il soit mû reste immobile, et que ce qui naît de ce principe doit en naître sans que jamais ce principe cesse d'être

tourné vers lui-même. Éloignons de notre esprit l'idée d'une génération opérée dans le temps : il s'agit ici de choses éternelles ; en leur appliquant le terme de génération, nous voulons seulement établir entre elles un rapport d'ordre et de causalité. Ce qui est engendré par l'Un doit être engendré par lui sans que l'Un soit mû ; s'il était mû, ce qui est engendré par lui tiendrait, par suite de ce mouvement, le troisième rang au lieu du second [serait l'Âme au lieu d'être l'Intelligence]. Donc, puisque l'Un est immobile, c'est sans consentement, sans volonté, sans aucune espèce de mouvement, qu'il produit l'hypostase qui tient le second rang. Comment donc faut-il concevoir la génération de l'Intelligence par cette cause immobile ? 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 les 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 l'archétype dont elle provient. Ainsi le feu répand la chaleur hors de lui ; la neige répand le froid. Les parfums donnent un exemple frappant de ce fait : tant qu'ils durent, ils émettent des exhalaisons auxquelles participe tout ce qui les entoure. Tout ce qui est arrivé à son point de perfection engendre quelque chose. Ce qui est éternellement parfait engendré éternellement, et ce qu'il engendre est éternel, mais inférieur au principe générateur. Que faut-il donc penser de Celui qui est souverainement parfait ? N'engendre-t-il pas ? Tout au contraire, il engendre ce qu'il y a de plus grand après lui. Or, ce qu'il y a de plus parfait après lui, c'est le principe qui tient le second rang, l'Intelligence. L'Intelligence contemple l'Un, et n'a besoin que de lui ; mais l'Un n'a pas besoin

de l'Intelligence. Ce qui est engendré par le Principe supérieur à l'Intelligence ne peut être que l'Intelligence : car elle est ce qu'il y a de meilleur après l'Un, puisqu'elle est supérieure à tous les autres êtres. L'Âme est en effet le verbe et l'acte de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le verbe et l'acte de l'Un. Mais l'Âme est un verbe obscur. Étant l'image de l'Intelligence, elle doit contempler l'Intelligence, comme celle-ci doit, pour subsister, contempler l'Un. Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui. Il n'y a nul intermédiaire entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Âme. Tout être engendré désire s'unir au principe qui l'engendre, et il l'aime, surtout quand Celui qui engendre et Celui qui est engendré sont seuls. Or, 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.

VII. L'Intelligence est, disons-nous, l'image de l'Un. Expliquons cette assertion. Elle en est l'image parce qu'elle est sous un certain rapport nécessairement engendrée par lui, qu'elle a beaucoup de la nature de son Père, et qu'elle lui ressemble comme la lumière ressemble au soleil. Mais l'Un n'est pas intelligence ; comment l'hypostase engendrée par l'Un peut-elle donc être l'Intelligence ? C'est que, par sa conversion vers l'Un, elle le voit ; or cette vision (ὅρασις (orasis)) constitue l'Intelligence. Toute faculté qui perçoit un autre être est sensation ou intelligence : la sensation est semblable à la ligne droite, et l'intelligence, au cercle. Toutefois, le cercle est divisible, et l'Intelligence est indivisible : elle est une, mais, en même temps qu'elle est une, elle est la puissance de toutes choses. Or la pensée considère toutes ces choses [dont l'Intelligence est la puissance] en se séparant en quelque

sorte de cette puissance ; sinon, l'Intelligence n'existerait pas. En effet, l'Intelligence a conscience de ce que peut sa puissance, et cette conscience constitue son essence. Par conséquent, l'Intelligence détermine son essence par elle-même, au moyen de la puissance qu'elle tient de l'Un, et, en même temps, elle voit que son essence est une partie des choses qui appartiennent à l'Un et qui en procèdent ; elle voit qu'elle doit toute sa force à l'Un, que c'est par lui qu'elle a le privilége d'être une essence ; elle voit qu'étant elle-même divisible, elle tient de l'Un, qui est indivisible, toutes les choses qu'elle possède, la vie, la pensée, parce que l'Un n'est aucune de ces choses. Tout dérive en effet de l'Un parce qu'il n'est pas contenu dans une forme déterminée ; il est l'Un simplement, tandis que dans l'ordre des êtres l'Intelligence est toutes choses. Aussi l'Un n'est-il aucune des choses que contient l'Intelligence ; il est seulement le principe dont elles procèdent toutes ; voilà pourquoi elles sont des essences : car elles sont déjà déterminées, et chacune a une sorte de forme. L'Être doit être contemplé, non dans l'indétermination, mais au contraire dans la détermination et le repos. Or, le repos consiste pour les intelligibles dans la détermination et la forme par lesquelles ils subsistent.

L'Intelligence qui mérite d'être appelée l'Intelligence la plus pure n'a donc pu naître que du Premier principe. Elle a dû, dès sa naissance, engendrer tous les êtres, toute la beauté des idées, tous les dieux intelligibles : car elle est pleine des choses qu'elle a engendrées ; elle les dévore, en ce sens qu'elle les retient en elle-même, qu'elle ne les laisse pas tomber dans la matière ni être nourries par Rhéa. C'est ce que font entendre les mystères et les mythes : « Saturne, est-il dit, le plus sage des dieux, naquit avant Jupiter et il dévorait ses enfants. » Saturne représente ici l'Intel-

ligence pleine de ses conceptions et parfaitement pure. — Ils ajoutent : « Jupiter, dès qu'il fut grand, engendra à son tour. » — L'Intelligence, dès qu'elle est parfaite, engendre l'Âme, par cela même qu'elle est parfaite et qu'une si grande puissance ne doit pas rester stérile. Ici encore l'être engendré devait être inférieur à son principe, en représenter l'image, être par lui-même indéterminé, puis être déterminé et formé par le principe qui l'engendre. Ce que l'Intelligence engendre, c'est une raison, une hypostase dont l'essence est de raisonner. Celle-ci se meut autour de l'Intelligence ; elle est la lumière qui l'entoure, le rayon qui en jaillit. D'un côté, elle est liée à l'Intelligence, elle s'en remplit, elle en jouit, elle y participe, elle en tient ses opérations intellectuelles ; d'un autre côté, elle est en contact avec les choses inférieures, ou plutôt, elle les engendre. Étant ainsi engendrées par l'Âme, ces choses sont nécessairement moins bonnes qu'elles, comme nous l'expliquerons plus loin. À l'Âme finit l'ordre des choses divines.

VIII. Voici comment Platon établit trois degrés dans la hiérarchie des êtres : « Tout est, dit-il, autour du Roi de tout. » Il parle ici des choses du premier ordre. Il ajoute : « Ce qui est du second ordre est autour du second principe, et ce qui est du troisième ordre est autour du troisième principe. » Platon dit encore que Dieu est le père de la cause ; par cause, il entend l'Intelligence : car, chez ce philosophe, c'est elle qui joue le rôle de Démiurge. Il ajoute que c'est lui qui forme l'Âme dans le cratère. La Cause étant l'Intelligence, Platon nomme Père le Bien absolu, le Principe supérieur à l'Intelligence et à l'Essence.

Dans plusieurs passages, il appelle Idée l'Être et l'Intelligence. Il enseigne donc que du Bien naît l'Intelligence ; et de l'Intelligence, l'Âme. Cette doctrine n'est pas nouvelle : elle fut professée

dès les temps les plus anciens, mais sans être développée explicitement ; nous ne voulons ici qu'être les interprètes des premiers sages et montrer par le témoignage même de Platon qu'ils avaient les mêmes dogmes que nous.

Le premier qui ait professé cette doctrine est Parménide, qui identifie l'être et l'intelligence et ne place pas l'être dans les choses sensibles : « Car, dit-il, la pensée est la même chose que l'être.» Il ajoute que l'être est immobile, tout en lui accordant la pensée ; il refuse à l'être tout mouvement corporel, afin qu'il demeure toujours le même. Il le compare encore à une sphère, parce qu'il contient tout enveloppé dans son sein, et qu'il ne tire pas la pensée du dehors, mais de lui-même. Quand il le nomme un dans ses écrits, il veut parler de sa Cause, comme s'il reconnaissait que cette unité [de l'être intelligible] implique multiplicité. Il parle dans le dialogue de Platon avec plus d'exactitude et distingue trois principes : le premier, l'Un absolu ; le second, l'Un multiple ; le troisième, l'Un et multiple. Il reconnaît donc avec nous trois natures.

IX. Anaxagore, qui reconnaît une Intelligence pure et sans mélange, admet aussi que le premier principe est simple et que l'Un est séparé des choses sensibles. Mais, venu dans des temps trop anciens, il n'a pas traité nettement cette question.

Héraclite a connu l'Un éternel et intelligible : car il professe que les corps deviennent sans cesse et sont dans un état d'écoulement perpétuel.

Dans le système d'Empédocle, la Discorde divise et la Concorde unit ; or, ce second principe est posé comme incorporel, et les éléments jouent le rôle de matière.

Aristote, qui vécut à une époque postérieure, dit que le premier principe est séparé [des choses sensibles] et qu'il est intelligible. Mais, en affirmant qu'il se pense lui-même, il le fait déchoir du premier rang. Il admet aussi d'autres intelligibles en nombre égal à celui des sphères célestes, pour que chacune ait un moteur ; il professe ainsi sur les intelligibles une autre théorie que Platon, et comme il n'a pas de raison plausible, il allègue la nécessité. On pourrait lui faire ici une objection fondée : il semble plus raisonnable d'admettre que toutes les sphères coordonnées par rapport à un seul plan se rapportent toutes à l'Un et au Premier. On aurait le droit de poser aussi cette question : les intelligibles [pour Aristote] dépendent-ils de l'Un, du Premier, ou bien y a-t-il plusieurs principes pour les intelligibles ? — Si les intelligibles dépendent de l'Un, ils seront sans doute disposés symétriquement, comme le sont dans le monde sensible les sphères dont chacune en renferme une autre, et dont une seule, extérieure aux autres, les contient et les domine toutes. Ainsi, dans ce cas, le premier intelligible enveloppera toutes choses là-haut et sera le monde intelligible. De même que les sphères ne sont pas vides, que la première est pleine d'astres, que chacune des autres en est pleine aussi, de même là-haut les moteurs contiendront beaucoup de choses, et tout aura une existence plus réelle. — D'un autre côté, si chacun des intelligibles est principe, tous seront contingents. Comment alors uniront-ils leur action et concourront-ils par leur accord à produire tous un seul effet, qui est l'harmonie du ciel ? Pourquoi dans le ciel les choses sensibles sont-elles égales en nombre aux moteurs intelligibles ? Enfin, pourquoi ceux-ci sont-ils plusieurs, puisqu'ils sont incorporels et que nulle matière ne les sépare les uns des autres ?

Aussi, ceux des anciens qui ont le plus fidèlement suivi la doctrine de Pythagore, de ses disciples et de Phérécyde, se sont-ils surtout occupés de l'intelligible. Les uns ont consigné leurs opinions dans leurs ouvrages ; d'autres les ont exposées seulement dans des entretiens que l'écriture n'a pas conservés. Il en est d'autres enfin qui ne nous ont rien laissé sur ce sujet.

X. Ainsi, il faut admettre qu'au-dessus de l'Être est l'Un : nous l'avons démontré autant que la raison le désirait, autant qu'il est possible de démontrer quand on traite de pareilles questions. Au second rang sont l'Être et l'Intelligence ; au troisième, l'Âme. Mais, s'il y a dans la nature trois principes, comme nous venons de le dire, l'Un, l'Intelligence, l'Âme, il doit y avoir aussi en nous trois principes. Je ne veux pas dire que ces trois principes soient dans les choses sensibles : car ils en sont séparés ; ils sont hors du monde sensible, comme les trois principes divins sont hors de la sphère céleste, et ils constituent l'homme intérieur, selon l'expression de Platon. Notre âme est donc quelque chose de divin : elle a une nature autre [que la nature sensible] et conforme à celle de l'Âme universelle. Or, l'âme parfaite possède l'intelligence ; mais il y a l'intelligence qui raisonne [la raison discursive], et l'intelligence qui fournit tous les principes du raisonnement [l'intelligence pure]. La raison discursive de l'âme n'a besoin pour s'exercer d'aucun organe corporel ; dans ses opérations, elle conserve toute sa pureté, en sorte qu'elle est capable de raisonner purement. Séparée du corps, elle doit sans hésitation être mise au premier rang des choses intelligibles. Il n'est pas besoin de la placer dans un lieu ; il faut la concevoir hors de tout lieu : car, si elle existe par elle-même, hors du corps, d'une manière immatérielle, c'est qu'elle n'est pas mélangée au corps, qu'elle n'a rien de sa nature. Aussi Platon dit-il : « Dieu a répan-

du l'Âme » autour du monde. » Il veut faire entendre qu'une partie de l'âme demeure dans le monde intelligible. Il dit aussi, en parlant de notre âme : « elle cache sa tête dans le ciel. » Il recommande également de séparer l'âme du corps ; il ne parle pas d'une séparation locale, que la nature seule établit ; il veut que l'âme n'incline pas vers le corps, ne s'abandonne pas aux fantômes de l'imagination, et ne devienne pas ainsi étrangère à la raison ; il veut qu'elle tâche d'élever avec elle au monde intelligible sa partie inférieure, qui est établie dans le monde sensible et qui est occupée à façonner le corps.

XI. Puisque l'âme raisonnable porte des jugements sur le juste et le beau et décide si tel objet est beau, si telle action est juste, il doit y avoir une justice et une beauté immuables d'où la raison discursive tire ses principes ; sinon, comment pourrait-elle raisonner ? Si l'âme tantôt raisonne sur la justice et sur la beauté, tantôt ne raisonne pas sur ces choses, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence qui, au lieu de raisonner, possède toujours la justice et la beauté ; enfin, il faut que nous ayons en nous la cause et le principe de l'Intelligence, Dieu, qui n'est point divisible, qui subsiste, non dans un lieu, mais en lui-même, qui est contemplé par une multitude d'êtres, par chacun des êtres aptes à le recevoir, mais qui reste distinct de ces êtres, de même que le centre subsiste en lui-même, tandis que les rayons viennent tous aboutir à lui de tous les points de la circonférence. C'est ainsi que nous-mêmes, par une des parties de nous-mêmes, nous touchons à Dieu, nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspendus (ἐφαπτόμεθα, σύνεσμεν, ἀνηρτήμεθα (ephaptometha, sunesmen, anêrtêmetha)) ; or, nous sommes édifiés en lui (ἐνιδρύμεθα (enidrumetha)) quand nous nous tournons vers lui.

XII. Comment peut-il se faire que nous possédions des principes si relevés à notre insu et sans nous en occuper le plus souvent ? Car il y a même des hommes qui ne s'en occupent jamais. — Néanmoins ces principes, c'est-à-dire, l'Intelligence et le principe supérieur à l'Intelligence, lequel demeure toujours en lui-même [c'est-à-dire l'Un], ces principes, dis-je, agissent sans cesse. Il en est de même de l'âme : elle se meut toujours ; mais les opérations qui se produisent en elle ne sont pas toujours perçues : elles ne viennent jusqu'à nous que lorsqu'elles arrivent à se faire sentir. Quand la faculté qui agit en nous ne transmet pas son action à la puissance qui sent, cette action ne se communique pas à l'âme entière ; nous n'en avons pas connaissance, parce que, bien que nous possédions la sensibilité, ce n'est pas seulement cette puissance, c'est l'âme tout entière qui constitue l'homme. Chaque puissance de l'âme, tant que la vie dure, exerce par elle-même sa fonction propre ; mais nous ne le savons que lorsqu'il y a communication et ' perception. Pour avoir ainsi perception des choses qui sont en nous, il faut tourner vers elles notre faculté perceptive pour qu'elle y applique toute son attention. La personne qui désire entendre un son néglige les autres et lui prête l'oreille quand il approche. Ainsi, nous devons ici fermer nos sens à tous les bruits qui nous assiégent, à moins que la nécessité ne nous force de les entendre, et conserver notre faculté perceptive pure et prête à écouter les voix qui viennent d'en-haut.

V · Livre 2

LIVRE DEUXIÈME.

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

I. L'Un est toutes choses et n'est aucune de ces choses. Le principe de toutes choses ne peut pas être toutes choses ; il est toutes choses seulement en ce sens que toutes choses coexistent en lui ; mais, en lui, elles ne sont pas encore, elles seront. Comment donc de l'Un, qui est simple, identique, qui ne renferme aucune diversité ni dualité, la pluralité des êtres a-t-elle pu sortir ? C'est parce qu'il n'y a rien en lui que tout peut en venir. Pour que l'Être fût, il fallait que l'Un ne fût pas l'Être, qu'il fût le père de l'Être, que l'Être fût son premier-né. Comme l'Un est parfait, qu'il n'acquiert rien, qu'il n'a ni besoin, ni désir, il a surabondé pour ainsi dire, et cette surabondance a produit une nature différente . Cette nature différente de l'Un s'est tournée vers lui, et par sa conversion, elle est arrivée à la plénitude [de l'Être]. Puis, elle a eu la puissance de se contempler elle-même, et elle s'est ainsi déterminée comme Intelligence. Donc, en se reposant auprès de l'Un, elle est devenue l'Être, et en se contemplant elle-même, l'Intelligence. Enfin, en se fixant en elle-même pour se contempler, elle est devenue l'Être et l'Intelligence à la fois.

De même que l'Un, l'Intelligence a, par l'effusion de sa puissance, engendré une chose semblable à elle-même. De l'Intelligence a émané ainsi une image, comme de l'Un a émané l'Intelligence. L'acte qui procède de l'Être [et de l'Intelligence] est l'Âme universelle. Elle naît de l'Intelligence et elle se détermine sans que l'Intelligence sorte d'elle-même, comme l'Intelligence elle-même a procédé de l'Un sans que l'Un sortit de son repos.

Quant à l'Âme universelle, elle ne reste pas en repos, elle entre en mouvement pour engendrer une image d'elle-même. D'un

côté, en contemplant le principe dont elle procède, elle arrive à la plénitude ; d'un autre côté, en s'avançant dans une voie différente et opposée [à la contemplation de l'Intelligence], elle engendre une image d'elle-même, la Sensation et la Nature végétative. Rien cependant n'est détaché ni séparé du principe supérieur qui l'engendre. Ainsi, l'âme humaine paraît descendre jusque dans le végétal ; elle y descend en tant que le végétal tient d'elle la vie. Cependant l'âme ne passe pas tout entière dans le végétal. Elle n'y est présente qu'autant qu'elle descend vers la région inférieure, qu'elle produit une autre substance en vertu de sa procession (προοδῳ), qu'elle s'abaisse à prendre soin des choses qui sont au-dessous d'elle. Mais la partie supérieure de l'âme, celle qui dépend de l'intelligence, laisse l'intelligence demeurer en soi-même.

[Que fait donc l'âme qui est dans la plante ? N'engendre-t-elle rien ? Elle engendre la plante dans laquelle elle réside. C'est ce qu'il faut examiner en prenant un autre point de départ.]

II. Il y a, disons-nous, procession du premier au dernier, et dans cette procession chacun occupe la place qui lui est propre. L'être engendré est subordonné à l'être générateur. D'un autre côté, il devient semblable à la chose à laquelle il s'attache, aussi longtemps qu'il y reste attaché. Quand l'âme passe dans le végétal, il y a une de ses parties qui s'unit à lui [c'est la puissance végétative] ; il n'y a d'ailleurs que la partie de l'âme la plus audacieuse et la plus insensée qui descende aussi bas. Quand l'âme passe dans la brute, c'est qu'elle y est entraînée par la prédominance de la puissance sensitive. Si elle passe dans l'homme, elle y est conduite soit par l'exercice de la raison discursive, soit par le mouvement par lequel elle procède de l'Intelligence, parce que

l'âme a une puissance intellectuelle qui lui est propre, qu'elle a par conséquent le pouvoir de se déterminer par elle-même à penser et en général à agir.

Maintenant, revenons sur nos pas. Quand on coupe les rejetons ou les rameaux d'un arbre, où va l'âme végétative qui s'y trouvait ? Elle retourne à son principe : car nulle distance locale ne l'en sépare. Si l'on coupe, si l'on brûle la racine, où va la puissance végétative qui y était présente ? Elle retourne à la Puissance végétative de l'Âme universelle, qui ne change pas de lieu, ne cesse pas d'être où elle était. Elle ne cesse d'être où elle était que si elle remonte à son principe ; sinon, elle passe dans une autre plante : car elle n'est pas obligée de se contracter, de se retirer en elle-même. Remonte-t-elle au contraire, elle va dans le sein de la puissance supérieure [c'est-à-dire dans la Puissance principale de l'Âme universelle]. Où celle-ci réside-t-elle à son tour ? Dans le sein de l'Intelligence, sans changer de lieu : car l'Âme n'est pas dans un lieu et l'Intelligence y est encore moins. Ainsi, l'Âme n'est nulle part ; elle est dans un principe qui n'étant nulle part est partout [c'est-à-dire elle est dans l'Intelligence].

Si, remontant aux régions supérieures, l'âme s'arrête avant d'avoir atteint celle qui est la plus élevée, elle mène une vie d'une nature intermédiaire [entre la vie céleste et la vie terrestre].

Toutes ces choses [l'Âme universelle et ses images] sont l'Intelligence et nulle d'elles n'est l'Intelligence. Elles sont l'Intelligence, sous ce rapport qu'elles en procèdent. Elles ne sont pas l'Intelligence, en ce sens que c'est en demeurant en elle-même que l'Intelligence leur a donné naissance.

Ainsi, dans l'univers la vie ressemble à une ligne immense où chaque être occupe un point, engendrant l'être qui suit, engendré par celui qui précède, et toujours distinct, mais non séparé de l'être générateur et de l'être engendré dans lequel il passe sans s'absorber.

V · Livre 3

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOSTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR.

I. Pour se penser ou se connaître soi-même, faut-il être composé de diverses parties et contempler l'une par l'autre ? Doit-on admettre que ce qui est absolument simple ne peut se tourner vers soi-même pour se connaître ? Ne doit-on pas admettre au contraire que même ce qui n'est point composé peut se connaître soi-même ? — Si l'on dit qu'une chose peut se connaître elle-même parce qu'elle est composée, et que par une de ses parties elle saisit les autres (comme par la sensation, par exemple, nous percevons la forme de notre corps et sa nature), il n'est pas évident qu'il y ait alors connaissance de soi-même. Dans ce cas, le tout ne sera point connu, à moins que la partie qui connaît les autres auxquelles elle est unie ne se connaisse aussi elle-même ; sinon, il y aura là connaissance d'une chose par une autre chose, au lieu de la connaissance d'une chose par elle-même.

Il faut donc admettre qu'un principe simple se connaît lui-même, et chercher comment cela est possible ; sinon, il faut re-

noncer à la véritable connaissance de soi-même. Mais on ne saurait y renoncer sans tomber dans une foule d'absurdités : car, s'il est absurde de refuser à l'âme la connaissance de soi-même, c'est le comble de l'absurdité de la refuser à l'intelligence. Comment aurait-elle la connaissance des autres êtres, si elle ne possédait la connaissance et la science d'elle-même ? En effet, les choses extérieures sont perçues par la sensation, et, si l'on veut, par la raison discursive et l'opinion, mais non par l'intelligence. L'intelligence a-t-elle ou non la connaissance de ces choses, c'est un point à examiner. Pour les choses intelligibles, l'intelligence en a évidemment la connaissance. Se borne-t-elle à les connaître, ou bien se connaît-elle aussi elle-même, elle qui connaît les choses intelligibles ? Dans ce cas, connaît-elle qu'elle connaît seulement les choses intelligibles, sans pouvoir connaître ce qu'elle est ? Tout en connaissant qu'elle connaît ce qui lui appartient, ne peut-elle connaître ce qu'est elle-même qui connaît ? Ou bien peut-elle tout à la fois et connaître ce qui lui appartient, et se connaître elle-même ? Alors, comment s'opère cette connaissance et jusqu'où va-t-elle ? C'est ce qu'il faut examiner.

II. Commençons par considérer l'âme. Possède-t-elle la connaissance d'elle-même ? Par quelle faculté et comment l'acquiert-elle ?

Il est dans la nature de la puissance sensitive (τὸ αἰσθητικὸν) de ne s'occuper que des objets extérieurs : car, dans le cas même où elle sent ce qui se passe dans le corps, elle perçoit encore des choses qui lui sont extérieures, puisqu'elle perçoit les passions éprouvées par le corps auquel elle préside.

L'âme possède en outre la raison discursive (τὸ λογιζόμενον) : celle-ci juge les représentations sensibles, les combine et les di-

vise ; elle considère aussi sous forme d'images les conceptions qui lui viennent de l'intelligence, et opère sur ces images comme sur les images fournies par la sensation ; enfin, elle est encore la puissance de comprendre, puisqu'elle discerne les nouvelles images des anciennes, et qu'elle les accorde entre elles en les rapprochant, d'où dérivent nos réminiscences.

Voilà jusqu'où va la puissance intellectuelle de l'âme. Est-elle capable en outre de se tourner vers elle-même et de se connaître, ou faut-il s'élever jusqu'à l'intelligence pour trouver cette connaissance ? Si nous accordons cette connaissance à la partie intellectuelle de l'âme, nous en ferons une intelligence, et nous aurons alors à chercher en quoi elle diffère de l'intelligence supérieure. Si nous refusons cette connaissance à cette partie de l'âme, nous nous élèverons par la raison à l'intelligence, et nous examinerons en quoi consiste la connaissance de soi-même. Enfin, si nous attribuons cette connaissance à la fois à l'intelligence inférieure et à l'intelligence supérieure, nous aurons à établir les différences qu'offre la connaissance de soi-même selon qu'elle appartient à l'une ou à l'autre : car, s'il n'y avait pas de différence entre ces deux espèces d'intelligence, la raison discursive serait identique à l'intelligence pure. La raison discursive se tourne-t-elle donc vers elle-même ? ou bien se borne-t-elle à avoir la compréhension des formes qu'elle reçoit des sens et de l'intelligence, et dans ce second cas, comment en a-t-elle la compréhension ? C'est ce dernier point que nous allons commencer par examiner.

III. Le sens a vu un homme et en a fourni l'image à la raison discursive. Que dit celle-ci ? Il peut se faire qu'elle ne prononce rien et qu'elle se borne à en prendre connaissance. Il peut arriver aussi qu'elle se demande quel est cet homme, et que, l'ayant déjà

rencontré, elle prononce, avec le secours de la mémoire, que c'est Socrate. Si elle développe l'image de Socrate, alors elle divise ce que lui fournit l'imagination. Si elle ajoute que Socrate est bon, elle parle encore des choses connues par les sens, mais ce qu'elle en affirme, savoir la bonté, elle le tire d'elle-même, parce qu'elle a en elle-même la règle du bien. Mais comment a-t-elle en elle-même le bien ? C'est qu'elle est conforme au bien, et qu'elle en reçoit la notion de l'intelligence qui l'illumine : car cette partie de l'âme [la raison discursive] est pure et reçoit des impressions de l'intelligence.

Mais pourquoi nommer âme plutôt qu'intelligence toute cette partie qui est supérieure à la sensation ? C'est que la puissance de l'âme consiste à raisonner et que toutes ces opérations appartiennent à la raison discursive. Mais pourquoi ne lui attribuons-nous pas la connaissance de soi-même, ce qui mettrait fin à nos recherches ? C'est que nous faisons consister la fonction de la raison discursive à considérer les choses extérieures et à en parcourir la diversité, tandis que nous attribuons à l'intelligence le privilége de se contempler elle-même et de contempler ce qu'elle a en elle-même. — Qui empêche, dira-t-on, que la raison discursive ne puisse, par une autre faculté de l'âme, considérer ce qui lui appartient ? — C'est qu'alors, au lieu de la raison discursive et du raisonnement, on aurait l'intelligence pure. — Qui empêche donc que l'intelligence pure ne soit dans l'âme ? — Rien, assurément. — Dirons-nous donc que l'intelligence pure est une partie l'âme ? — Non : nous dirons cependant qu'elle est nôtre. Elle est autre que la raison discursive ; elle est élevée au-dessus d'elle, et, d'un autre côté, elle est nôtre, quoique nous ne la comptions pas au nombre des parties de l'âme. Elle est nôtre d'une certaine manière, et elle n'est pas nôtre d'une autre manière : c'est que tantôt

nous nous en servons, tantôt nous ne nous en servons pas, tandis que nous nous servons toujours de la raison discursive ; par conséquent, l'intelligence est nôtre quand nous nous en servons, et elle n'est pas nôtre quand nous ne nous en servons pas. Mais qu'est-ce que se servir de l'intelligence ? Est-ce devenir intelligence et parler en cette qualité, ou parler conformément à l'intelligence ? Nous ne sommes pas l'intelligence : nous parlons conformément à l'intelligence par la première partie de la raison discursive, partie qui reçoit des impressions de l'intelligence. Nous sentons par la sensation et c'est nous qui sentons. Est-ce aussi nous qui concevons et qui sommes conçus à la fois ? ou bien est-ce nous qui raisonnons et qui concevons les notions intellectuelles qui éclairent la raison discursive ? C'est en effet la raison discursive qui nous constitue essentiellement. Les actes de l'intelligence nous sont supérieurs ; ceux de la sensibilité, inférieurs : pour nous, nous sommes la partie principale de l'âme, la partie qui forme une puissance moyenne entre ces deux extrêmes, tantôt s'abaissant vers la sensibilité, tantôt s'élevant vers l'intelligence. On reconnaît que la sensibilité est nôtre parce que nous sentons à chaque instant. Il ne paraît pas aussi évident que l'intelligence soit nôtre, parce que nous ne nous en servons pas toujours, et qu'elle est séparée en ce sens qu'elle n'incline pas vers nous, que c'est nous plutôt qui élevons nos regards vers elle. La sensation est notre messager, et l'intelligence notre roi.

IV. Nous sommes nous-mêmes rois quand nous pensons conformément à l'intelligence. Or cela peut avoir lieu de deux manières : ou bien nous avons reçu de l'intelligence des impressions et des règles qui sont pour ainsi dire gravées en nous, nous sommes remplis en quelque sorte par l'intelligence ; ou bien nous pouvons en avoir la perception et l'intuition par ce qu'elle nous

est présente. En la voyant, nous connaissons que par sa contemplation nous saisissons nous-mêmes les autres choses intelligibles, soit parce que nous saisissons la puissance qui connaît les intelligibles, à l'aide de cette puissance même, soit parce que nous devenons intelligence. L'homme qui se connaît lui-même de cette manière est double : ou bien il connaît la raison discursive, qui est propre à l'âme ; ou bien, s'élevant à un état supérieur, il se connaît lui-même et il est uni à l'intelligence ; alors il se pense par elle, non plus comme étant homme, mais comme devenu supérieur à l'homme, comme transporté dans la région intelligible et y attirant avec lui la partie la meilleure de l'âme, celle qui seule est capable de prendre son essor vers la pensée et de recevoir le dépôt des connaissances que donne son intuition. Mais la raison discursive ne sait-elle pas qu'elle est la raison discursive et qu'elle a la compréhension des objets extérieurs ? Ne sait-elle pas qu'elle juge quand elle juge ? Ne sait-elle pas qu'elle juge au moyen des règles qu'elle a en elle-même et qu'elle tient de l'intelligence ? Ne sait-elle pas qu'il y a au-dessus d'elle un principe qui possède les choses intelligibles au lieu de chercher à les connaître ? Mais que serait cette faculté, si elle ignorait ce qu'elle est et quelles sont ses fonctions ? Elle sait donc qu'elle dépend de l'intelligence, qu'elle lui est inférieure et qu'elle en offre l'image, qu'elle a ses règles en quelque sorte gravées en elle-même, telles que l'intelligence les grave, ou plutôt les a gravées en elle.

Celui qui se connaît ainsi lui-même s'arrêtera-t-il là ? Non, sans doute. Faisant usage d'une autre faculté, nous aurons l'intuition de l'intelligence qui se connaît elle-même ; ou bien, nous emparant d'elle, puisqu'elle est nôtre et que nous sommes siens, nous connaîtrons ainsi l'intelligence et nous nous connaîtrons nous-mêmes. Cela est nécessaire pour que nous connaissions ce

qu'est dans l'intelligence la connaissance de soi-même. L'homme devient intelligence, quand, abandonnant ses autres facultés, il voit l'intelligence par l'intelligence, et il se voit lui-même de la même manière que l'intelligence se voit elle-même.

V. Est-ce en contemplant une de ses parties par une autre partie que l'intelligence pure se connaît elle-même ? Alors, une partie sera le sujet, une autre partie sera l'objet de la contemplation ; l'intelligence ne se connaîtra pas elle-même. — Mais quoi, dira-t-on, si l'intelligence est un tout composé de parties absolument semblables, en sorte que le sujet et l'objet de la contemplation ne diffèrent pas l'un de l'autre ; alors, en vertu de cette similitude, en voyant une de ses parties à laquelle elle est identique, l'intelligence ne se verra-t-elle pas elle-même ? car, dans ce cas, le sujet ne diffère pas de l'objet. — D'abord, il est absurde de supposer l'intelligence divisée en plusieurs parties. Comment, en effet, opérera-t-on cette division ? Ce ne peut être au hasard. Qui l'opérera ? Sera-ce le sujet ou l'objet ? Ensuite, comment le sujet se connaîtra-t-il lui-même si, dans la contemplation, il se place dans l'objet, puisque la contemplation n'appartient pas à ce qui est l'objet ? Se connaîtra-t-il comme objet plutôt que comme sujet ? Alors, il ne se connaîtra pas complètement et dans sa totalité [comme sujet et comme objet] : car ce qu'il voit, c'est l'objet et non le sujet de la contemplation ; c'est un autre qu'il voit, et non lui-même. Il faudra donc que, pour avoir une connaissance complète de lui-même, il se voie en outre comme sujet ; or, s'il se voit comme sujet, il faudra qu'il voie en même temps les choses contemplées. Mais sont-ce les empreintes des choses ou les choses elles-mêmes qui sont contenues dans l'acte de la contemplation ? Si ce sont les empreintes, on ne possède pas les choses elles-mêmes. Si on possède ces choses, ce n'est pas parce qu'on se

partage [en sujet et en objet]. Avant de se partager ainsi, on voyait ces choses, on les avait. Par conséquent, la contemplation doit être identique à ce qui est contemplé, l'intelligence à l'intelligible ; sans cette identité, on ne possédera pas la vérité : car, au lieu de posséder les réalités, on n'aura d'elles qu'une empreinte, qui sera différente des réalités, qui, par conséquent, ne sera pas la vérité. La vérité doit donc ne pas différer de son objet ; elle doit être ce qu'elle énonce.

Donc, d'un côté, l'Intelligence, de l'autre l'Intelligible et l'Être ne font qu'une seule et même chose, savoir, l'Être premier et l'Intelligence première, qui possède les réalités ou plutôt qui leur est identique. — Mais, si l'objet pensé et la pensée ne font qu'une seule chose, comment le sujet pensant pourra-t-il de cette manière se penser lui-même ? On voit bien que la pensée embrassera l'intelligible, ou qu'elle lui sera identique ; mais on ne voit pas comment l'intelligence se pensera elle-même. — Le voici : la pensée (νόησις) et l'intelligible (τὸ νοητὸν) ne font qu'un, parce que l'intelligible est un acte et non une simple puissance, que la vie ne lui est ni étrangère ni adventice, que la pensée n'est pas un accident pour lui comme elle le serait pour un corps brut, pour une pierre, par exemple, qu'enfin l'intelligible est l'essence première. Or, si l'intelligible est un acte, c'est l'acte premier, la pensée la plus parfaite, la pensée substantielle (οὐσιώδης νόησις). Et, comme cette pensée est souverainement vraie, qu'elle est la pensée première, qu'elle possède l'existence au plus haut degré, elle est l'Intelligence première. Elle n'est donc pas l'Intelligence en puissance ; il n'y a pas à distinguer en elle la puissance et l'acte de la pensée ; sinon, son essence ne serait qu'une simple puissance. Or, puisque l'intelligence est un acte, et que son essence est un acte, elle doit ne faire qu'une seule et même chose avec son

acte. Mais l'être et l'intelligible ne font aussi qu'une seule et même chose avec leur acte. Donc l'intelligence, l'intelligible et la pensée ne feront ensemble qu'une seule chose. Puisque la pensée de l'intelligible est l'intelligible, et que l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera ainsi elle-même. L'intelligence pensera, par l'acte de la pensée à laquelle elle est identique, l'intelligible auquel elle est également identique. Elle se pensera elle-même, en tant qu'elle est la pensée, et en tant qu'elle est l'intelligible qu'elle pense par la pensée à laquelle elle est identique.

VI. La raison démontre donc qu'il y a un principe qui doit se connaître lui-même essentiellement. Mais cette connaissance de soi-même est plus parfaite dans l'intelligence que dans l'âme. L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle sait qu'elle dépend d'une autre puissance ; l'intelligence, en se tournant vers elle-même, connaît naturellement son existence et son essence. En contemplant les réalités, elle se contemple elle-même ; cette contemplation est un acte, et cet acte est l'intelligence : car l'intelligence et la pensée ne font qu'une seule chose ; l'intelligence tout entière se voit elle-même tout entière, au lieu de voir une de ses parties par une autre partie. Est-il dans la nature de l'intelligence, telle que la conçoit la raison, de produire en nous une simple persuasion ? Non. L'intelligence implique nécessité [certitude] et non simple persuasion : car la nécessité est propre à l'intelligence ; la persuasion à l'âme. Ici-bas, il est vrai, nous cherchons plutôt à être persuadés qu'à voir la vérité par l'intelligence pure. Quand nous étions dans la région supérieure, satisfaits de l'intelligence, nous pensions et nous contemplions l'intelligible en ramenant toutes choses à l'unité. C'était l'intelligence qui pensait et qui parlait sur elle-même ; l'âme se reposait, et laissait agir l'intelligence. Mais, depuis que nous sommes descendus ici-bas,

nous cherchons à produire dans l'âme la persuasion, parce que nous voulons contempler l'exemplaire dans son image.

Il faut donc enseigner à notre âme comment l'intelligence se contemple elle-même ; il faut l'enseigner, dis-je, à cette partie de notre âme que, vu son caractère intellectuel (νοερόν πως, nous nommons raison ou intelligence discursive (διανοητικόν), pour indiquer que c'est une espèce d'intelligence (νοῦν τινα), qu'elle possède sa puissance par l'intelligence (διὰ νοῦ), qu'elle la tient de l'intelligence (παρὰ νοῦ). Cette partie de l'âme doit donc connaître qu'elle connaît ce qu'elle voit, qu'elle sait ce qu'elle énonce, et que, si elle était identique aux choses qu'elle énonce, elle se connaîtrait par là elle-même. Mais, puisque les choses intelligibles lui viennent du même principe dont elle vient elle-même, puisqu'elle est une raison (λόγος), et qu'elle reçoit de l'intelligence des choses congénères, en les rapprochant des vestiges de l'intelligence qu'elle a en elle, elle doit se connaître elle-même. Qu'elle transporte donc cette image qu'elle a en elle à l'Intelligence véritable, qui est identique aux vrais intelligibles, c'est-à-dire aux êtres premiers et vraiment réels : car il est impossible que cette Intelligence sorte d'elle-même ? Si donc l'Intelligence reste en elle-même et avec elle-même, si elle est ce qu'il est dans son essence d'être, c'est-à-dire intelligence (car l'intelligence ne peut jamais être inintelligente), elle doit renfermer en elle la connaissance d'elle-même, puisqu'elle ne sort pas d'elle-même, que sa fonction et son essence consistent à être seulement intelligence. Ce n'est pas une intelligence qui se livre à l'action (une intelligence pratique, πρακτικός), obligée de regarder ce qui est hors d'elle et de sortir d'elle-même pour prendre connaissance des choses extérieures : car il n'est pas nécessaire qu'une intelligence qui se livre à l'action se connaisse elle-même. Ne se livrant

pas à l'action (car, étant pure, elle n'a rien à désirer), elle opère une conversion vers elle-même, en vertu de laquelle il est non-seulement probable, mais encore nécessaire qu'elle se connaisse elle-même. Sinon, en quoi consisterait sa vie, puisqu'elle ne se livre pas à l'action et qu'elle demeure en elle-même ?

VII. Mais, dira-t-on, l'intelligence pourrait contempler Dieu. — Si l'on admet que l'intelligence connaît Dieu, on est forcé par là d'admettre aussi qu'elle se connaît elle-même : car elle saura ce qu'elle tient de Dieu, ce qu'elle en a reçu, ce qu'elle en peut recevoir. Si elle le sait, elle se connaîtra par là elle-même, puisqu'elle est une des choses ou plutôt qu'elle est toutes les choses données par Dieu. Si donc elle connaît Dieu, elle connaît aussi les puissances de Dieu, elle connaît qu'elle en procède, qu'elle en tient sa puissance. Si elle ne peut avoir de Dieu une intuition claire, parce que le sujet et l'objet de l'intuition doivent être identiques, par cette raison même l'intelligence se connaîtra, se verra elle-même, puisque voir c'est être ce qui est vu. Quelle autre chose en effet pourrions-nous accorder à l'intelligence ? Le repos ? Le repos, pour l'intelligence, ne consiste pas à être enlevée à elle-même, mais à agir sans être troublée par rien d'étranger. Les choses qui ne sont troublées par rien d'étranger n'ont qu'à produire leur acte propre, surtout quand elles sont en acte, et non simplement en puissance. Ce qui est en acte, et qui ne peut être en acte pour rien d'étranger, doit être en acte pour soi-même. En se pensant, l'intelligence reste tournée vers elle-même, rapporte son acte à elle-même. Si quelque chose procède d'elle, c'est précisément parce qu'elle reste tournée vers elle-même, qu'elle reste en elle-même. Il fallait en effet qu'elle s'appliquât à elle-même, avant de s'appliquer à autre chose ou de produire une autre chose qui lui ressemblât : ainsi, le feu doit d'abord être feu en lui-même, être

le feu en acte, pour donner ensuite à d'autres choses des vestiges de son essence. L'intelligence est donc en elle-même un acte. L'âme, en se tournant vers l'intelligence, habite en son propre sein ; en sortant de l'intelligence, elle se porte aux choses extérieures. En se tournant vers l'intelligence, elle devient semblable à la puissance dont elle procède ; en sortant de l'intelligence, elle devient différente d'elle ; cependant, elle garde encore quelque ressemblance avec elle, soit qu'elle agisse, soit qu'elle produise. En agissant, elle contemple encore ; en produisant, elle produit des formes, qui sont comme des pensées éloignées, des vestiges de la Pensée et de l'Intelligence, vestiges qui sont conformes à l'archétype, et qui en offrent une imitation fidèle, ou qui du moins en conservent encore une image affaiblie, s'ils n'occupent que le dernier rang des êtres.

VIII. Quelle nature l'intelligence découvre-t-elle dans l'intelligible ? Quelle nature découvre-t-elle en elle-même par la contemplation ? — D'abord, pour l'intelligible, il ne faut pas se le représenter avec une figure ni avec des couleurs comme les corps. Il existe avant eux. Les raisons séminales (ὁ λόγος ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι (ho logos en tois spermasi)) qui produisent la figure et la couleur ne leur sont pas identiques : car elles sont invisibles. Les choses intelligibles le sont à plus forte raison : leur nature est identique à celle des principes en qui elles résident, comme les raisons séminales sont identiques à l'âme qui les contient. Mais l'âme ne voit pas les choses qu'elle possède, parce qu'elle ne les a pas engendrées ; elle n'est, ainsi que les raisons, qu'une image [de l'intelligence]. Le principe dont elle vient a une existence évidente, véritable, première : aussi existe-t-il de lui-même et en lui-même. Mais cette image [qui est dans l'âme] n'est même pas permanente si elle n'appartient à une autre chose et qu'elle y de-

meure. En effet, le propre d'une image est d'être en autrui, puisqu'elle appartient à autrui, à moins qu'elle ne reste attachée à son principe. Aussi ne contemple-t-elle pas, parce qu'elle n'a pas une lumière suffisante, et, contemplât-elle, comme c'est en autrui qu'elle trouve sa perfection, c'est autrui qu'elle contemplerait au lieu de se contempler elle-même. Il n'en est pas de même dans l'intelligence : la chose contemplée et la contemplation y coexistent et y sont identiques. Qui affirme donc ce qu'est l'intelligible ? La puissance qui le contemple, l'intelligence. Ici-bas, la vue voit la lumière parce qu'elle est elle-même lumière, ou plutôt parce qu'elle est unie à la lumière : car ce sont les couleurs qu'elle voit. Au contraire, l'intelligence ne voit pas par autrui, mais par elle-même, parce que ce qu'elle voit n'est pas hors d'elle. Elle voit une lumière avec une autre lumière, mais non par une autre lumière ; elle est donc une lumière qui en voit une autre ; par conséquent, elle se voit elle-même. Cette lumière, en brillant dans l'âme, l'illumine, c'est-à-dire, la rend intellectuelle, la rend semblable à la lumière supérieure [savoir à l'intelligence]. Si, par le rayon dont cette lumière éclaire l'âme, on juge de sa nature et qu'on la conçoive encore plus grande, plus belle, plus brillante, on s'approchera bien de l'intelligence et de l'intelligible : car, en illuminant l'âme, l'intelligence lui donne une vie plus claire, une vie qui n'est pas la vie générative (parce que l'intelligence convertit l'âme vers elle, et, au lieu de la laisser se diviser, lui fait aimer l'éclat dont elle brille) ; une vie qui n'est pas non plus la vie sensitive (car les sens s'appliquent à ce qui est extérieur et n'en connaissent pas mieux cependant, tandis que celui qui voit cette lumière supérieure des vérités voit beaucoup mieux les choses qui sont visibles, mais d'une façon différente). Reste donc que l'intelligence donne à l'âme la vie intellectuelle, qui est un vestige

de sa propre vie : car elle possède les réalités. C'est dans la vie et l'acte qui sont propres à l'intelligence que consiste ici la lumière première qui s'illumine elle-même primitivement, qui se reflète sur elle-même, parce qu'elle y est tout à la fois la chose illuminante et la chose illuminée ; elle est aussi le véritable intelligible, parce qu'elle est à la fois la chose pensante et la chose pensée. Elle se voit elle-même par elle-même, sans avoir besoin d'autrui ; elle se voit donc d'une manière absolue, parce qu'en elle ce qui connaît est identique à ce qui est connu. Il en est de même en nous : c'est par l'intelligence que nous connaissons l'intelligence. Sans cela, comment en parlerions-nous ? Comment dirions-nous qu'elle est capable de se saisir clairement elle-même, et que par elle nous nous saisissons nous-mêmes ? Comment pourrions-nous, par ces raisonnements, ramener à l'intelligence notre âme qui s'en reconnaît l'image, qui regarde sa vie comme une imitation fidèle de celle de l'intelligence, qui croit que, lorsqu'elle pense, elle prend une forme intellectuelle et divine ? Si l'on veut savoir quelle est cette Intelligence parfaite, universelle, première, qui se connaît elle-même essentiellement, il faut que l'âme soit ramenée à l'intelligence, ou du moins qu'elle lui rapporte l'acte par lequel elle conçoit les choses dont elle a la réminiscence. C'est en se plaçant dans cet état que l'âme devient capable de démontrer qu'étant l'image de l'intelligence elle peut la voir par elle-même, c'est-à-dire par celle de ses puissances qui ressemble le plus exactement à l'intelligence [à savoir par la pensée pure], qui lui ressemble autant qu'une partie de l'âme peut approcher d'elle.

IX. Il faut donc contempler l'âme et sa partie la plus divine afin de savoir ce qu'est l'Intelligence. Pour y arriver, voici ce que tu dois faire : sépare de l'homme, c'est-à-dire de toi-même, d'abord le corps, puis la puissance de l'âme qui le façonne

(πλάττουσα ψυχὴ (plattousa psuchê)), ensuite la sensation, la concupiscence, la colère, toutes les passions basses qui t'inclinent vers la terre. Ce qui reste alors de l'âme, c'est ce que nous nommons l'image de l'Intelligence, image qui rayonne d'elle, comme du globe immense du soleil rayonne la sphère de lumière qui l'entoure. On ne saurait accorder que toute la lumière qui rayonne du soleil demeure en elle-même autour de lui : une partie seulement de cette lumière reste autour du soleil dont elle émane ; une autre, se propageant de proche en proche, descend jusqu'à nous sur la terre. Mais on regarde la lumière, même celle qui entoure le soleil, comme placée dans une autre chose, pour ne pas être obligé de concevoir comme vide de tout corps l'espace qui s'étend entre le soleil et nous. L'âme au contraire est une lumière qui reste attachée à l'Intelligence dont elle rayonne ; elle n'est pas placée dans une autre chose, mais demeure suspendue à l'Intelligence, et elle n'est pas dans un lieu, parce que l'intelligence n'est point dans un lieu. Tandis que la lumière du soleil est dans l'air, l'âme, au contraire, dans l'état où nous la considérons ici, est si pure qu'elle peut être vue en elle-même par elle-même et par toute autre âme qui est dans le même état. Elle a besoin de raisonner pour concevoir d'après elle-même ce qu'est l'Intelligence ; mais l'Intelligence se conçoit elle-même sans raisonner parce qu'elle est toujours présente à elle-même. Quant à nous, nous sommes présents à nous-mêmes et à l'Intelligence quand nous nous tournons vers elle, parce que notre vie est divisée en plusieurs vies. L'Intelligence, au contraire, n'a pas besoin d'une autre vie, ni des autres choses ; ce qu'elle donne, ce n'est pas à elle-même qu'elle le donne, c'est aux autres choses : elle n'a pas en effet besoin de ce qui est inférieur ; elle ne saurait se donner à elle-même rien d'inférieur, puisqu'elle possède toutes choses ; au

lieu d'avoir en elle-même les premières images des choses [comme l'âme], l'Intelligence est ces choses mêmes.

Si l'on ne peut s'élever immédiatement à la pensée pure, qui est la première partie de l'âme, qu'on prenne l'opinion et qu'on passe d'elle à l'intelligence. Si l'on ne peut encore s'élever à l'opinion, qu'on prenne alors la sensation qui nous représente déjà des formes générales, la sensation, dis-je, qui contient en puissance les formes, qui les possède même en acte. Si l'on veut descendre, qu'on s'abaisse à la puissance générative et aux choses qu'elle produit ; et qu'ensuite, des dernières formes on remonte aux formes qui sont placées à l'autre extrémité, aux formes premières.

X. En voici assez sur ce sujet. Si les formes que contient l'Intelligence ne sont pas des formes créées (sinon, les formes qui se trouvent en nous n'occuperaient plus le dernier rang, comme elles le doivent), si ce sont des formes créatrices et vraiment premières, ou bien ces formes créatrices et le principe créateur ne font qu'une seule chose, ou bien l'Intelligence a besoin d'un autre principe. — Mais quoi ? Le principe qui est supérieur à l'Intelligence [l'Un] n'aura-t-il pas besoin lui-même d'un autre principe ? — Non : car c'est l'Intelligence qui a besoin d'un autre principe. — Quoi donc ? Le principe qui est supérieur à l'Intelligence ne se voit-il pas ? — Non : il n'a pas besoin de se voir. Mais nous traiterons cela plus loin.

Revenons maintenant à notre question qui est de la plus grande importance. Nous le répétons : l'Intelligence a besoin de se contempler elle-même, ou plutôt elle possède continuellement cette contemplation ; elle voit d'abord qu'elle est multiple, ensuite qu'elle implique une différence, enfin qu'elle a besoin de

contempler, de contempler l'intelligible, et qu'elle a pour essence de contempler. En effet, toute contemplation suppose un objet ; sinon, elle est vide. Il faut donc qu'il y ait plus qu'une unité pour que la contemplation soit possible ; il faut que la contemplation s'applique à un objet, et que cet objet soit multiple : car ce qui est simple n'a pas d'objet sur lequel il puisse diriger son action, mais reste silencieux dans sa solitude. Dès qu'il y a action, il y a différence. Sans cela, à quoi s'appliquerait l'action ? Quel serait son but ? Il faut donc que le principe qui agit dirige son action sur une chose autre que lui-même, ou soit lui-même multiple pour diriger son action sur lui-même. En effet, s'il ne dirige son action sur rien, il se reposera, et s'il se repose, il ne pensera pas. Il faut donc que le principe pensant, quand il pense, soit dualité. Que les deux termes soient extérieurs l'un à l'autre, ou qu'ils soient unis, la pensée implique toujours identité et différence. En général, les intelligibles doivent être à la fois identiques à l'Intelligence et différents d'elle. En outre, chacun d'eux doit renfermer aussi en lui-même identité et différence. Sans cela, quel sera l'objet de la pensée, si l'intelligible ne renferme aucune diversité ? Si l'on admet que chaque intelligible ressemble à une raison [séminale], il est multitude. Chaque intelligible se connaît donc lui-même comme étant un œil varié, ou bien un objet qui a plusieurs couleurs. Si l'intelligence s'appliquait à une chose une et absolument simple, elle ne saurait penser. Que dirait-elle ? Que comprendrait-elle ? Si l'indivisible s'affirmait lui-même, il devrait d'abord affirmer ce qu'il n'est pas ; il devrait ainsi être multiple pour être un. S'il disait : je suis ceci, et qu'il n'affirmât pas ceci comme différent de lui-même, il mentirait. S'il l'affirmait comme un accident de lui-même, il affirmerait de lui-même une multitude. Dira-t-il : Je suis, je suis ; moi, moi ? Mais, ou ces deux choses seront simples,

et chacune pourra dire : moi ; ou bien, il y aura multitude, par conséquent différence, par conséquent nombre et diversité. Il faut donc que le sujet pensant renferme en lui une différence, et que l'objet pensé offre une diversité, parce qu'il est divisé par la pensée. Sans cela, il n'y aura plus de pensée de l'intelligible, mais une espèce de toucher, de contact ineffable et inconcevable, antérieur à l'intelligence, puisqu'on suppose que l'intelligence n'existe pas encore et que celui qui possède ce tact ne pense pas. Le sujet pensant ne doit donc pas demeurer simple, surtout quand il se pense lui-même ; il faut qu'il se scinde, lors même que la compréhension qu'il a de lui-même serait silencieuse. Enfin, ce qui est simple [l'Un] n'a pas besoin de s'occuper de soi-même. Qu'apprendrait-il en se pensant ? Avant de se penser, n'est-il pas ce qu'il est ? En outre, la connaissance implique qu'on désire, qu'on cherche et qu'on trouve. Celui qui ne renferme en lui aucune différence se repose tourné vers lui-même, sans rien chercher en lui-même ; mais celui qui se développe est multitude.

XI. L'Intelligence devient donc multiple quand elle veut penser le principe qui lui est supérieur. En voulant le saisir dans sa simplicité, elle s'écarte de cette simplicité, parce qu'elle reçoit toujours en elle cette nature différenciée et multipliée. En sortant de l'Un, elle n'était pas encore l'Intelligence ; elle se trouvait dans l'état de la vue qui n'est pas encore en acte. En émanant de l'Un, elle avait en elle ce qu'elle a rendu multiple. Elle aspirait vaguement à un objet autre qu'elle-même, et en même temps elle avait en elle une sorte de représentation de cet objet ; elle possédait ainsi en elle une autre chose qu'elle a rendue multiple : car elle avait en elle une espèce d'empreinte produite par la contemplation [de l'Un] ; sinon, elle ne recevrait pas l'Un en elle. C'est ainsi que l'Intelligence, en naissant de l'Un, est devenue multiple, et,

possédant la connaissance, s'est contemplée elle-même ; elle est devenue alors la vue en acte. L'Intelligence n'est vraiment intelligence que lorsqu'elle possède son objet, et qu'elle le possède comme intelligence. Auparavant, elle n'est qu'une aspiration, qu'une vue informe : en s'appliquant à l'Un et en le saisissant, elle devient intelligence. Or, toujours elle reçoit l'Un, toujours elle est intelligence, essence, pensée, du moment qu'elle pense. Antérieurement, elle n'est pas encore la pensée puisqu'elle ne possède pas l'intelligible, elle n'est pas encore l'intelligence puisqu'elle ne pense pas.

Ce qui est au-dessus de ces choses est leur principe sans leur être inhérent. Le principe d'où les choses procèdent (τὸ ἀφ' οὗ (to aph' ou)) ne peut leur être inhérent ; cela n'est vrai que des éléments qui les constituent (ἐξ ὧν (ex ôn)). Le principe dont procèdent toutes choses [l'Un] n'est aucune d'elles ; il diffère de toutes. L'Un n'est donc aucune des choses de l'univers ; il est antérieur à toutes choses, par conséquent, il est antérieur à l'Intelligence, puisque celle-ci embrasse toutes choses dans son universalité. D'un autre côté, comme les choses qui sont postérieures à l'Un sont universelles et qu'il est ainsi antérieur aux choses universelles, il ne doit pas être l'une d'elles. Ne l'appelle donc ni Intelligence ni Bien, si par Bien tu désignes quelque objet compris dans l'univers ; ce nom ne lui convient que s'il indique qu'il est antérieur à tout. Si l'Intelligence n'est intelligence que parce qu'elle est multiple ; si la pensée, quoique l'Intelligence la trouve en soi, est également multiple, le Premier, le principe absolument simple, est au-dessus de l'Intelligence : car s'il pense, il est intelligence, et, s'il est intelligence, il est multiple.

XII. Qu'est-ce qui empêche, objectera-t-on, que dans le Premier l'acte soit multiple, pourvu que l'essence soit une et simple ? La multitude des actes ne saurait rendre ce principe composé. — Ou bien ces actes sont distincts de l'essence, et le Premier passe de la puissance à l'acte : alors il n'est plus multiple, sans doute, mais son essence ne devient parfaite que par l'acte ; ou bien l'essence est en lui identique à l'acte : alors, l'acte étant multiple, l'essence doit être elle-même multiple. Or, nous accordons bien que l'Intelligence est multiple, puisqu'elle se pense elle-même, mais nous ne saurions admettre que le principe de toutes choses soit également multiple. Il faut que l'Un préexiste au multiple qui a en lui la raison de son existence : car l'unité est antérieure à tout nombre. — Cette proposition, dira-t-on, est vraie pour les nombres qui suivent l'unité, parce qu'ils sont composés ; mais, pour les êtres, quelle nécessité y a-t-il qu'il y ait un principe un d'où provienne le multiple ? — C'est que, sans l'Un, toutes choses seront dispersées, et leurs combinaisons ne formeront qu'un chaos. — Mais, ajoutera-t-on, d'une intelligence qui est simple peuvent provenir des actes multiples. — On admet alors qu'il y a quelque chose de simple avant les actes. Ensuite, étant permanents, ces actes seront des hypostases ; étant hypostases, ils devront différer du principe dont ils procèdent, puisque le principe demeure simple, et que ce qui en naît est multiple par soi-même et en dépend. Si ces actes existent parce que le principe a une fois agi, il y a encore là multiplicité. Si ces actes, bien qu'étant les premiers actes, constituent ce qui est au second rang, le premier rang appartient au principe qui est antérieur à ces actes ; ce principe demeure en lui-même, tandis que ces actes forment ce qui tient le second rang et qui est composé d'actes. Le Premier diffère des actes qu'il engendre, parce qu'il les engendre sans agir ; au-

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

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

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

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

XIV. Comment se fait-il alors que nous parlions de lui ? — Nous pouvons énoncer quelque chose de lui, mais non l'énoncer lui-même par la parole. Nous ne saurions le connaître ni le saisir

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

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

périeur à l'Un, de meilleur que lui ! Elle doit donc lui être inférieure, être par conséquent moins parfaite. Or, elle ne peut être moins parfaite qu'à condition d'être moins une, d'être multiple. Mais elle doit aspirer à l'Un ; elle sera donc l'un-multiple (ἐν πολλά)). C'est par l'Un que ce qui n'est pas un est conservé, est ce qu'il est : car ce qui n'est pas un, quoique composé, ne peut recevoir le nom d'être. S'il est possible de dire ce qu'est chaque chose, c'est seulement parce qu'elle est une et identique. Ce qui n'est pas multiple n'est pas un par participation, est l'Un absolu ; il ne tient pas son unité d'un autre principe ; il est au contraire le principe auquel les autres choses doivent d'être plus ou moins unes selon qu'elles en sont plus ou moins rapprochées. Puisque ce qui est le plus près de l'Un a pour caractère l'identité et lui est postérieur, évidemment le multiple qui s'y trouve doit être la totalité des choses qui sont unes. Car, puisque le multiple y est uni à l'identité, il n'y a pas en lui de parties séparées les unes des autres, toutes subsistent ensemble. Les choses qui en procèdent sont chacune unité-multiple (ἐν πολλά), parce qu'elles ne peuvent être unité-totalité (ἐν παντά). Être unité-totalité ne convient qu'à leur principe [l'Être intelligible], parce qu'il procède lui-même d'un grand principe qui est essentiellement et véritablement un. Ce que l'Un engendre par sa fécondité exubérante est tout ; d'un autre côté, comme ce tout participe à l'Un, il est un ; il est par conséquent unité-totalité.

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

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

XVI. Il a été démontré ailleurs qu'il doit y avoir quelque chose après l'Un, que l'Un est une puissance et une puissance inépuisable : ce qui le prouve, c'est que les choses placées même au dernier rang ont la puissance d'engendrer. Pour le moment, remarquons que la génération des choses offre une procession descendante (πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν, que plus on s'avance, plus la multiplicité augmente, que le principe est toujours plus simple que les choses qu'il produit. Donc, ce qui a produit le monde sensible n'est pas le monde sensible, mais l'Intelligence, le monde intelligible ; et ce qui a engendré l'Intelligence et le monde intelligible n'est pas l'Intelligence ni le monde intelligible, mais quelque chose de plus simple qu'eux. Le multiple ne naît pas du multiple, mais de ce qui n'est pas multiple. Si ce qui est supérieur à l'intelligence était multiple, ce ne serait plus le Principe, il faudrait en-

core remonter plus haut. On doit donc ramener tout à Celui qui est essentiellement un, qui est en dehors de toute multiplicité, dont la simplicité est la plus grande possible. — Mais comment peut naître de l'Un la Raison multiple et universelle, quand évidemment l'Un n'est pas une raison ? S'il n'est pas une raison, comment engendre-t-il la Raison ? Comment encore le Bien engendre-t-il une hypostase dont la bonté soit la forme (ἀγαθοειδὲς) ? Que possède cette hypostase ? Est-ce l'identité ? Mais quel rapport ce caractère a-t-il avec le Bien ? — C'est que nous cherchons l'identité et la permanence dès que nous possédons le Bien, et qu'il est le principe dont il ne faut pas se séparer : car si ce n'était pas le Bien, il vaudrait mieux l'abandonner. Nous devons donc vouloir demeurer unis au Bien. Puisque c'est là ce qu'il y a de plus souhaitable pour l'Intelligence, elle n'a rien à chercher au delà, et sa permanence indique qu'elle est satisfaite des choses qu'elle possède. Jouissant ainsi de leur présence de telle sorte qu'elle ne fasse qu'un avec elles, elle doit alors regarder la vie comme ce qu'il y a de plus précieux. Si l'Intelligence possède la vie dans son universalité et sa plénitude, cette vie est la plénitude et l'universalité de l'Âme et de l'Intelligence. L'Intelligence se suffit donc, elle ne désire rien ; elle a en elle-même ce qu'elle aurait désiré si elle ne l'eût pas possédé ; elle a le bien qui consiste dans la vie et l'intelligence, comme nous l'avons dit, ou dans quelqu'une des choses qui y sont attachées. Si la vie et l'intelligence sont le Bien absolu, il n'y a rien au-dessus d'elles. Mais si le Bien absolu est au-dessus d'elles, le bien de l'Intelligence est cette vie qui se rapporte au Bien absolu, qui s'y rattache, en reçoit l'existence et s'élève vers lui parce qu'il est son principe. Le Bien doit donc être supérieur à l'intelligence et à la vie. C'est à cette condition que se tourne vers lui la vie de l'Intelligence, image de

Celui dont procède toute vie ; c'est à cette condition que se tourne vers lui l'Intelligence, image de ce qui est dans l'Un, quelle qu'en soit la nature.

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

En avons-nous assez dit, et pouvons-nous nous arrêter ici ? Ou bien notre âme sent-elle encore davantage les douleurs de l'enfantement ? Qu'elle enfante donc, en s'élançant vers l'Un,

pleine des douleurs qui la tourmentent. Non, tâchons plutôt de la calmer par quelque charme magique, s'il en est d'efficace contre de pareilles douleurs. Mais, pour charmer l'âme, il suffit peut-être de répéter ce que nous avons déjà dit. À quel autre enchantement pourrions-nous encore recourir ? S'élevant au-dessus de toutes les vérités dont nous participons, cet enchantement nous échappe dès que nous voulons parler ou même penser. Car, pour exprimer quelque chose, la raison discursive est obligée d'aller d'une partie à l'autre, de parcourir successivement les différents éléments de l'objet ; or, qu'y a-t-il à parcourir successivement dans ce qui est absolument simple ? Il suffit de l'atteindre par une sorte de contact intellectuel (νοερῶς ἐφάψασθαι). Or, au moment où l'on touche l'Un, on ne doit ni pouvoir en rien dire, ni avoir le loisir d'en parler ; ce n'est que plus tard qu'il est possible d'en raisonner. On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme : car cette lumière vient de Lui, est Lui-même. Il faut croire qu'il est présent, lorsque, comme un autre dieu, il illumine la maison de celui qui l'appelle : car elle est obscure s'il ne vient l'illuminer. L'âme est donc sans lumière quand elle est privée de la présence de ce Dieu ; illuminée par lui, elle a ce qu'elle cherchait. Le vrai but de l'âme, c'est d'être en contact avec cette lumière, de voir cette lumière à la clarté de cette lumière même, sans le secours d'une lumière étrangère, c'est de voir ce principe à l'aide duquel elle voit. En effet, c'est le principe par lequel elle est illuminée qu'elle doit contempler, comme on ne contemple le soleil que par sa propre lumière. Mais comment y arriver ? Retranche toutes choses.

. . . . . πάροιθε δὲ Παλλὰς Αθήνη,
χρύσεον λύχνον ἔχουσα, φάος περικαλλὲς ἐκοίει, κ. τ. λ.

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

τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ κροὸς ἀθανάτοιο
λάμπε θεᾶσ. . . . . .
αδγῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δὸμος, ἀστεροπῆς ὣς.

V · Livre 4

LIVRE QUATRIÈME.

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

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

servent à le composer. Le principe de tout doit donc être un et unique. Si l'on admettait qu'il y eût un second principe de cette espèce, tous deux ne feraient qu'un seul. Car nous ne disons pas que tous deux soient des corps, ni que l'Un, le Premier soit un corps ; tout corps est composé et engendré, par conséquent n'est pas principe : car le principe ne saurait être engendré. Donc, puisque le Principe de tout ne peut être corporel, qu'il doit être essentiellement un, il doit être le Premier.

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

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

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

Mais, outre cet intelligible [identique à l'Intelligence] il y a un autre Intelligible [l'Intelligible suprême, le Premier]. Comment l'Intelligence ainsi déterminée procède-t-elle de l'Intelligible [du Premier] ? L'Intelligible demeure en lui-même, et n'a pas besoin

d'autre chose, comme en a besoin ce qui voit et ce qui pense (je dis que ce qui pense a besoin d'autre chose en ce sens qu'il a besoin de contempler l'Intelligible). Mais, en demeurant en lui-même, l'Intelligible n'est pas privé de sentiment : toutes choses lui appartiennent, sont en lui et avec lui ; il a donc le discernement de lui-même et il possède la vie, parce que toutes choses sont en lui ; par conséquent, il a la conception de lui-même (κατανόησις αὐτοῦ (katanoêsis autou)), conception qui implique conscience et consiste dans un repos éternel et dans une pensée, mais une pensée différente de celle de l'Intelligence. S'il engendre quelque chose en demeurant en lui-même, il l'engendre précisément quand il est au plus haut point ce qu'il est. C'est donc en demeurant dans son état propre qu'il engendre ce qu'il engendre ; c'est en demeurant, dis-je, qu'il engendre. Or, puisqu'il demeure l'Intelligible, ce qu'il engendre ne peut être que la Pensée ; alors la Pensée, en existant et en pensant le principe dont elle vient (car elle ne saurait penser un autre objet), devient à la fois intelligence et intelligible ; mais ce second intelligible diffère du premier Intelligible dont il procède et n'en est que l'image et le reflet.

Comment le premier Intelligible engendre-t-il un acte ? Ici il faut distinguer entre l'acte de l'essence et l'acte qui émane de l'essence. L'acte de l'essence ne peut différer de l'essence : car il est l'essence même. Mais l'acte qui émane de l'essence (et chaque chose a nécessairement un acte de ce genre) diffère de ce qui le produit. C'est comme pour le feu : autre chose est la chaleur qui constitue son essence, autre chose est la chaleur qui en rayonne extérieurement, tandis que le feu réalise intérieurement l'acte qui constitue son essence et qui lui fait garder sa nature. De même ici, et bien plus encore, le Premier demeure dans l'état qui lui est

propre, et en même temps, de la perfection qui lui est inhérente, de l'acte qui se confond avec lui, a été engendré l'acte qui, tenant son existence d'une si grande puissance, que dis-je, de la Puissance suprême, est arrivé à l'existence et à l'essence. Quant au Premier, il est au-dessus de l'essence ; il est la Puissance de toutes choses.

Si l'acte que l'Un a engendré est toutes choses, l'Un est au-dessus de toutes choses, par conséquent, au-dessus de l'essence. Puisque l'acte engendré par l'Un est toutes choses et que l'Un est au-dessus de toutes choses, qu'il n'occupe pas le même rang que le reste, il doit encore sous ce rapport être supérieur à l'essence, et par suite, à l'Intelligence parce que l'Être est inséparable de l'Intelligence. En effet l'Être n'est pas en quelque sorte mort ; il n'est pas sans vie, ni sans pensée : l'Intelligence et l'Être sont une seule et même chose. Les intelligibles n'existent pas avant l'Intelligence qui les pense, comme les objets sensibles existent avant la sensation qui les perçoit. L'Intelligence elle-même est les choses qu'elle pense, puisque leurs formes ne lui sont pas apportées du dehors. D'où les recevrait-elle en effet ? Elle existe avec les choses intelligibles, elle leur est identique et ne fait qu'un avec elles. Réciproquement, les choses intelligibles n'existent pas sans leur matière [c'est-à-dire sans l'Intelligence].

V · Livre 5

LIVRE CINQUIÈME.

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

I. Y a-t-il quelqu'un qui puisse croire que l'intelligence véritable et réelle soit capable de se tromper et d'admettre l'existence de choses qui n'existeraient pas ? Personne, assurément. Comment l'intelligence mériterait-elle encore le nom d'intelligence si elle n'était pas intelligente ? Il faut donc qu'elle possède toujours la science sans être sujette à l'oubli, et que la science qu'elle possède ne soit ni conjecturale, ni douteuse, ni empruntée à autrui, ni par conséquent acquise au moyen de la démonstration : car, supposât-on qu'elle dût quelque chose à la démonstration, on ne refuserait pas sans doute d'admettre qu'elle possède par elle-même des connaissances certaines ; mais disons plutôt, comme l'exige la raison, qu'elle tire tout de son propre fond. Autrement, comment distinguerait-on ce qu'elle aurait par elle-même de ce qu'elle tiendrait d'autrui ? D'où viendrait la certitude des connaissances qu'elle ne devrait qu'à elle-même ? Comment aurait-elle le droit de croire que les choses sont telles qu'elle les conçoit ? En effet, quoique les choses qui tombent sous les sens semblent capables de produire en nous le plus haut degré d'évidence, on se demande si leur nature apparente ne dépend pas plus de nos modifications que des objets eux-mêmes ; on exige pour y croire l'assentiment de l'intelligence, ou du moins de la raison discursive : car, tout en admettant que les choses perçues par les sens existent dans les objets sensibles, on n'en reconnaît pas moins que ce qui est perçu par la sensation n'est qu'une représentation de l'objet extérieur et que la sensation n'atteint pas cet objet même, puisqu'il reste en dehors d'elle. Mais, quand l'intelligence connaît, et qu'elle connaît les intelligibles, comment les rencontre-t-elle, si elle les connaît comme existant hors d'elle-même ? Ne peut-il arriver qu'elle ne les rencontre pas, par conséquent, qu'elle ne les connaisse pas ? Si c'est par hasard qu'elle les

rencontre, la connaissance qu'elle en aura sera accidentelle et passagère. Dira-t-on que la connaissance s'opère par l'union de l'intelligible avec l'intelligence ? Alors quel sera le lien qui les unit ? Dans cette hypothèse, les connaissances que l'intelligence aura de l'intelligible seront des empreintes (τὺποι (tupoi)) de la réalité, et, par conséquent, ce seront des impressions accidentelles. Comment de pareilles empreintes pourront-elles exister dans l'intelligence ? Quelle forme auront-elles ? Enfin, comme elles resteront extérieures à l'intelligence, leur connaissance ne ressemblera-t-elle pas à la sensation ? En quoi en différera-t-elle ? Sera-ce en ce que l'intelligence percevra des objets plus ténus ? Comment saura-t-elle qu'elle les perçoit réellement ? Comment saura-t-elle qu'une chose est bonne, juste, belle ? Le juste, le bien, le beau lui seront extérieurs et étrangers : elle n'aura pas en elle-même les principes qui pourraient régler ses jugements et mériter sa confiance ; ils seront hors d'elle ainsi que la vérité.

D'un autre côté, ou les intelligibles sont privés de sentiment, de vie et d'intelligence, ou ils sont intelligents. S'ils sont intelligents, ils ne font, ainsi que la vérité, qu'une seule chose avec l'intelligence, et cette chose est l'intelligence première. Dans ce cas, nous aurons à chercher dans quel rapport sont l'intelligence, l'intelligible et la vérité. N'y a-t-il là qu'une seule chose ? Y a-t-il deux choses ? Si les intelligibles sont sans vie, sans intelligence, que sont-ils ? Car ils ne sont ni des propositions, ni des axiomes, ni des mots, parce que, dans ce cas, ils énonceraient des choses différentes d'eux, ils ne seraient pas les choses mêmes ; ainsi, quand on dit que le bien est beau, ces deux choses seraient étrangères l'une à l'autre. Avancera-t-on que les intelligibles, que la beauté et la justice, par exemple, sont des choses simples, mais

complètement séparées l'une de l'autre ? D'abord, l'intelligible ne sera plus un, ne résidera plus en un sujet un ; il sera dispersé en une foule de choses particulières : alors, en quels lieux seront ainsi éparpillés les éléments divers de l'intelligible ? Ensuite, comment l'intelligence pourra-t-elle embrasser ces éléments et les suivre dans leurs pérégrinations ? Comment restera-t-elle permanente, et se fixera-t-elle sur des objets identiques ? Quelle forme d'ailleurs, quelle figure auront les intelligibles ? Seront-ils comme des statues d'or ou des effigies et des images faites avec quelque autre matière ? Dans ce cas, l'intelligence qui les contemplera ne différera pas de la sensation. Pourquoi l'un d'eux sera-t-il la justice, un autre une autre chose ? Enfin, ce qui est le plus important, si l'on admet que les intelligibles soient extérieurs à l'intelligence, il en résultera nécessairement que, contemplant des objets ainsi placés hors d'elle, l'intelligence n'en possédera pas une véritable connaissance, qu'elle n'en aura qu'une fausse intuition. Puisque, dans cette hypothèse, les vraies réalités demeureront extérieures à l'intelligence, celle-ci, en les contemplant, ne les possédera pas ; en les connaissant, elle ne saisira que leurs images. Réduite ainsi à ne percevoir que des images de la vérité, au lieu de posséder la vérité même, elle ne saisira que des choses mensongères et n'atteindra point les réalités. Dans ce cas, ou elle reconnaîtra qu'elle ne saisit que des choses mensongères, et elle sera obligée d'avouer qu'elle n'a point la vérité en partage ; ou elle l'ignorera, elle croira posséder la vérité quand elle en est privée, et, se trompant ainsi doublement, elle sera par là même encore plus éloignée de la vérité. C'est pour cette raison, je crois, que la sensation ne peut atteindre la vérité : elle est réduite à l'opinion (δόξα (doxa)), parce qu'elle est une puissance réceptive (παραδεχομένη (paradecho-

menê)), comme l'exprime le mot δόξα (doxa) [dérivé de δέχεσθαι (dechesthai), recevoir], et parce qu'elle reçoit une chose étrangère : car l'objet dont elle reçoit ce qu'elle possède reste hors d'elle. Donc, chercher la vérité hors de l'intelligence, c'est réduire celle-ci à n'être ni la vérité, ni l'intelligence véritable ; c'est anéantir l'intelligence ; et la vérité qui doit l'habiter ne subsistera plus nulle part.

II. Ainsi, il ne faut pas regarder les intelligibles comme des choses extérieures à l'intelligence, ni comme des empreintes gravées en elle, ni refusera celle-ci la possession intime de la vérité ; sinon, on rend impossible la connaissance des intelligibles, on détruit leur réalité et celle de l'intelligence. Voulons-nous au contraire laisser subsister dans l'intelligence la connaissance et la vérité, sauver la réalité des intelligibles, rendre possible la connaissance de l'essence de chaque chose, au lieu de nous borner à la simple notion de ses qualités, notion qui ne nous donne que l'image et le vestige de l'objet, qui ne nous permet pas de la posséder, de nous unir à lui, de ne faire qu'un avec lui, alors nous devons attribuer à l'intelligence véritable la possession intime de toutes les essences. C'est à cette condition seulement que l'intelligence pourra connaître, et connaître véritablement, sans être exposée à oublier ni à chercher autour d'elle ; qu'elle sera le lieu où habitera la vérité, où subsisteront les essences ; qu'elle aura la vie et la pensée, toutes choses qui doivent appartenir à cette nature bienheureuse (sans quoi on ne saurait trouver nulle part quelque chose qui méritât notre estime et notre respect). C'est à cette condition enfin que l'intelligence n'aura besoin ni de foi ni de démonstration pour croire aux réalités : car elle est ces réalités mêmes, et elle a d'elle-même une conscience claire ; elle voit quel est son principe, elle voit également ce qui est au-dessous d'elle

et qu'elle engendre ; elle sait que, pour connaître sa propre nature, elle ne doit ajouter foi à nul autre témoignage qu'au sien propre, qu'elle est essentiellement la réalité intelligible. Elle est donc la vérité même, dont l'essence est d'être conforme non à un objet étranger, mais à elle-même. En elle, l'être et ce qui en affirme l'existence ne font qu'un ; la réalité s'y affirme elle-même. Qui donc la convaincrait d'erreur ? Quelle preuve pourrait être invoquée à ce sujet ? Celle qu'on avancerait rentrerait dans une preuve précédente, et, tout en semblant énoncer quelque chose de différent, formerait une pétition de principe : car on ne saurait trouver rien de plus vrai que la vérité même.

III. Ainsi l'Intelligence, avec les essences et la vérité, ne constitue pour nous qu'une seule et même nature. Elle est un grand Dieu, ou plutôt elle n'est pas tel ou tel Dieu, mais elle est quelque Dieu que ce soit : car elle juge digne d'elle d'être toutes ces choses. Si cette nature est Dieu, elle n'est cependant que le second Dieu [l'Intelligence], qui se manifeste à nous avant que nous voyions le Dieu suprême [l'Un]. Elle est le trône magnifique qu'il s'est donné et où il est assis immobile. Car il ne fallait pas que ce Dieu suprême s'avançât vers nous porté sur quelque chose d'inanimé, ni qu'il se manifestât immédiatement dans le sein même de l'Âme universelle, mais qu'il annonçât son approche en se faisant précéder par une éclatante beauté, comme il convenait à un grand Roi. Quand on s'élève à lui, on rencontre d'abord les choses qui par leur dignité inférieure sont placées aux premiers rangs du cortége, ensuite celles qui sont plus grandes et plus belles : autour du Roi se tiennent celles qui sont vraiment royales, et celles qui viennent après lui ont aussi leur prix. Enfin, après toutes ces choses, le grand Roi lui-même apparaît tout à coup à notre vue ; alors se prosternent et l'adorent ceux qui ne se

sont pas déjà retirés, satisfaits d'avoir vu ce qui le précédait. Une différence profonde distingue le grand Roi de ceux qui le précèdent. Il ne faut cependant pas croire qu'il les gouverne comme un homme gouverne d'autres hommes. Il possède l'empire le plus juste et le plus naturel, la véritable royauté parce qu'il est le roi de la vérité, qu'il est le maître naturel de tous ces êtres qu'il a engendrés et qui forment son divin cortége. Il est le Roi du roi et des rois [c'est-à-dire le Roi de l'Intelligence et des intelligibles] ; il est appelé justement le Père des dieux. Jupiter même [qui est l'Âme universelle] l'imite sous ce rapport qu'il ne s'arrête pas à la contemplation de son père [qui est l'Intelligence], qu'il s'élève jusqu'à l'acte de son grand-père [qui est l'Un], dont il pénètre l'essence (ἐις ὑπόστασιν οὐσίας (eis hupostasin ousias)).

IV. Nous avons déjà dit qu'il faut s'élever au principe qui est un, réellement un, et non un de la même manière que les autres choses, lesquelles, multiples par elles-mêmes, ne sont unes que par participation (ce principe, au contraire, n'est pas un par participation, comme l'est ce qui n'est pas plutôt un que multiple). Nous avons également dit que l'Intelligence et le monde intelligible sont plus uns que le reste, qu'ils approchent de l'Un plus que toutes les autres choses, mais qu'ils ne sont pas purement l'Un. Maintenant, nous allons examiner, autant que nos forces nous le permettent, en quoi consiste le principe qui est l'Un purement, essentiellement, et non par autrui.

Élevons-nous donc à l'Un, ne lui ajoutons rien, et reposons-nous en lui, en prenant garde de nous en éloigner et de tomber dans la dualité. Sans cette attention, en effet, nous aurons la dualité, qui ne peut nous offrir l'unité, parce qu'elle lui est postérieure. L'Un ne se laisse pas nombrer avec autre chose, ni avec la

monade, ni avec quoi que ce soit ; il ne se laisse nombrer d'aucune manière : car il est la mesure sans être mesuré lui-même ; il n'est pas au même rang que les autres choses, il ne s'additionne pas avec elles ; sinon, il aurait quelque chose de commun avec les êtres avec lesquels il serait nombre ; par suite, il serait inférieur à ce quelque chose de commun, tandis qu'il doit n'avoir rien au-dessus de lui. Ni le nombre essentiel, ni le nombre inférieur à celui-ci et propre à la quantité ne peuvent être affirmés de l'Un : ni le nombre essentiel, dis-je, en qui l'être est identique à la pensée ; ni le nombre propre à la quantité, qui constitue la quantité concurremment avec les autres genres, ou même sans leur concours, puisque tout nombre est quantité. En outre, le nombre propre à la quantité, imitant les nombres antérieurs dans leur rapport à l'Un qui est leur principe, trouve son existence dans son rapport à l'Un véritable, qu'il ne partage point et ne divise point ; mais, quand la dyade est née, la monade est avant la dyade, elle n'est d'ailleurs ni chacune des unités qui constituent la dyade, ni l'une d'elles seulement : car, pourquoi serait-elle l'une plutôt que l'autre ? Si donc la monade n'est aucune des deux unités qui constituent la dyade, elle leur est supérieure, et, tout en demeurant en elle-même, elle paraît ne pas y demeurer. Comment donc ces unités sont-elles autres que la monade ? Comment la dyade est-elle une, et l'unité qu'elle forme est-elle la même que celle qui est contenue dans chacune des deux unités qui la constituent ? Les unités [qui constituent la dyade] participent de l'unité première, mais en diffèrent. La dyade, en tant qu'elle est une, participe aussi de l'unité, mais de manières diverses : car une maison et une armée ne sont pas deux unités pareilles ; c'est ainsi que la dyade, dans son rapport au continu, n'est pas la même en tant qu'elle est une et en tant qu'elle est une

quantité une. Les unités contenues dans la pentade sont-elles donc dans un autre rapport avec l'un que les unités contenues dans la décade ? Si, quand on compare un petit navire à un grand, une ville à une autre, une armée à une autre, l'unité est la même, elle sera aussi la même dans ces nombres ; si elle n'est pas la même dans le premier cas, elle n'est pas non plus la même dans le second. S'il reste encore quelques questions à résoudre sur ce sujet, nous les examinerons dans la suite.

V. Revenons maintenant à l'assertion que nous avons émise plus haut, à savoir que le Premier reste toujours identique, quoique les autres êtres naissent de lui. La génération des nombres s'explique par l'immanence de l'unité et l'action d'un autre principe qui les forme à l'image de l'unité. À plus forte raison, le principe supérieur aux êtres est l'unité immanente ; seulement ici, ce n'est pas un autre principe qui produit les êtres à l'image du Premier pendant que celui-ci demeure en lui-même, c'est le Premier lui-même qui engendre les êtres. De même que la forme de l'unité, qui est le principe des nombres, existe dans tous à des degrés divers, parce que les nombres postérieurs à l'unité participent d'elle inégalement ; de même, les êtres inférieurs au Premier ont tous en eux quelque chose de lui, qui constitue leur forme. Les nombres tiennent leur quantité de leur participation à l'unité. De même ici, les êtres doivent leur essence à la trace de l'Un qu'ils ont en eux, en sorte que leur être est cette trace de l'Un. On ne s'éloignerait pas de la vérité si l'on disait que le mot εἶναι (einai), être, qui exprime l'essence, est dérivé du mot ἓν (en), un. En effet l'être, ὂν (on), a procédé immédiatement de l'Un et ne s'en est éloigné que fort peu ; en se tournant vers son propre fond, il s'est posé, il est devenu et il est l'essence de tout. Celui qui énonce l'être, en appuyant sur ce mot, produit l'unité,

en montrant que l'être, ὄν (on), provient de l'unité, ἕν (en), comme l'indique, autant qu'il est possible, ce mot ὄν (on), être. C'est ainsi que l'essence, οὐσία (ousia), et l'être, εἶναι, imitent autant qu'il est en eux le principe de la puissance duquel ils sont émanés. L'esprit, remarquant ces choses et guidé par leur contemplation, a imité ce qu'il voyait en proférant les mots ὄν (on) (être), εἶναι (einai) (exister), οὐσία (ousia) (essence), ἑστία (hestia) (Hestia ou Vesta). En effet, ces sons essaient d'exprimer la nature de ce qui a été engendré par l'Un, au moyen de l'effort même que fait celui qui parle afin d'imiter, autant qu'il le peut, la génération de l'être.

VI. Quelle que soit la valeur de ces étymologies, comme l'essence engendrée est une forme (car on ne saurait donner un autre nom à ce qui est engendré par l'Un), comme elle est, non une forme particulière, mais toute forme, sans aucune exception, il est nécessaire que l'Un n'ait pas de forme (ἀνείδεον (aneideon)). N'ayant pas de forme, il ne peut être essence : car l'essence doit être quelque chose d'individuel, c'est-à-dire de déterminé. Or l'Un ne saurait être conçu comme quelque chose de déterminé : car alors il ne serait plus principe ; il serait seulement la chose déterminée qu'on lui aurait attribuée. Si toutes choses sont dans ce qui est engendré, aucune d'elles ne saurait être l'Un. Si l'Un n'est aucune d'elles, il ne peut être que ce qui est au-dessus d'elles ; par conséquent, comme ces choses sont les êtres et l'être, l'Un est au-dessus de l'être (ἐπέκεινα ὄντος (epekeina ontos)). En effet, en disant que l'Un est au-dessus de l'être, on ne dit pas qu'il est quelque chose de déterminé, on n'en affirme rien, on ne prétend pas même lui assigner ainsi un nom ; on avance seulement qu'il n'est pas telle ou telle chose ; on n'a pas la prétention de l'em-

brasser : il serait absurde de prétendre embrasser une nature infinie (ἄπλετος φὐσις (apletos phusis)). Prétendre le faire, c'est s'éloigner de lui et perdre la légère trace qu'on en avait. Quand on veut voir l'essence intelligible, il faut n'avoir plus présente à l'esprit aucune image des choses sensibles afin de contempler ce qui est au-dessus d'elles ; de même, quand on veut contempler Celui qui est au-dessus de l'intelligible, on doit laisser de côté tout intelligible pour contempler l'Un ; on saura de cette manière qu'il est, sans essayer de déterminer ce qu'il est. Au reste, en parlant de l'Un, on ne peut indiquer ce qu'il est (οἷον (oion)) qu'en disant ce qu'il n'est pas (οὐχ οἷον (ouch oion)). Car on ne saurait énoncer ce qu'est un principe dont on ne peut dire : il est ceci ou cela (τὸ τί). Mais nous autres hommes, dans nos doutes semblables aux douleurs de l'enfantement, nous ne savons comment appeler ce principe ; nous parlons de ce qui est ineffable et nous lui donnons un nom, pour nous le désigner comme nous le pouvons. Le nom même d'Un n'exprime autre chose que la négation de la pluralité. C'est pour cette raison que les Pythagoriciens désignaient entre eux ce principe d'une manière symbolique en l'appelant Apollon, Ἀπόλλων [de ἀ-πολύς], nom qui est la négation même de la pluralité. Si l'on veut au contraire attacher au nom d'Un un sens positif, le nom et l'objet nommé deviendront alors plus obscurs que si l'on s'abstenait de regarder le nom d'Un comme le nom propre du premier principe. Si l'on emploie ce nom, c'est pour que l'esprit qui cherche le premier principe, s'attachant d'abord à ce qui exprime la plus grande simplicité, arrive enfin à rejeter ce nom qui n'a été admis que comme le meilleur possible. En effet, ce nom même n'est pas propre à désigner cette nature, qui ne peut être saisie par l'ouïe, ni comprise de celui qui l'entend nommer ; si elle pouvait être saisie par un sens, ce serait

par la vue ; encore ne faudrait-il pas chercher à voir une forme : car alors on n'atteindrait pas le premier principe.

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

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

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

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

IX. Tout ce qui est engendré par autrui réside soit dans le principe qui l'a engendré, soit dans un autre être, s'il existe quelque être au-dessous du principe générateur : car ce qui est engendré par autrui et qui a besoin d'autrui pour exister a besoin d'autrui partout, par conséquent doit être contenu dans autrui. Il est donc naturel que les choses qui occupent le dernier rang soient contenues dans les choses qui les précèdent immédiatement, que les choses supérieures soient contenues dans celles qui

occupent un rang encore plus élevé, et ainsi de suite jusqu'au premier principe. Quant au premier principe, n'ayant rien au-dessus de lui, il ne saurait être contenu dans rien. Puisqu'il n'est contenu dans rien et que les autres choses sont contenues chacune dans celle qui la précède immédiatement, le premier principe contient tous les autres êtres : il les embrasse sans se partager avec eux, et les possède sans être possédé par eux. Puisqu'il les possède sans être possédé par eux, il est partout : car, s'il n'est pas présent, il ne possède pas ; d'un autre côté, s'il n'est pas possédé, il n'est pas présent ; il en résulte qu'il est et qu'il n'est point présent, en ce sens que, n'étant pas possédé, il n'est pas présent, et que, se trouvant indépendant de tout, il n'est empêché d'être nulle part. En effet, s'il était empêché d'être quelque part, il serait limité par un autre principe, et les choses qui sont au-dessous de lui ne pourraient plus participer de lui ; il en résulterait que Dieu serait borné, qu'il n'existerait plus en lui-même, qu'il dépendrait des êtres inférieurs. Toutes les choses contenues en autrui sont dans le principe dont elles dépendent ; c'est le contraire pour celles qui ne sont nulle part : il n'est point de lieu où elles ne soient. En effet, s'il est un lieu où Dieu ne soit point, évidemment ce lieu est embrassé par un autre, et Dieu est dans autrui ; d'où suit que [dans cette hypothèse] il est faux que Dieu n'est nulle part. Mais, comme il est au contraire vrai que Dieu n'est nulle part, et faux qu'il soit quelque part, parce qu'il ne saurait être contenu dans autrui, il en résulte que Dieu n'est éloigné de rien. S'il n'est éloigné de rien, n'étant nulle part, il sera en lui-même partout. Il n'aura pas une de ses parties ici, une autre là ; il ne sera pas tout entier seulement en tel ou tel lieu ; il sera donc tout entier partout : car il n'y a pas une chose qui le possède exclusivement ou qui ne le possède pas ; tout est donc possédé par lui.

Vois le monde : comme il n'y a pas d'autre monde que lui, il n'est pas contenu dans un monde ni dans un lieu. Nul lieu en effet n'existait antérieurement au monde. Quant à ses parties, elles dépendent de lui et sont contenues en lui. L'Âme n'est pas contenue dans le monde ; c'est elle au contraire qui le contient : car le lieu de l'Âme n'est point le corps, mais l'Intelligence ; le corps du monde est donc dans l'Âme, l'Âme dans l'Intelligence, et l'Intelligence elle-même dans un autre principe. Mais ce principe lui-même n'est pas dans un autre, duquel il dépendrait ; il n'est donc dans rien, par conséquent, il est nulle part. Où sont donc les autres choses ? Elles sont dans le premier principe. Il n'est donc pas séparé des autres choses, il n'est pas non plus en elles ; il n'y a donc rien qui le possède ; c'est lui, au contraire, qui possède tout. C'est pour cela qu'il est le Bien de toutes choses, parce que toutes choses existent par lui et se rapportent à lui, chacune d'une manière différente. C'est pourquoi il y a des choses qui sont meilleures les unes que les autres, parce qu'elles sont les unes plus que les autres [en rapport avec le Bien].

X. Ne cherche pas à voir ce principe à l'aide des autres choses ; sinon, au lieu de le voir lui-même, tu ne verras que son image. Essaie plutôt de concevoir ce qu'est le principe qu'il faut saisir en lui-même, qui est pur et sans aucun mélange, parce que tous les êtres en participent sans qu'aucun le possède. Aucune autre chose en effet ne saurait être telle ; il faut cependant qu'il y ait une telle chose. Qui pourrait embrasser à la fois dans sa totalité la puissance de ce principe ? Si un être embrassait à la fois dans sa totalité la puissance de ce principe, en quoi en différerait-il ? Se borne-t-il à en embrasser une partie ? — Tu saisiras bien ce principe par un acte intuitif et simple, mais tu ne te le représenteras point dans sa totalité ; autrement, tu seras l'intelligence

pensante, si toutefois tu as atteint ce principe ; mais il te fuira, ou plutôt tu le fuiras toi-même. Quand tu considères Dieu, considère-le donc dans sa totalité. Quand tu le penses, sache que ce que tu te rappelles de lui est le Bien : car il est la cause de la vie sage et intellectuelle, parce qu'il est la puissance dont procèdent la vie et l'intelligence ; il est la cause de l'essence et de l'être, parce qu'il est un ; il est simple et premier, parce qu'il est principe. C'est de lui que tout procède. C'est de lui que le premier mouvement procède, sans être en lui ; c'est de lui que procède aussi le premier repos, parce que lui, il n'en a pas besoin ; il n'est lui-même ni en mouvement ni en repos : car il n'a rien en quoi il puisse se reposer ou se mouvoir. Par rapport à quoi, vers quoi ou en quoi pourrait-il se mouvoir ou se reposer ? Il n'est pas non plus limité : car par quoi serait-il limité ? Il n'est pas non plus infini de la manière dont on se représente une masse énorme : car où aurait-il besoin de s'étendre ? Serait-ce pour avoir quelque chose ? Mais il n'a besoin de rien. C'est sa puissance qui est infinie. Il ne saurait ni changer ni manquer de rien : car les êtres qui ne manquent de rien ne le doivent qu'à lui seul.

XI. Le premier principe est infini parce qu'il est un et que rien en lui ne saurait être limité par quoi que ce soit. Étant un, il n'est pas soumis à la mesure ni au nombre. Il n'est donc borné ni par autrui ni par lui-même, puisque de cette manière il serait double. Il n'a par conséquent point de figure, puisqu'il n'a ni parties ni forme. Ne cherche donc pas à saisir par des yeux mortels ce principe tel que le conçoit la raison. Ne t'imagine pas qu'on puisse le voir, de la manière dont se le figurerait un homme qui croirait que tout est perçu par les sens et anéantirait ainsi le principe qui est la suprême réalité (τὸ μάλιστα πάντων (to palista pantôn)). Les choses auxquelles le vulgaire attribue la réalité ne la pos-

sèdent pas : car ce qui est étendu a moins de réalité [que ce qui n'est pas étendu] ; or, le Premier est le principe de l'existence et est supérieur même à l'essence. Il te faut donc admettre le contraire de ce qu'admet le vulgaire ; sinon, tu seras privé de Dieu. Tu ressembleras à ces hommes qui, dans les fêtes sacrées, se gorgent d'aliments dont on doit s'abstenir quand on s'approche des dieux, et qui, regardant cette jouissance comme plus certaine que la contemplation de la divinité dont on célèbre la fête, s'en vont sans avoir participé aux mystères. En effet, comme la divinité ne se fait pas voir à eux dans ces mystères, ces hommes grossiers doutent de son existence, parce qu'ils ne regardent comme réel que ce qu'on voit avec les yeux du corps. C'est ainsi que des gens qui passeraient toute leur vie dans le sommeil regarderaient comme certaines et réelles les choses qu'ils verraient dans leurs rêves ; si on les éveillait et qu'on les forçât d'ouvrir les yeux, ils n'ajouteraient aucune foi à leur témoignage et se plongeraient de nouveau dans leur sommeil.

XII. Il ne faut chercher à percevoir chaque chose que par la faculté qui est destinée à la connaître : c'est ainsi que nous percevons les couleurs par les yeux, les sons par les oreilles, et d'autres qualités par d'autres sens. Il faut également admettre que l'intelligence a sa fonction propre, et ne pas croire que penser soit la même chose que voir et entendre : agir autrement, c'est ressembler à un homme qui voudrait percevoir des couleurs par les oreilles et qui nierait l'existence des sons parce qu'il ne saurait les voir. Les hommes, pensons-y bien, ont oublié le principe qui depuis le commencement jusqu'à ce jour exclue leurs souhaits et leurs désirs. En effet, toutes choses aspirent au premier principe, y tendent par une nécessité naturelle, et semblent deviner qu'elles ne sauraient exister sans lui. La notion du Beau n'est

donnée qu'aux âmes qui sont éveillées et qui ont déjà quelque connaissance ; à sa vue, elles sont en même temps frappées de stupeur et aiguillonnées par l'amour. Le Bien, au contraire, excite en nous dès l'origine un désir qui est inné ; il nous est présent même dans le sommeil ; sa vue ne nous frappe jamais de stupeur, parce qu'il est toujours avec nous ; il n'est pas besoin de réminiscence ni d'attention pour jouir de sa présence, puisqu'on n'en est pas privé même quand on dort. L'amour du beau, en s'emparant de nous, nous cause des soucis parce qu'on désire le beau quand on l'a vu. Comme l'amour que le beau excite ne vient qu'en seconde ligne et qu'il ne se trouve que chez ceux qui ont déjà quelque connaissance, il est évident que le beau n'occupe que le second rang. Le désir du bien est au contraire plus ancien ; il n'exige aucune connaissance préalable. Cela montre que le bien est antérieur et supérieur au beau. En outre, tous les hommes sont satisfaits dès qu'ils possèdent le bien : ils se croient arrivés à leur fin. Mais tous ne croient pas que le beau leur suffise : ils pensent que le beau est beau pour lui-même plutôt que pour eux, comme la beauté d'un individu n'est un avantage que pour lui seul. Enfin, la plupart sont contents de paraître beaux, ne le fussent-ils pas réellement ; mais il ne leur suffit pas de paraître posséder le bien, ils veulent le posséder réellement. En effet, tous désirent avoir ce qui tient le premier rang ; mais ils luttent, ils rivalisent avec le beau dans l'opinion qu'il est né comme eux. Ils ressemblent à une personne qui se prétendrait l'égale d'une autre personne qui tient le premier rang après le roi parce qu'elle en dépend aussi ; elle ignore que si elle dépend également du roi, elle est inférieure à l'autre dans l'ordre de la hiérarchie : la cause de cette erreur, c'est que toutes deux participent d'un même principe, que l'Un leur est supérieur à toutes deux, qu'enfin le bien

n'a pas besoin du beau, tandis que le beau a besoin du bien. Le bien est doux, calme, plein de délices ; nous en jouissons comme nous le voulons. Le beau, au contraire, frappe l'âme de stupeur, l'agite et mêle la peine au plaisir. Il nous éloigne souvent du bien à notre insu, comme un objet aimé sépare un fils d'un père. Le bien est plus ancien que le beau, non dans le temps, mais dans la réalité ; il a d'ailleurs une puissance qui est supérieure, parce qu'elle n'a pas de bornes. Ce qui lui est inférieur, au lieu d'avoir une puissance sans bornes, ne possède qu'une puissance inférieure et dépendante. Dieu est donc maître même de la puissance qui est inférieure à la sienne ; il n'a pas besoin des choses qu'il a engendrées : car c'est lui qui leur a donné tout ce qui se trouve en elles ; il n'avait pas d'ailleurs besoin d'engendrer ; il est encore tel qu'il était auparavant ; rien ne serait changé pour lui s'il n'avait pas engendré ; s'il eût été possible que d'autres choses reçussent l'existence, il ne la leur aurait pas refusée par jalousie. Maintenant il n'est plus possible que rien soit engendré. Dieu a engendré tout ce qu'il pouvait engendrer. Il n'est point d'ailleurs l'universalité des choses ; il aurait ainsi besoin d'elles. Elevé au-dessus de toutes, il a pu les engendrer et leur permettre d'exister pour elles-mêmes en les dominant toutes.

XIII. Étant le Bien même, et non simplement une chose bonne, Dieu ne saurait posséder aucune chose, pas même la qualité d'être bon. S'il possédait quelque chose, cette chose ou serait bonne ou ne le serait pas ; or il ne peut y avoir rien qui ne soit bon dans le principe qui est le Bien par excellence et au premier degré ; d'un autre côté, on ne saurait dire que le Bien possède la qualité d'être bon. S'il ne peut posséder ni la qualité d'être bon ni celle de n'être pas bon, il en résulte qu'il ne doit rien posséder, par conséquent, qu'il est unique et isolé de tout le reste. Comme

toutes les autres choses ou sont bonnes sans être le Bien, ou ne sont pas bonnes, que le Bien n'a ni la qualité d'être bon, ni celle de n'être pas bon, il n'a rien, et c'est par cela même qu'il est le Bien. Si on lui attribue quelque chose, l'essence, l'intelligence, la beauté, on lui ôte aussitôt le privilége d'être le Bien. Donc, quand on lui ôte tout attribut, qu'on n'affirme rien de lui, qu'on ne commet pas l'erreur de supposer qu'il y ait quelque chose en lui, on le laisse être simplement, sans lui rien prêter des choses qu'il n'a pas. N'imitons pas ces panégyristes ignorants qui rabaissent la gloire de ceux qu'ils louent en leur attribuant des qualités inférieures à leur dignité, parce qu'ils ne savent pas parler convenablement des personnes dont ils font l'éloge. De même, n'attribuons à Dieu aucune des choses qui sont au-dessous de lui et après lui ; reconnaissons qu'il en est la cause éminente sans être aucune d'elles. La nature du Bien ne consiste point à être toutes choses en général, ni l'une d'elles en particulier. En effet, dans ce cas, le Bien ne ferait qu'un avec tous les êtres ; par conséquent, il n'en différerait que par son caractère propre, c'est-à-dire par une différence et par l'addition de quelque qualité. Au lieu d'être un, il serait deux choses, dont l'une, savoir, ce qu'il aurait de commun avec les autres êtres, ne serait pas le bien, tandis que l'autre serait le bien. Dans cette hypothèse, il serait mélangé de bien et de non-bien : il ne serait plus le Bien pur et premier. Le Bien premier serait ce dont l'autre chose participerait particulièrement, participation en vertu de laquelle elle deviendrait le bien. Cette chose ne serait ainsi le bien que par participation, tandis que celle dont elle participerait ne serait rien en particulier ; ce qui montre que le Bien n'est rien de particulier. Mais si, dans le Principe que nous examinons, le Bien est tel (c'est-à-dire s'il est une différence dont la présence donne au composé le caractère du

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

V · Livre 6

LIVRE SIXIÈME.

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

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

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

II. Puisqu'on distingue deux principes pensants, l'un qui est le premier principe pensant [l'Intelligence], et l'autre qui est le second [l'Âme], le principe supérieur au premier principe pensant ne doit pas lui-même penser. Pour penser, il faudrait qu'il fût intelligence ; pour être intelligence, qu'il eût un objet ; pour être le premier principe pensant, qu'il eût cet objet en lui-même. Or, il n'est pas nécessaire que tout intelligible possède l'intelligence et pense ; sinon, il serait non-seulement intelligible, mais encore in-

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

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

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

d'elles, par conséquent, ne pas le considérer comme coexistant avec les autres choses, mais admettre qu'il en est le sujet (τὸ ὑποκείμενον (hupokeimenon)) et qu'il existe en lui-même au lieu de coexister avec les autres choses dont il est le sujet.

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

IV. Comme le Bien doit être simple et se suffire à lui-même, il n'a pas besoin de penser ; ce dont il n'a pas besoin ne saurait se trouver en lui, puisque rien [qui soit différent de lui] ne se trouve

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

V. Ce qui est multiple a besoin de se chercher lui-même et désire naturellement s'embrasser et se saisir lui-même par la conscience. Mais comment ce qui est absolument un pourrait-il se replier sur lui-même et avoir besoin de conscience ? Le prin-

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

VI. Si les raisons que nous donnons sont justes, il n'y a pas dans le Bien de place pour la pensée. Ce qui pense doit avoir son bien hors de soi. Le Bien est donc inactif (ἀνενέργητον (anenergêton)). Comment l'Acte aurait-il besoin d'agir ? On ne peut sans pléonasme dire que l'Acte agit. Si l'on attribue quelque chose aux actes qui se rapportent à un principe autre qu'eux-mêmes, du moins le premier Acte auquel tous les autres actes se rapportent doit être simplement ce qu'il est. Cet Acte n'est pas la pensée ; il n'a rien à penser, étant le Premier. D'ailleurs, ce qui pense n'est pas la pensée, mais ce qui possède la pensée : il y a ainsi dualité dans ce qui pense ; or il n'y a pas de dualité dans le Premier.

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

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

les êtres) ; ils tiennent de lui ce qui est plus important, la faculté de s'identifier à lui autant que cela est possible.

V · Livre 7

LIVRE SEPTIÈME.

Y A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUS ?

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

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

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

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

Si l'âme particulière de chaque homme contient les raisons séminales de toutes les choses qu'elle fait, chaque individu a son idée dans le monde intelligible : car nous admettons que chaque âme renferme autant de raisons séminales que le monde entier. Dans ce cas, comme l'âme tiendra non-seulement les raisons séminales des hommes, mais encore celles de tous les animaux, le

nombre de ces raisons sera infini, à moins que le monde ne recommence la même série d'existences par des périodes fixes : car, le seul moyen de borner l'infinité des raisons, c'est que les mêmes choses se reproduisent.

Mais, dira-t-on, si les choses produites peuvent être plus nombreuses que leur type (παράδειγμα (paradeigma)), quelle nécessité y a-t-il qu'il y ait des raisons et des types de tous les individus engendrés pendant une période ? Il semble qu'il suffise de l'homme même pour expliquer l'existence de tous les hommes, et que des âmes d'un nombre fini puissent animer successivement des hommes d'un nombre infini. — Non : il est impossible que des choses différentes aient une même raison [séminale]. Il ne suffit pas de l'homme même pour être le modèle d'hommes qui diffèrent les uns des autres non-seulement par la matière, mais encore par des différences spécifiques (εἰδικαῖς διαφοραῖς (eidikais diaphorais)). Ils ne peuvent être comparés aux images de Socrate qui reproduisent leur modèle (ἀρχέτυπον (archetupon)). La production des différences individuelles ne peut provenir que de la différence des raisons [séminales]. La période tout entière comprend toutes les raisons. Quand elle recommence, les mêmes choses renaissent par les mêmes raisons. Il ne faut pas craindre qu'il y en ait un nombre infini dans le monde intelligible : car la multitude [des raisons séminales] est contenue dans un principe indivisible [l'Âme], et arrive à l'existence par son action.

II. On dira peut-être : la manière dont s'unissent dans l'acte de la génération la raison séminale du mâle et celle de la femelle rendent compte de la diversité des individus ; il n'est pas besoin d'admettre que chacun d'eux ait sa raison séminale. Le principe générateur, le mâle, par exemple, n'engendrera pas d'après des

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

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

verses ; mais, dans la même période, il n'y a rien d'absolument identique.

III. Mais comment les raisons séminales peuvent-elles être différentes dans la conception des jumeaux et dans l'acte de la génération tel qu'il se produit chez tant d'animaux qui mettent bas à la fois plusieurs petits ? Ne faut-il pas admettre qu'il n'y a qu'une seule raison quand les individus sont semblables ? — Dans ce cas, il n'y aurait pas autant de raisons qu'il y a d'individus ; or, il est nécessaire d'en reconnaître autant qu'il y a d'individus qui diffèrent par des différences spécifiques et non par un simple défaut de forme. Rien n'empêche donc d'admettre qu'il existe des raisons différentes, même pour les petits d'animaux qui ne diffèrent pas, s'il s'en rencontre toutefois. L'artiste qui produit des œuvres semblables ne peut cependant leur imprimer cette ressemblance sans y introduire quelque différence qui provient du raisonnement ; il en résulte que chacune des œuvres qu'il exécute diffère des autres, parce qu'à la ressemblance il joint quelque différence. Dans la nature, où la différence ne provient pas du raisonnement, mais seulement de raisons [séminales] différentes, il faut qu'à la forme spécifique se joigne la différence [propre à l'individu]. Nous ne pouvons, il est vrai, la discerner. Si la génération admettait quelque hasard dans la quantité [c'est-à-dire dans le nombre des êtres qui sont engendrés], la raison [séminale] serait autre. Mais, si le nombre des choses qui doivent naître est déterminé, la quantité se trouvera limitée par révolution et le développement de toutes les raisons, en sorte que, lorsque la série de toutes choses sera finie, une autre période recommencera. La quantité propre au monde et le nombre d'êtres qui doivent y exister sont des choses réglées et contenues dès

l'origine dans le principe qui renferme toutes les raisons [dans l'Âme universelle].

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

V · Livre 8

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE.

I. Puisque celui qui s'élève à la contemplation du monde intelligible, et qui conçoit la beauté de l'Intelligence véritable, peut aussi, comme nous l'avons reconnu, saisir par intuition le principe supérieur, le père de l'Intelligence, essayons de comprendre et de nous expliquer à nous-mêmes, autant que nos forces nous le permettent, comment il est possible de contempler la beauté de l'Intelligence et du monde intelligible. Figurons-nous deux marbres placés l'un à côté de l'autre, l'un brut et sans aucune trace d'art, l'autre façonné par le ciseau du sculpteur qui en a fait la statue d'une déesse, d'une Grâce ou d'une Muse, par exemple,

ou bien celle d'un homme, non de tel ou tel individu, mais d'un homme dans lequel l'art aurait réuni tous les traits de beauté qu'offrent les divers individus. Après avoir ainsi reçu de l'art la beauté de la forme (εἴδους κάλλος (eidous kallos)), le second marbre paraîtra beau, non en vertu de son essence qui est d'être pierre (sinon, l'autre bloc serait aussi beau que lui), mais en vertu de la forme qu'il a reçue de l'art. Or celle-ci ne se trouvait pas dans la matière de la statue. C'était dans la pensée de l'artiste qu'elle existait avant de passer dans le marbre, et elle existait en lui, non parce qu'il avait des yeux et des mains, mais parce qu'il participait à l'art. C'est donc dans l'Art qu'existait cette beauté supérieure : elle ne saurait s'incorporer à la pierre ; demeurant en elle-même, elle a engendré une forme inférieure, qui, en passant dans la matière, n'a pu ni conserver sa pureté, ni répondre complètement à la volonté de l'artiste, et n'a plus d'autre perfection que celle que comporte la matière. Si l'Art réussit à produire des œuvres qui soient conformes à son essence constitutive (sa nature étant de produire le beau), il a encore, par la possession de la beauté qui lui est essentielle, une beauté plus grande et plus véritable que celle qui passe dans les objets extérieurs. En effet, comme toute forme s'étend en passant dans la matière, elle est plus faible que celle qui demeure une. Tout ce qui s'étend s'éloigne de soi-même, comme le font la force, la chaleur, et en général toute propriété ; il en est de même de la beauté. Tout principe créateur est toujours supérieur à la chose créée : ce n'est pas la privation de la musique, mais c'est la musique même qui crée le musicien ; c'est la musique intelligible qui crée la musique sensible. Si l'on cherche à rabaisser les arts en disant que pour créer ils imitent la nature, nous répondrons d'abord que les natures des êtres sont elles-mêmes les images d'autres essences ;

ensuite que les arts ne se bornent pas à imiter les objets qui s'offrent à nos regards, mais qu'ils remontent jusqu'aux raisons [idéales] dont dérive la nature des objets ; enfin, qu'ils créent beaucoup de choses par eux-mêmes, et qu'ils ajoutent ce qui manque à la perfection de l'objet, parce qu'ils possèdent en eux-mêmes la beauté. Phidias semble avoir représenté Jupiter sans jeter nul regard sur les choses sensibles, en le concevant tel qu'il nous apparaîtrait s'il se révélait jamais à nos yeux.

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

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

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

Ensuite, il faut que la cause de la beauté soit ou laide, ou belle, ou indifférente. Laide, elle ne saurait produire son contraire ; indifférente, elle n'aurait pas plus de raison pour produire le beau que le laid. Donc la nature qui produit tant de beaux objets doit posséder elle-même une beauté fort supérieure. Mais, comme nous n'avons pas l'habitude de voir l'intérieur des choses, que nous ne le connaissons pas, nous nous attachons à leur extérieur, ignorant que c'est au dedans d'elles que se cache ce qui nous émeut ; semblables à un homme qui, voyant son image et ne sachant d'où elle vient, voudrait la saisir. Ce n'est pas la masse d'un objet qui a de l'attrait pour nous, ce n'est pas en elle que réside la beauté. C'est ce que démontre la beauté que nous trouvons dans les sciences, dans les vertus et en général dans les âmes, où elle brille d'un éclat plus vrai quand on y contemple et qu'on y admire

la sagesse : nous ne considérons pas alors le visage, qui peut être laid ; nous laissons de côté la forme du corps, pour ne nous attacher qu'à la beauté intérieure. Si, dans l'émotion que doit te causer ce spectacle, tu ne proclames pas qu'il est beau, et si, plongeant ton regard en toi-même, tu n'éprouves pas alors le charme qu'a la beauté, c'est en vain que, dans une pareille disposition, tu chercherais la beauté intelligible : car tu ne la chercherais qu'avec ce qui est impur et laid. Voilà pourquoi les discours que nous tenons ici ne s'adressent pas à tous les hommes. Mais si tu as reconnu en toi la beauté, élève-toi à la réminiscence [de la beauté intelligible].

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

Quelle image l'Intelligence donne-t-elle donc d'elle-même (car toute image que nous en donnerait autre chose qu'elle serait imparfaite) ? Cette image que l'Intelligence nous donne d'elle-

même ne saurait être une image proprement dite ; elle doit être ce qu'est tel ou tel morceau d'or par rapport à l'or en général, dont il est un échantillon. Si l'or dont nous avons alors une perception n'est pas pur, nous devons le purifier soit par notre travail, soit par notre pensée, en remarquant que ce n'est pas l'or en général que nous avons sous les yeux, mais l'or en particulier, considéré dans une masse individuelle. De même [dans l'étude qui nous occupe] nous devons prendre pour point de départ notre intelligence purifiée, ou, si tu veux, les dieux eux-mêmes, en considérant quelle sorte d'intelligence se trouve en eux : car tous sont vénérables et beaux et ont une beauté inestimable. À quoi doivent-ils leur perfection ? À l'intelligence, qui agit en eux avec assez de force pour les manifester. Ils ne la doivent pas en effet à la beauté de leur corps : car ce n'est pas en tant qu'ils ont un corps qu'ils sont des dieux ; c'est donc à l'intelligence que les dieux doivent leur caractère. Or les dieux sont beaux ; ils ne sont pas tantôt sages, tantôt privés de sagesse ; ils possèdent la sagesse par une intelligence impassible, immuable, pure ; ils savent tout ; ils connaissent non les choses humaines, mais celles qui leur sont propres, les choses qui sont divines et toutes celles que contemple l'Intelligence.

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

trouvent là-haut, parce que toutes sont divines et qu'ils parcourent toute la région céleste sans sortir de leur repos.

IV. C'est pour cette raison que les dieux mènent dans le ciel une vie facile, qu'ils ont la vérité pour mère, pour nourrice, pour essence et pour aliment, qu'ils voient toutes choses, non les choses qui sont soumises à la génération, mais celles qui ont la permanence de l'Essence, enfin qu'ils se voient eux-mêmes dans tout le reste. En effet, dans ce monde intelligible, tout est transparent ; nulle ombre n'y borne la vue ; toutes les essences s'y voient et s'y pénètrent dans la profondeur la plus intime de leur nature. La lumière y rencontre de tous côtés la lumière. Chaque être comprend en lui-même le monde intelligible tout entier, et le voit également tout entier dans un être quelconque. Toutes choses y sont partout ; chaque chose y est tout, et tout y est chaque chose ; il y brille une splendeur infinie. Chaque chose y est grande, parce que le petit même y est grand. Ce monde a son soleil et ses étoiles ; chaque étoile y est le soleil et toutes les étoiles ; chacune d'elles, en même temps qu'elle brille d'un éclat qui lui est propre, réfléchit la lumière des autres. Là règne un mouvement pur : car celui qui produit le mouvement, ne lui étant pas étranger, ne le trouble pas quand il se produit. Le repos y est parfait, parce que nul principe d'agitation ne s'y mêle. Le beau y est complètement beau, parce qu'il ne réside pas dans ce qui n'est pas beau [dans la matière] ; chacune des choses qui sont dans le ciel, au lieu de reposer sur une base étrangère, a son siége, son origine et son principe dans son essence même, et ne diffère pas de la région qu'elle habite, parce qu'elle a pour substance l'Intelligence et qu'elle est elle-même intelligible.

Pour le concevoir, qu'on s'imagine que ce ciel visible est une pure lumière qui engendre tous les astres. Ici-bas, sans doute, une partie ne saurait naître d'une autre ; chaque partie a son existence individuelle. Dans le monde intelligible, au contraire, chaque partie naît du tout, est à la fois le tout et chaque partie : où apparaît la partie, le tout se révèle. Le Lyncée de la fable, dont le regard perçait les entrailles mêmes de la terre, n'est que le symbole de la vie céleste. Là, l'œil contemple sans fatigue, et le désir de contempler est insatiable, parce qu'il ne suppose pas un vide à remplir, un besoin dont la satisfaction amène le dégoût. Dans le monde intelligible, les êtres ne diffèrent pas entre eux de telle sorte que ce qui appartient à l'un ne convienne pas à l'autre. Tous y sont d'ailleurs indestructibles. S'ils sont insatiables [dans la contemplation], c'est en ce sens que la satiété ne leur fait pas mépriser ce qui les rassasie. Plus chacun voit, mieux il voit ; en se voyant lui-même infini ainsi que les objets qui s'offrent à ses regards, chacun suit sa nature. Là-haut, la vie n'est point un travail, parce qu'elle est pure. Comment la vie qui est la meilleure offrirait-elle quelque fatigue ? Cette vie, c'est la sagesse, sagesse qui, étant éternelle, ne s'acquiert point par des raisonnements, et qui, étant parfaitement complète, n'exige aucune recherche. C'est la Sagesse première, qui ne dérive d'aucune autre, qui est essence, qui n'est pas une qualité adventice de l'Intelligence : aussi n'a-t-elle pas de supérieure. Dans le monde intelligible, la Science absolue accompagne l'Intelligence, parce qu'elle apparaît avec elle, comme la Justice siége à côté de Jupiter. Toutes les essences sont dans le monde intelligible comme autant de statues qui sont visibles par elles-mêmes et dont le spectacle donne aux spectateurs une ineffable félicité. Ce qui fait comprendre la grandeur et la puissance de la sagesse, c'est qu'elle possède en elle tous les êtres

et qu'elle les a tous produits. Elle en est l'origine, elle leur est identique, ne fait qu'un avec eux : car la sagesse est l'essence même. Nous ne le comprenons pas parce que nous croyons que les sciences sont des ensembles de démonstrations et de propositions, ce qui n'est pas vrai même de nos sciences. Au reste, laissons là nos sciences, si on nous conteste ce point. Revenons à la science propre à l'Intelligence dont Platon dit : « Elle ne se montre pas différente, dans les différents objets.» Comment cela se peut-il ? C'est ce que Platon nous a laissé à expliquer si nous voulons montrer que nous méritons d'être appelés ses interprètes. Or, voici le point par lequel il nous semble convenable de débuter dans cette recherche.

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

gesse véritable est donc essence, et vice versa l'Essence est sagesse et tient sa dignité de la sagesse ; c'est pour cela qu'elle est la véritable essence. Aussi, les essences qui ne possèdent pas la sagesse ne sont des essences que parce qu'elles ont été faites par une certaine sagesse ; mais ce ne sont pas des essences véritables, parce qu'elles ne possèdent pas en elles-mêmes de sagesse. Il ne faut donc pas admettre que les dieux, que les bienheureux habitants du monde intelligible s'occupent dans ce monde à étudier des démonstrations. Les choses qui y existent sont autant de belles formes (καλὰ ἀγάλματα (kala agalmata)), telles qu'on en conçoit dans l'âme du sage : je n'entends pas des formes peintes, mais des formes substantielles (ὄντά (onta)). C'est pourquoi les anciens disaient que les idées sont des êtres et des essences.

VI. Les sages de l'Égypte me paraissent avoir fait preuve d'une science consommée ou d'un merveilleux instinct, quand, pour nous révéler leur sagesse, ils n'eurent point recours aux lettres qui expriment des mots et des propositions, qui représentent des sons et des énoncés, mais qu'ils figurèrent les objets par des hiéroglyphes (ἀγάλματα) et désignèrent symboliquement chacun d'eux par un emblème particulier dans leurs mystères ; ainsi, chaque hiéroglyphe constituait une espèce de science ou de sagesse, et mettait la chose sous les yeux d'une manière synthétique, sans conception discursive ni analyse ; ensuite, cette notion synthétique était reproduite par d'autres signes qui la développaient, l'exprimaient discursivement, et énonçaient les causes pour lesquelles les choses sont ainsi faites, quand leur belle disposition excite l'admiration. Aussi admirera-t-on la sagesse des Égyptiens si l'on considère comment, ne possédant pas les causes des essences, elle a pu disposer cependant les choses de manière qu'elles soient conformes aux causes des essences.

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

VII. Puisque nous admettons que l'univers procède d'un principe supérieur et qu'il possède une certaine perfection, ce principe a-t-il dû, avant de créer, réfléchir qu'il était nécessaire de former d'abord le globe et de le suspendre au milieu du monde, ensuite de produire l'eau et de la répandre à la surface de la terre, puis de faire successivement les autres choses qui sont contenues dans l'espace entre la terre et le ciel ? Enfin, n'a-t-il donné naissance à tous les animaux qu'après s'être représenté leurs formes, leurs organes et leurs parties extérieures ? Est-ce seulement après avoir conçu le plan du monde dans son ensemble et ses détails que le créateur a entrepris son œuvre ? Non, il n'a pu faire toutes ces considérations. Comment y aurait-il été conduit puisqu'il n'avait encore rien vu de pareil ? Il ne pouvait pas non plus, après avoir emprunté à quelque autre l'idée des choses qu'il avait à produire, les exécuter comme le font les artisans qui se servent de leurs mains et de leurs instruments : car les mains et les pieds sont des choses créées. Reste donc que toutes choses soient dans une autre chose [c'est-à-dire dans la matière qui leur sert de sujet]. Or, comme l'Être était voisin de cette autre chose, puisque nul intervalle ne l'en séparait, il a engendré subitement une image, une représentation de lui-même, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire de l'Âme universelle, soit par celui d'une âme particulière (car peu importe pour l'objet de notre discussion). Donc, tout ce qui est ici-bas vient de là-haut et est plus beau dans

le monde supérieur : car les formes sont ici-bas mêlées à la matière ; là-haut, elles sont pures. Ainsi, cet univers qui procède du monde intelligible est contenu par les formes depuis le commencement jusqu'à la fin. La matière reçoit d'abord la forme des éléments, puis à ces formes viennent s'en ajouter d'autres, puis d'autres encore ; en sorte qu'il est difficile de découvrir la matière, cachée qu'elle est sous tant de formes. Comme elle a une espèce de forme qui tient le dernier rang, elle peut facilement recevoir toutes les formes. Quant au principe qui produit, ayant une forme pour modèle, il a produit aisément toutes les formes, parce qu'il est toute essence et toute forme ; aussi son œuvre a-t-elle été facile et universelle, parce qu'il était lui-même universel. Il n'a donc rencontré aucun obstacle, et il exerce encore une souveraineté absolue. S'il y a des choses qui se fassent obstacle les unes aux autres, elles ne font pas aujourd'hui même obstacle au Démiurge parce qu'il conserve son universalité. Aussi suis-je persuadé que si nous étions nous-mêmes tout à la fois les modèles, les formes et l'essence des choses, et que la forme qui produit ici-bas fût notre essence, nous réaliserions notre œuvre sans peine. quoique l'homme, dans son état actuel ici-bas, produise une forme autre que lui-même [c'est-à-dire un corps individuel] : en effet, en devenant un individu, l'homme a cessé d'être universel. Mais, en cessant d'être un individu, l'homme « plane dans la région éthérée, dit Platon, et gouverne le monde entier . » Car, devenant universel, il administre l'univers.

Revenons à notre sujet. Tu peux sans doute dire pourquoi la terre est placée au milieu du monde, pourquoi elle a une forme sphérique, pourquoi l'équateur est incliné sur l'écliptique ; mais tu aurais tort de croire que l'Intelligence divine s'est proposé d'atteindre ces fins parce qu'elle les a jugées convenables ; si ces

choses sont bien, c'est que l'Intelligence divine est ce qu'elle est. Son œuvre ressemble à la conclusion d'un syllogisme, qui serait fondé sur l'intuition des causes et dont les prémisses seraient retranchées. Dans l'Intelligence divine, rien n'est une conséquence, rien ne dépend d'une combinaison de moyens ; son plan est conçu indépendamment de telles considérations. Le raisonnement, la démonstration, la foi, sont des choses postérieures. Par cela seul que le principe existe, il détermine ici-bas l'existence et la nature des choses qui en dépendent. Si l'on a raison de dire qu'il ne faut pas chercher les causes d'un principe, c'est surtout quand on parle d'un principe qui est parfait, qui est à la fois principe et fin. Car ce qui est principe et fin tout à la fois est toutes choses à la fois, par conséquent ne laisse rien à désirer.

VIII. Ce principe est souverainement beau : il est beau tout entier, il l'est partout, en sorte qu'il n'y a pas une de ses parties qui soit dépourvue de beauté. Qui dira que ce principe n'est pas beau ? Certes, ce ne saurait être que celui qui ne possède point le beau dans sa totalité, qui n'en a qu'une partie ou même n'en a rien. Si ce principe n'était pas souverainement beau, quelle autre chose jouirait de ce privilége ? car le principe supérieur [l'Un, qui est supérieur à l'Intelligence] est au-dessus de la beauté. Ce qui se présente le premier à nos regards, parce que c'est une forme et l'objet de la contemplation de l'Intelligence, voilà ce dont l'aspect est aimable.

C'est afin d'exprimer cette idée d'une manière frappante pour nos esprits que Platon nous représente le Démiurge approuvant son œuvre, dans l'intention de nous faire admirer la beauté du modèle et de l'idée [τὸ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ἰδέας κάλλος (to tou paradeigmatos kai tês ideas kallos)). En effet, admirer une

œuvre faite à la ressemblance d'un modèle, n'est-ce pas admirer le modèle lui-même ? Si l'on ignore qu'il en est ainsi, il n'y a pas lieu de s'en étonner : car les amants, et en général tous ceux qui admirent la beauté visible, ignorent qu'ils l'admirent à cause de la beauté intelligible [dont elle offre l'image]. Ce qui prouve que Platon rapporte au modèle l'admiration éprouvée par le Démiurge pour son œuvre, c'est qu'après avoir dit : « il admira son œuvre, » il ajoute : « il conçut le dessein de la rendre plus semblable encore à son modèle. » Il montre quelle est la beauté du modèle en disant que l'œuvre est belle et qu'elle est l'image du modèle : car, si ce modèle n'était pas souverainement beau, ne possédait pas une beauté ineffable, qu'y aurait-il de plus beau que ce monde visible ? C'est donc à tort qu'on critique ce monde ; tout ce qu'on a le droit d'en dire, c'est qu'il est inférieur à son modèle.

IX. Supposez par la pensée que dans le monde sensible chaque être demeure ce qu'il est, en se confondant avec les autres dans l'unité du tout autant qu'il en est capable, en sorte que tout ce qui frappe nos regards se perde dans cette unité. Imaginez une sphère transparente placée en dehors du spectateur et dans laquelle on puisse, en y plongeant le regard, voir tout ce qu'elle renferme, d'abord le soleil et les autres étoiles ensemble, puis la mer, la terre, et tous les animaux. Au moment où vous vous représentez ainsi par la pensée une sphère transparente qui renferme toutes les choses qui sont en mouvement ou en repos, ou tantôt en mouvement, tantôt en repos ; tout en conservant la forme de cette sphère, supprimez-en la masse, supprimez-en l'étendue, écartez-en toute notion de matière, sans cependant concevoir cette sphère plus petite : invoquez alors le Dieu qui a fait ce monde dont vous venez de vous former une image, et sup-

pliez-le d'y descendre. Ce Dieu un et multiple tout ensemble viendra pour orner ce monde avec tous les dieux qui sont en lui, dont chacun contient en soi tous les autres, qui sont multiples par leurs puissances, et ne forment cependant qu'un seul Dieu parce que leurs puissances multiples sont renfermées dans l'unité, ou plutôt parce qu'un Dieu unique embrasse en son sein tous les dieux ?

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

elles-mêmes détruites ; elles ne concourent à la génération que parce qu'elles sont elles-mêmes engendrées.

La puissance qui réside dans le monde intelligible est purement essence, mais c'est une essence d'une parfaite beauté. Que deviendrait l'essence sans la beauté ? Que deviendrait aussi la beauté sans l'essence ? En anéantissant la beauté de l'essence, on anéantit l'essence même. L'essence est donc désirable parce qu'elle est identique à la beauté, et la beauté est aimable parce qu'elle est l'essence. Laquelle des deux est le principe de l'autre, nous n'avons pas besoin de le chercher puisque toutes deux ont la même nature. L'essence mensongère [des corps] a besoin de recevoir l'image empruntée de la beauté pour paraître belle et en général pour exister ; elle n'existe qu'autant qu'elle participe à la beauté qui se trouve dans l'essence ; plus elle y participe, plus elle est parfaite : car elle s'approprie d'autant plus cette belle essence.

X. Voilà pourquoi Jupiter, le plus ancien des autres dieux, dont il est le chef, s'avance à leur tête à la contemplation du monde intelligible. Il est suivi de ces dieux, des génies et des âmes qui peuvent soutenir l'éclat de ce spectacle. Ce monde divin répand la lumière sur tous d'un lieu invisible ; en s'élevant au-dessus de son horizon sublime, il projette partout ses rayons, il inonde tout de sa clarté ; il éblouit ceux qui sont placés au bas du sommet où il brille, et, comme le soleil, il les oblige souvent à détourner leurs regards qui ne peuvent soutenir son éclat ; il fait lever les yeux aux uns, et leur donne la force de contempler ; il trouble ceux qui sont éloignés. En l'apercevant, ceux qui peuvent le contempler attachent leurs regards sur lui et sur tout ce qu'il contient. Chacun cependant n'y considère pas toujours la même chose : l'un y voit briller la source et l'essence de la justice ; un

autre est rempli du spectacle de la sagesse, dont les hommes ici-bas ont à peine une image affaiblie. Notre sagesse n'est en effet qu'une imitation de la sagesse intelligible : celle-ci, se répandant sur toutes les essences et en embrassant en quelque sorte l'immensité, est aperçue la dernière par ceux qui ont déjà considéré beaucoup de ces brillantes lumières.

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

Voilà ce que contemple Jupiter, ainsi que tous ceux d'entre nous qui partagent son amour pour ce spectacle. La dernière chose qui apparaisse alors est la beauté qui brille tout entière dans les essences ainsi que dans ceux qui y participent. Car tout brille dans le monde intelligible, et, en couvrant de splendeur ceux qui le contemplent, les fait paraître beaux eux-mêmes. Ainsi, des hommes qui ont gravi une haute montagne brillent tout à coup, au sommet, de la couleur dorée reflétée par le sol. Or la couleur qui revêt le monde intelligible, c'est la beauté qui s'y épanouit dans sa fleur, ou plutôt, tout est couleur, tout est beauté dans ses profondeurs les plus intimes : car la beauté, dans le monde intelligible, n'est pas une fleur qui s'épanouisse seulement à la surface. Ceux qui n'embrassent pas l'ensemble ne jugent beau que ce qui frappe leurs regards ; mais ceux qui, semblables

à des hommes enivrés par ce doux nectar, ont leur âme pénétrée par la beauté du monde intelligible ne sont plus de simples spectateurs : l'objet contemplé et l'âme qui le contemple ne sont plus alors deux choses extérieures l'une à l'autre ; si l'âme a un regard pénétrant, elle trouve en elle-même l'objet qu'elle contemple ; souvent elle le possède sans le savoir ; alors, elle le contemple comme elle contemplerait un objet extérieur, parce qu'elle cherche à le voir de la même façon. Toutes les fois que l'on considère une chose comme un spectacle, on la voit hors de soi. Or, il faut transporter en soi-même le spectacle du monde intelligible, le contempler comme une chose avec laquelle on ne fait qu'un, à laquelle on est identique. Ainsi l'homme possédé par une divinité, soit par Phébus, soit par une muse, contemplerait cette divinité en lui-même s'il était capable de la contempler.

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

Voici quel avantage lui procure cette conversion vers Dieu : il a d'abord le sentiment de lui-même tant qu'il reste distinct de Dieu ; mais s'il pénètre dans son for intérieur, il possède toutes choses, et, renonçant à avoir conscience de lui-même pour ne pas être distinct de Dieu, il ne fait qu'un avec lui. Dès qu'il désire voir quelque chose pour ainsi dire hors de lui-même, c'est lui-même

qu'il considère extérieurement. Il faut que l'âme qui étudie Dieu s'en forme une idée en cherchant à le connaître ; il faut ensuite que, sachant à quelle grande chose elle veut s'unir, et persuadée qu'elle trouvera la béatitude dans cette union, elle se plonge dans les profondeurs de la divinité jusqu'à ce que, au lieu de se contenter de contempler le monde intelligible, elle devienne elle-même un objet de contemplation et brille de la clarté des conceptions qui ont là-haut leur source.

Comment donc peut-on être uni à la beauté sans la voir ? Si on la voit comme une chose distincte de soi-même, on ne lui est pas encore uni. Si l'acte de la vision implique une relation avec un objet extérieur, il n'y a pas là de vision, ou du moins cette vision consiste dans l'identité de ce qui voit et de ce qui est vu. Cette vision est une espèce de conscience, de sentiment que l'on a de soi-même, en prenant garde de rompre son unité pour vouloir en avoir un sentiment trop vif. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les sensations des maux font des impressions plus fortes et donnent des connaissances plus faibles, parce que ces connaissances sont émoussées par la force des impressions. Ainsi, la maladie nous frappe vivement [mais ne nous laisse qu'une notion obscure] ; la santé, au contraire, grâce au calme qui la caractérise, nous donne une notion plus claire d'elle-même : car elle réside en nous tranquillement, parce qu'elle nous est propre, et elle ne fait qu'un avec nous ; la maladie, au contraire, ne nous est point propre, mais étrangère ; par conséquent, elle se manifeste vivement parce qu'elle est opposée à notre nature, tandis que nous n'avons alors qu'un sentiment faible de nous-mêmes et de ce qui nous appartient. L'état dans lequel nous nous saisissons le mieux, c'est celui dans lequel la connaissance que nous avons de nous-mêmes ne fait qu'un avec nous. Ainsi là-haut, au moment

même où nous connaissons le mieux par l'intelligence, nous croyons ignorer, parce que nous consultons la sensation, qui nous affirme n'avoir rien vu ; elle n'a rien vu, en effet, et elle ne saurait voir jamais rien de tel [que les intelligibles]. C'est donc la sensation qui doute ; mais celui qui a vu est tout autre que la sensation ; pour que celui-là doutât, il faudrait qu'il ne crût même plus à son existence : car il ne saurait se placer en quelque sorte hors de lui-même pour se considérer avec les yeux du corps.

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

éternité : sans cela, tantôt il offrirait l'image de son père, tantôt il ne l'offrirait pas, ce qui est impossible, puisqu'il n'est pas une image artificielle. Toute image naturelle reste en effet ce qu'elle est, tant que son archétype subsiste. C'est donc une erreur de croire que, pendant que le monde intelligible subsiste, le monde visible puisse périr et qu'il soit engendré comme si celui qui l'a créé avait délibéré pour le créer. Quel que soit en effet le mode de cette création, ces hommes ne veulent pas concevoir et croire que, tant que le monde intelligible brille, les autres choses qui en procèdent ne sauraient périr, et qu'elles existent depuis que celui-là existe lui-même. Or, celui-là a été et sera toujours : car nous sommes obligés de nous servir de ces termes [malgré leur impropriété] pour exprimer notre pensée.

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

parce qu'elle est son image, et que par conséquent, quelque belle qu'elle soit par sa nature, elle est plus belle encore quand elle regarde son principe. Donc, si l'Âme universelle, pour nous servir de termes plus clairs, et si Vénus même a de la beauté, que doit être l'Intelligence ? Si l'Âme universelle et Vénus sont belles par leur nature, combien doit être belle l'Intelligence ? Si l'Âme universelle et Vénus reçoivent leur beauté d'un autre principe, de qui tiennent-elles la beauté qu'elles ont par leur essence même et celle qu'elles acquièrent ? Pour nous, nous sommes beaux lorsque nous nous appartenons à nous-mêmes ; et laids, quand nous nous abaissons à une nature inférieure. Nous sommes beaux encore quand nous nous connaissons, et laids, quand nous nous ignorons.

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

V · Livre 9

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV.

LIVRE NEUVIÈME.

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

I. Les hommes, dès leur naissance, exercent leurs sens plus tôt que leur intelligence, et sont forcés par la nécessité d'accorder

d'abord leur attention aux objets sensibles. Il en est qui s'arrêtent là, et qui passent leur vie sans chercher plus loin : ils regardent la souffrance comme le mal, le plaisir comme le bien, jugent qu'il faut éviter l'un et rechercher l'autre ; c'est en cela que font consister la sagesse ceux d'entre eux qui se piquent d'être raisonnables, semblables à ces oiseaux pesants, qui, s'étant alourdis en empruntant trop à la terre, ne peuvent prendre leur essor, quoiqu'ils aient reçu des ailes de la nature. Il en est d'autres qui se sont élevés un peu au-dessus des objets terrestres, parce que leur âme, douée d'une nature meilleure, se détache de la volupté pour chercher quelque chose de supérieur ; mais, comme ils ne sont pas capables d'arriver à contempler l'intelligible et qu'ils ne savent où prendre pied après avoir quitté la région d'ici-bas, ils en reviennent à faire consister la vertu dans ces actions et ces occupations vulgaires dont ils avaient d'abord tenté de dépasser la sphère étroite. Enfin, une troisième espèce comprend ces hommes divins qui, doués d'une vue perçante, considèrent avec un regard pénétrant l'éclat du monde intelligible, et s'y élèvent en prenant leur vol au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas ; alors, pleins de mépris pour les choses terrestres, ils restent là-haut, et ils habitent leur véritable patrie avec la joie ineffable de l'homme qui, après de longs voyages, est enfin rendu à ses foyers légitimes.

II. Quelle est cette région supérieure ? Que faut-il être pour y parvenir ? Il faut être naturellement porté à l'amour, être né véritablement philosophe. En présence du beau, l'amant éprouve quelque chose de semblable au mal d'enfant ; mais, loin de s'arrêter à la beauté du corps, il s'élève à celle qu'offrent dans l'âme la vertu, la science, les devoirs et les lois ; puis, il remonte à la cause de leur beauté, et il ne s'arrête dans cette marche ascen-

dante que lorsqu'il est arrivé au principe qui occupe le premier rang, à ce qui est beau par soi-même. C'est alors seulement qu'il cesse d'être aiguillonné par ce tourment que nous comparons au mal d'enfant.

Mais comment monte-t-il là-haut ? Comment en a-t-il le pouvoir ? Comment apprend-il à aimer ? Le voici. La beauté qu'on voit dans les corps est adventice : elle consiste dans les formes μορφαὶ (morphai)) dont les corps sont la matière. Aussi la substance change-t-elle et la voit-on de belle devenir laide. C'est que le corps n'a qu'une beauté d'emprunt. Qui la lui a communiquée ? D'un côté, la présence de la beauté ; de l'autre, l'acte de l'âme qui a façonné le corps et lui a donné la forme qu'il possède. Quoi ? L'âme est-elle ou non par elle-même le Beau absolu ? Non, puisque telle âme est sage et belle ; telle autre, insensée et laide. C'est donc par la sagesse que l'âme est belle. Mais de qui tient-elle la sagesse ? de l'Intelligence nécessairement : de l'Intelligence qui n'est pas tantôt intelligente, tantôt inintelligente, de l'Intelligence véritable, qui par cela même est belle. Faut-il s'arrêter à elle comme au Premier principe ? Faut-il au contraire s'élever encore au-dessus d'elle ? Il le faut : car l'Intelligence ne se présente à nous avant le Premier principe que parce qu'elle est en quelque sorte placée dans le vestibule du Bien ; elle porte toutes choses en elle-même et elle les manifeste, en sorte qu'elle offre l'image du Bien dans la pluralité, tandis que le Bien même demeure dans une unité absolument simple.

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

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

Toutes les choses auxquelles on attribue l'être sont composées ; rien n'est simple ni un, soit dans les œuvres de l'art, soit dans les productions de la nature. En effet, les œuvres de l'art renferment de l'airain, du bois, de la pierre, et ne sont tirées de ces substances que par le travail de l'artiste, qui, en donnant à la matière la forme qu'il possède, en fait soit une statue, soit un lit, soit une maison. Quant aux productions de la nature, celles qui sont des composés et des mélanges se ramènent par l'analyse à la forme imprimée à tous les éléments du composé, l'homme, par exemple, à une âme et à un corps, et le corps, aux quatre éléments. Comme chaque objet apparaît ainsi composé de matière et d'un principe qui lui donne la forme (puisque la matière même des éléments prise en elle-même n'a pas de forme), on est conduit à se demander d'où la matière tient sa forme, et à rechercher si l'âme est simple ou s'il y a en elle deux parties, dont l'une joue le rôle de matière et l'autre celui de forme, en sorte que la première partie soit semblable à la forme que reçoit l'airain d'une statue, et la seconde au principe qui produit la forme elle-même.

Transportant ce point de vue à la contemplation de l'univers, on s'élève à l'Intelligence, et on reconnaît en elle le créateur du monde, le Démiurge : c'est en recevant d'elle ses formes (μορφαὶ (morphai)) par l'intermédiaire d'un autre principe, de l'Âme universelle, que la substance [matérielle] est devenue eau, air, terre

et feu ; d'un côté, l'Âme donne la forme aux quatre éléments du monde ; de l'autre, elle reçoit de l'Intelligence les raisons [séminales], comme les âmes des artistes eux-mêmes reçoivent des arts les raisons qu'ils réalisent. Ainsi, dans l'Intelligence il y a une partie qui est la forme de l'Âme : c'est l'Intelligence considérée comme forme ; il y en a une autre qui donne la forme (comme l'artiste donne à l'airain la forme de la statue) et qui possède en soi tout ce qu'elle donne. Or les formes que l'Intelligence donne à l'Âme se rattachent à la vérité d'aussi près que possible, tandis que celles que l'Âme donne au corps ne sont que des images et des apparences éloignées de la vérité.

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

est dans le monde ; or, il doit y avoir quelque chose qui demeure hors du monde, qui soit par conséquent supérieur à l'Âme : car, puisque ce qui est dans le monde est dans le corps, dans la matière, s'il n'y avait rien hors du monde, rien ne resterait permanent ; dans ce cas, la raison [séminale] de l'homme et toutes les autres raisons ne sauraient être éternelles, ni permanentes. Des considérations précédentes, auxquelles on pourrait en joindre beaucoup d'autres, il résulte qu'il est nécessaire d'admettre qu'au-dessus de l'Âme existe l'Intelligence.

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

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

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

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

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

VI. Ainsi, l'Intelligence est les êtres ; elle les renferme tous en elle, non d'une manière locale, mais de la manière dont elle se possède elle-même ; elle ne fait qu'un avec eux. Toutes les essences à la fois sont contenues en elle et y restent distinctes, comme une foule de connaissances peuvent se trouver dans l'âme sans que leur nombre cause aucune confusion : car chacune paraît lorsqu'il le faut, sans entraîner les autres avec elle. Si dans l'âme chaque pensée est un acte indépendant des autres pensées, l'Intelligence doit à plus forte raison être toutes choses à la fois, avec cette restriction cependant que chacune d'elles est une puissance particulière. Prise dans son universalité, l'Intelligence contient toutes les essences comme le genre contient les espèces, le tout, les parties. Les puissances séminales mêmes portent l'empreinte de cette universalité. Chacune prise dans sa totalité est un centre qui contient indivises toutes les parties de l'orga-

nisme ; cependant la raison des yeux y diffère de celle des mains, et cette diversité se manifeste par celle des organes qui sont engendrés. Chacune des puissances de la semence est donc l'unité totale de la raison séminale quand cette puissance est réunie aux autres qui sont impliquées en elle. Ce qui est corporel dans la semence contient de la matière, l'humide, par exemple ; mais la raison séminale est la forme entière ; elle est identique à la puissance générative, puissance qui est elle-même l'image d'une puissance supérieure de l'âme. Cette puissance générative qui se trouve dans les semences s'appelle ordinairement nature. Procédant des puissances supérieures comme la lumière rayonne du feu, elle dompte et façonne la matière, en lui donnant la raison séminale, sans la pousser ni la mouvoir par des leviers.

VII. Les notions scientifiques (ἐπιστῆμαι (epistêmai)) que l'âme se forme des objets sensibles par la raison discursive, et qu'il conviendrait plutôt d'appeler opinions, sont postérieures à ces objets (ὕστεραι τῶν πραγμάτων (husterai tôn pragmatôn), a posteriori), par conséquent n'en sont que les images ; mais les notions vraiment scientifiques que la raison discursive reçoit de l'intelligence ne font concevoir rien de sensible. En tant qu'elles sont des notions scientifiques, elles sont les choses mêmes dont elles sont les conceptions : elles offrent l'union intime de l'intelligence et de la pensée. L'Intelligence intérieure (ὁ νοῦς ἔνδον (ho nous endon)), qui est les essences premières, se possède elle-même intimement, habite en elle-même de toute éternité, enfin est un acte : elle ne promène pas ses regards hors d'elle, parce qu'elle possède tout en elle-même ; elle n'acquiert pas, ne raisonne pas pour trouver des choses qui ne lui seraient pas présentes. Ce sont là des opérations propres à l'âme ; l'intelligence, demeurant fixée en elle-même, est toutes choses simultanément ;

ce n'est cependant pas la pensée qui fait subsister chacune d'elles : ce n'est pas parce que l'intelligence a pensé Dieu ou le mouvement, par exemple, que Dieu ou le mouvement existent. Quand on dit que les pensées (νοήσεις (noêseis)) sont les formes (εἴδη (eidê)), on se trompe si l'on entend par là que l'intelligible n'existe que parce que l'intelligence le pense ; au contraire, c'est seulement parce que l'intelligible existe que l'intelligence peut penser. Sinon, comment arriverait-elle à le penser ? Elle ne peut le rencontrer par hasard, ni se consumer en efforts stériles.

VIII. Puisque La pensée (νόησις (noêsis)) est une chose essentiellement une, la forme (εἶδος (eidos)), qui est l'objet de la pensée, et l'idée (ἴδεα (idea)), sont une seule et même chose. Quelle est cette chose ? l'intelligence et l'essence intellectuelle : car aucune idée n'est étrangère à l'intelligence ; chaque forme est intelligence, et l'Intelligence tout entière est toutes les formes ; chaque forme particulière est une intelligence particulière. De même la science, prise dans sa totalité, est toutes les notions qu'elle embrasse ; chaque notion est une partie de la science totale ; elle n'en est point séparée localement, et elle existe en puissance dans le tout. L'Intelligence demeure en elle-même, et, en se possédant tranquillement elle-même, elle est la plénitude éternelle de toutes choses. Si on la concevait antérieure à l'Être, il faudrait dire que c'est son action, sa pensée qui a produit et engendré les êtres. Mais, comme il faut au contraire admettre que l'Être est antérieur à l'Intelligence, on doit, dans le principe pensant, concevoir d'abord les êtres, ensuite l'acte et la pensée, comme à l'essence du feu vient se joindre l'acte du feu, en sorte que les êtres ont l'intelligence innée comme leur acte. Or l'être est un acte ; donc l'être et l'intelligence sont un seul acte, ou plutôt tous deux ne font qu'un. Ils ne forment par conséquent qu'une

seule nature, comme les êtres, l'acte de l'être et l'intelligence ; dans ce cas, la pensée est l'idée (εἶδος (eidos)), la forme (μορφὴ (morphê)), l'acte de l'être. En séparant par la pensée l'être et l'intelligence, nous concevons un des principes comme antérieur à l'autre. L'intelligence qui opère cette séparation est en effet différente de l'être dont elle se sépare ; mais l'Intelligence qui est inséparable de l'Être et qui ne sépare pas de l'être la pensée est l'être même est toutes choses.

IX. Quelles sont donc les choses contenues dans l'unité de l'Intelligence et que nous divisons en les pensant ? Il faut les énoncer sans en troubler le calme, et contempler ce que contient l'Intelligence par une science qui reste en quelque sorte dans l'unité. Puisque ce monde sensible est un animal qui embrasse tous les animaux, puisqu'il tient son existence et son essence d'un principe différent de lui-même [de l'Âme universelle], principe qui relève à son tour de l'Intelligence, il est nécessaire que l'Intelligence elle-même contienne l'archétype universel, qu'elle soit ce monde intelligible dont Platon dit dans le Timée : « L'Intelligence voit les idées comprises dans l'Animal qui est. » Comme, dès que la raison [séminale] d'un animal existe avec la matière propre à la recevoir, il est nécessaire que cet animal soit engendré ; de même, dès qu'il y a une nature intellectuelle, toute-puissante, que nul obstacle n'arrête (puisque rien ne s'interpose entre elle et la substance capable de recevoir la forme), il est nécessaire que cette dernière substance soit embellie par l'Intelligence ; mais elle ne présente qu'à l'état de division la forme qu'elle reçoit, en sorte qu'elle nous montre d'un côté l'homme [par exemple], d'un autre côté le soleil, tandis que l'Intelligence possède tout dans l'unité.

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

Les qualités conformes à la nature, les quantités, les nombres, les grandeurs, les états, les actions et les passions naturelles, les mouvements et les repos, soit généraux, soit particuliers, sont au nombre des choses qui se trouvent dans le monde intelligible, où le temps est remplacé par l'éternité et l'espace par la propriété qu'ont les intelligibles d'être les uns dans les autres. Comme dans le monde intelligible toutes choses sont ensemble, quelle que soit celle que vous preniez, elle est essence, nature intellectuelle et vivante ; elle est identité et différence, mouvement et repos ; elle est ce qui se meut et ce qui est en repos, elle est essence et qualité, elle est tout en un mot. Là, chaque essence est en acte au lieu d'être seulement en puissance ; par conséquent elle n'est pas séparée de la qualité.

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

XI. Considérons donc les arts et leurs productions. On ne peut rapporter au monde intelligible, si ce n'est comme impliqués dans la raison humaine, les arts d'imitation tels que la peinture, la sculpture, la danse, l'art mimique, parce qu'ils prennent naissance ici-bas, qu'ils se proposent pour modèles des objets sensibles, qu'ils en représentent les figures, les mouvements et les proportions visibles. S'il y a en nous une faculté qui, en étudiant les beautés qu'offre la symétrie dans les animaux, considère les caractères généraux de cette symétrie, elle fait partie de la puissance intellectuelle qui contemple là-haut la symétrie universelle. Quant à la musique, qui étudie le rhythme et l'harmonie, elle est, en tant qu'elle examine ce qu'il y a d'intelligible dans ces deux choses, l'image de la musique qui s'occupe du rhythme intelligible.

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

Enfin, la rhétorique, la stratégie, l'économie privée et publique, la politique, participent à la science intelligible lorsqu'elles pratiquent et qu'elles étudient les principes de l'honnête.

La géométrie, qui s'occupe des choses intelligibles, doit être rapportée au monde intelligible. Il en est de même de la philosophie : elle occupe le premier rang parmi les sciences parce qu'elle étudie l'être. Voilà ce que nous avions à dire des arts et des œuvres qu'ils produisent.

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

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

On ne doit pas regarder toutes les choses qui sont ici-bas comme des images d'archétypes, l'âme d'un homme comme une

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

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

On demandera peut-être encore si le monde intelligible comprend les idées des objets qui proviennent de la corruption, qui

sont nuisibles ou désagréables, de la boue et des ordures, par exemple. Voici notre réponse : Toutes les choses que l'Intelligence universelle reçoit du Premier sont excellentes ; or, parmi elles, on ne trouve pas les idées de ces objets vils et sales qu'on a cités ; l'Intelligence ne les comprend pas. Mais, en recevant de l'Intelligence les idées, l'Âme reçoit aussi de la matière d'autres choses, parmi lesquelles se trouvent les accidents dont on parle. Du reste, pour bien résoudre cette objection, il faut recourir au livre où nous expliquons comment de l'Un procède la multitude des idées.

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

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

VI · Livre 1

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. XXII. XXIII. XXIV. XXV. XXVI. XX-

VII. XXVIII. XXIX. XXX.

LIVRE PREMIER.

DES GENRES DE L'ÊTRE, I.

I. Des philosophes très-anciens ont cherché combien il y a d'êtres et quelles en sont les espèces. Les uns ont dit qu'il y a un seul être, d'autres qu'il y a un nombre limité d'êtres, d'autres qu'il y en a un nombre infini. En outre, ceux qui n'ont reconnu qu'un seul être ont professé des opinions très-différentes, ainsi que ceux qui ont reconnu soit un nombre limité, soit un nombre infini d'êtres. Comme les opinions de ces philosophes ont été suffisamment examinées par leurs successeurs, nous ne nous en occuperons pas. Nous étudierons la doctrine de ceux qui, après avoir examiné les opinions de leurs prédécesseurs, se sont arrêtés eux-mêmes à des genres déterminés, qui n'ont admis ni un seul être, parce qu'ils ont reconnu qu'il y a multiplicité même dans les intelligibles, ni un nombre infini d'êtres, parce que cette infinité ne saurait exister et qu'elle rendrait toute science impossible ; mais qui, divisant les êtres dont le nombre est limité, et voyant qu'on ne pouvait considérer ces divisions comme des éléments, en ont fait des genres : quelques-uns [les Péripatéticiens] en ont admis dix, d'autres en ont admis un nombre moindre [comme l'ont fait les Stoïciens], ou un nombre plus grand. Il y a aussi un dissentiment pour les genres : car les uns ont voulu que les genres fussent des principes ; les autres, qu'ils formassent des classes.

[Critique des catégories d'Aristote.]

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

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

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

Nous venons de dire que la substance intelligible et la substance sensible ne sauraient former un seul genre. Sinon, il y au-

rait au-dessus de la substance intelligible et de la substance sensible une autre chose qui s'affirmerait également des deux et qui ne serait ni corporelle ni incorporelle : car, si elle était incorporelle, le corps serait incorporel ; si elle était corporelle, l'incorporel serait corporel.

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

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

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

aux autres choses qui sont moins substances. Qui empêche donc que toutes choses forment une seule catégorie, puisque toutes les autres choses dont on dit : elles subsistent, doivent cette propriété à la substance ? — Dira-t-on que les autres choses sont des modifications (πάθη (pathê)), et que les substances sont subordonnées les unes aux autres d'une manière différente ? Mais, dans ce cas, nous ne pouvons pas encore nous arrêter à la substance et déterminer sa propriété fondamentale afin d'en déduire les autres substances. Les substances seront donc ainsi congénères, elles auront quelque chose qui sera en dehors des autres genres. Que signifient alors ces expressions : essence (quiddité, τὸ τί (to ti)), forme déterminée (eccéité, τὸ τόδε (to tode)), être un sujet, n'être pas un sujet, n'être dans aucun sujet, n'être attribué à aucune autre chose (quand on dit ; la blancheur est une qualité du corps, la quantité est quelque chose de la substance, le temps est quelque chose du mouvement, et le mouvement est quelque chose du mobile), puisque la substance seconde est attribuée à une autre chose ? — Mais, nous répondra-t-on, la substance seconde est attribuée à la substance première dans un autre sens [que la qualité à la substance], comme genre, comme constituant une partie, comme étant ainsi l'essence du sujet, tandis que la blancheur est attribuée à une autre chose en ce sens qu'elle est dans un sujet. On dira donc que ces choses ont des propriétés qui les distinguent des autres, on les rassemblera par conséquent en une unité et on les appellera substances ; cependant, on ne saurait en faire un genre, ni définir ainsi la notion et la nature de la substance.

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

IV. [Quantité.] Les Péripatéticiens appellent quantité d'abord le nombre, puis la grandeur continue, l'espace et le temps. Ils rapportent à ces choses les autres espèces de quantité : c'est ainsi qu'ils disent que le mouvement est une quantité mesurée par le temps. On pourrait aussi dire réciproquement que le temps reçoit du mouvement sa continuité.

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

Dirons-nous donc que les nombres seuls sont la quantité ? Attribuerons-nous alors ce privilége aux nombres en soi, lesquels

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

Quant à ces nombres, pourquoi seront-ils des quantités ? C'est sans doute parce qu'ils sont des mesures. Mais ces mesures sont-elles des quantités ou la quantité même ? Étant dans l'ordre des êtres, lors même qu'ils ne s'appliqueraient à aucune des autres choses, les nombres resteront néanmoins ce qu'ils sont et ils seront placés dans la quantité. En effet, leur unité désigne un objet, puis elle s'applique à un autre ; alors le nombre exprime combien il y a d'objets, et l'âme se sert du nombre pour mesurer la pluralité. Or, en mesurant ainsi, l'âme ne mesure pas l'essence de l'objet, puisqu'elle dit un et deux, quels que soient ces objets, eussent-ils même une nature opposée ; elle ne détermine pas quel est le caractère de chaque chose, si elle est chaude ou belle, par exemple ; elle se borne à évaluer sa quantité. Par conséquent, que le nombre soit pris en lui-même ou dans les objets par lesquels il est participé, ce n'est pas dans ces objets, c'est dans le nombre que se trouve la quantité : ce n'est pas dans l'objet de trois coudées, par exemple, que se trouve la quantité, c'est dans

le nombre trois. — Alors, pourquoi les grandeurs sont-elles aussi des quantités ? C'est sans doute parce qu'elles se rapprochent de la quantité, et que nous appelons quantités les objets dans lesquels ces grandeurs se trouvent, quoique nous ne les mesurions pas avec la quantité en soi : nous appelons grand ce qui participe numériquement de beaucoup ; et petit, ce qui participe de peu. Le grand et le petit ne sont pas des quantités absolues, mais relatives ; cependant les Péripatéticiens disent que ce sont des quantités relatives en tant qu'elles paraissent être des quantités. C'est là une question à approfondir : car, dans cette doctrine, le nombre n'est pas un genre à part, tandis que les grandeurs tiendraient le second rang : il n'y a pas proprement un genre, mais une catégorie rassemblant les choses qui sont rapprochées les unes des autres et qui tiennent le premier ou le second rang. Pour nous, nous avons à examiner si les nombres qui existent en eux-mêmes sont seulement des substances, ou s'ils sont aussi des quantités. Dans l'un et dans l'autre cas, il n'y a rien de commun entre les nombres dont nous parlons et ceux qui existent dans les choses par lesquelles ils sont participés.

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

Considérons d'abord la parole. On la mesure. À ce titre la parole est une quantité, mais ce n'est pas en tant qu'elle est parole : car son essence est de signifier quelque chose, comme le font le nom et le verbe. L'air est la matière de la parole, comme il l'est du nom et du verbe, qui composent le langage. La parole est principalement une impulsion imprimée à l'air, mais ce n'est pas une simple impulsion : étant articulée, elle façonne l'air en quelque sorte ; par conséquent. elle est un acte, mais un acte expressif. On

pourrait raisonnablement dire que ce mouvement et cette impulsion sont une action, et que le mouvement qui suit est une modification, ou plutôt que le premier mouvement est une action d'une chose, et le second mouvement une modification d'une autre, ou bien que l'action se rapporte au sujet et que la modification est dans le sujet. Si la parole consistait, non dans l'impulsion, mais dans l'air, il y aurait alors deux choses et non plus une seule catégorie qui résulterait du caractère significatif de l'impulsion expressive.

Passons au temps. S'il existe dans ce qui mesure, il faut examiner ce qui mesure : c'est sans doute l'âme ou l'instant présent. S'il existe dans ce qui est mesuré, il est une quantité en tant qu'il a telle quantité, qu'il est une année, par exemple ; mais, en tant qu'il est le temps, il a une autre nature : car ce qui a telle quantité sans être par son essence une quantité n'en a pas moins telle quantité. En effet, le temps n'est pas une quantité. La quantité, lors même qu'elle n'est pas unie à une autre chose, n'en est pas moins essentiellement la quantité.

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

VI. [Relation.] Considérons maintenant la relation (τὸ πρὸς τι (to pros ti)). Voyons s'il y a dans les relatifs quelque chose de

commun qui constitue un genre ou qui aboutisse à l'unité d'une autre manière.

Examinons avant tout si la relation (dans gauche et droit, par exemple, double et moitié) est une espèce d'existence (ὑποστασίς (hupostasis)) ou une habitude (σχέσις (schesis) ; ou si elle est une espèce d'existence dans certaines choses tandis qu'elle n'est pas une existence dans d'autres, ou si plutôt elle n'est une espèce d'existence nulle part. Qu'existe-t-il en effet de particulier dans le double et la moitié, dans ce qui surpasse et ce qui est surpassé, dans la possession, la disposition, le decubitus, la station, le séant, dans la condition de père et de fils, de maître et d'esclave, dans le semblable et le dissemblable, régal et l'inégal, l'actif et le passif, le mesurant et le mesuré, la sensation et la science ? La science se rapporte à l'objet qui peut être su et la sensation à l'objet sensible : car la relation de la science à l'objet qui peut être su a une espèce d'existence dans l'acte relatif à la forme de l'objet qui peut être su ; il en est de même de la relation de la sensation à l'objet sensible. On peut en dire autant de la relation de l'actif au passif, laquelle aboutit à un seul acte, ainsi que de la relation de la mesure à l'objet mesurable, de laquelle résulte le mesurage. Mais quelle chose est engendrée dans la relation du semblable au semblable ? S'il n'y a rien d'engendré dans cette relation, on y trouve du moins quelque chose qui en est le fondement, savoir l'identité de qualité ; cependant, alors il n'y a rien en dehors de la qualité propre à chacun des deux termes. Il en est de même des choses égales, parce que l'identité de quantité est antérieure à la manière d'être des deux choses ; cette manière d'être elle-même n'a d'autre fondement que notre jugement, quand nous disons : Celui-ci et celui-là ont la même grandeur, la même qualité ; celui-ci a engendré celui-là ; celui-ci surpasse celui-là. Que sont la sta-

tion et le séant en dehors de celui qui se tient debout ou qui est assis ? Quant à la possession, si elle s'applique à celui qui possède, elle signifie plutôt le fait de posséder ; si elle s'applique à ce qui est possédé, elle est une qualité. On en peut dire autant de la disposition. — Qu'existe-t-il donc en dehors des relatifs, si ce n'est la comparaison établie par notre entendement ? Dans la relation de la chose qui surpasse à la chose qui est surpassée, la première est telle grandeur, et la seconde telle autre grandeur ; ce sont là deux choses indépendantes ; quant à la comparaison, elle n'existe pas en elles, mais dans notre entendement. La relation du gauche au droit et celle de l'antérieur au postérieur consistent dans des positions diverses. C'est nous qui avons imaginé la distinction du gauche et du droit : il n'y a rien qui y réponde dans les objets. L'antérieur et le postérieur sont deux temps ; mais c'est nous qui avons établi cette distinction.

VII. Si nous n'énonçons rien de véritable en parlant de ces choses, il n'y a rien de réel dans la relation et cette manière d'être n'a aucun fondement. Mais, si nous énonçons la vérité quand nous disons, en comparant deux instants : Celui-ci est antérieur et celui-là est postérieur, alors nous concevons que l'antérieur et le postérieur sont quelque chose indépendamment des sujets dans lesquels ils se trouvent. Il en est de même du gauche et du droit, ainsi que des grandeurs : nous admettons qu'il y a dans celles-ci, outre la quantité qui leur est propre, une certaine habitude en tant que l'une surpasse et que l'autre est surpassée. Si, sans que nous énoncions ou que nous concevions rien, il est réel que telle chose est le double d'une autre ; si l'une possède et l'autre est possédée, lors même que nous n'en saurions rien ; si les objets sont égaux avant que nous nous en apercevions ; s'ils sont pareillement identiques sous le rapport de la qualité ; enfin

si, dans tous les relatifs, il y a une habitude qui soit indépendante des sujets dans lesquels elle se trouve, et dont nous nous bornons à remarquer l'existence [sans la créer] ; s'il en est de même de la relation de la science à ce qui peut être su, relation qui constitue évidemment une habitude réelle ; s'il en est ainsi, dis-je, il n'y a plus à chercher si l'habitude [appelée relation] est quelque chose de réel, mais il faut accorder que cette habitude subsiste dans certains sujets aussi longtemps que ces sujets demeurent tels qu'ils étaient, et lors même qu'ils seraient séparés, tandis que, dans d'autres sujets, cette habitude naît quand ils sont rapprochés ; il faut accorder enfin que, dans les sujets mêmes qui demeurent, il en est où cette habitude est anéantie ou altérée (le gauche et le proche, par exemple), ce qui a conduit à croire que dans toutes ces relations il n'y a rien de réel. Ce point étant donc accordé, nous avons à chercher ce qu'il y a de commun dans toutes ces relations, et à examiner si ce qu'il y a de commun en elles constitue un genre et non un accident ; puis, quelle réalité possède ce que nous avons trouvé.

Il faut appeler relatif, non ce qui est dit la chose d'une autre chose (telles sont les habitudes de l'âme et du corps, par exemple), ni ce qui appartient à telle chose ou est dans telle chose (comme l'âme, par exemple, est dite l'âme de tel individu, ou est dans tel sujet), mais ce qui tient son existence uniquement de cette habitude [appelée relation] ; et, par existence (ὑπόστασις (hupostasis)), j'entends ici non l'existence qui est propre aux sujets, mais l'existence qu'on nomme relative (πρὸς τι (pros ti)) : ainsi, le double, par exemple, fait exister [corrélativement] la moitié, mais il ne fait pas exister l'objet de deux coudées, ni deux en général ni l'objet d'une coudée, ni un en général ; quand ces objets existent, par suite de leur manière d'être qui consiste en ce

que celui-ci est deux et celui-là un, le premier s'appelle double et est tel en effet, et le second moitié. Ces deux objets ont donc fait en même temps et d'eux-mêmes que l'un fût double et l'autre moitié, choses qui ont été engendrées corrélativement, et elles n'ont d'existence que par leur corrélation, en sorte que le double tient son existence de ce qu'il surpasse la moitié, et la moitié tient son existence de ce qu'elle est surpassée par le double ; par conséquent, l'une de ces choses n'est pas antérieure, et l'autre postérieure, mais leur existence est simultanée. On pourrait examiner encore si les autres choses ont aussi cette simultanéité d'existence ou bien ne l'ont pas, comme cela arrive pour le père et le fils, ainsi que pour les cas semblables. Le père mort, en effet, le fils existe encore ; le frère survit également au frère, puisque souvent nous disons que telle personne ressemble à une autre qui est morte.

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

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

IX. Il faut donc admettre qu'il y a dans les choses dont nous avons parlé d'abord, telles que la science et l'être actif, une efficacité, un acte, une raison active, et, dans les autres choses, une participation à la forme et à la raison. En effet, s'il n'y avait d'êtres que les corps, les habitudes appelées relatives ne seraient

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

Si donc, considérant la manière d'être des relatifs comme une forme générique, on admet qu'elle constitue une unité, elle est un genre ; par conséquent, elle est dans toutes choses une existence

et une forme. Mais, si les raisons [les relations] sont opposées les unes aux autres, si elles ont entre elles les différences que nous avons signalées ci-dessus, il n'y a pas là un genre, et tout se ramène à une sorte de ressemblance, à une catégorie. Or, en admettant que les choses dont nous avons parlé puissent être ramenées à une unité, il ne s'ensuit pas qu'on puisse ramener à un seul genre les choses que les Péripatéticiens placent dans la même catégorie. Ils placent en effet dans le même genre les choses elles-mêmes et leurs privations, ainsi que les objets qui reçoivent d'elles leur dénomination, comme le double même, par exemple, et l'objet double. Or, comment ramener à un même genre une chose et sa privation, comme le double, par exemple, et le non-double, le relatif et le non-relatif ? C'est comme si l'on mettait dans le même genre l'être vivant et l'être non-vivant. Enfin, comment ranger ensemble le double et l'objet double, la blancheur et l'objet blanc, puisque ces choses ne sauraient être identiques ?

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

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

Qu'y a-t-il de commun entre la capacité et la disposition, [la puissance physique], la qualité affective, la figure et la forme extérieure ? Que dire de l'épais et du mince, du gras et du maigre ? Si ce qu'il y a de commun entre ces choses est une puissance qui

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

La qualité est donc une puissance qui ajoute aux essences, quand elles existent déjà, ce qui les qualifie. Les différences qui distinguent les essences les unes des autres ne sont appelées qualités que par homonymie ; elles sont plutôt des actes et des raisons ou des parties de raisons, qui font connaître la quiddité, quoiqu'elles semblent qualifier l'essence. Quant aux qualités qui méritent véritablement ce nom, qui qualifient les choses et que nous disons être en général des puissances (δυνάμεις (dunameis)), ce sont des raisons (λόγοι (logoi)) et des formes (μορφαί (morphai)), soit de l'âme, soit du corps, telles que la beauté et la laideur.

Comment les qualités sont-elles toutes des puissances ? Que la beauté et la santé soient des qualités, on le voit sans peine. Mais

la laideur et la maladie, la faiblesse et l'impuissance en général, comment sont-elles des qualités ? Est-ce parce qu'elles qualifient certaines choses ? Mais qui empêche que les choses qualifiées ne soient dites telles par homonymie et non d'après une raison unique ? Qui empêche encore qu'elles ne soient pas considérées seulement d'après un des quatre modes, mais encore d'après chacun des quatre, ou d'après deux tout au moins ? D'abord la qualité ne consiste pas à agir ou à pâtir : de la sorte, c'est en se plaçant à des points de vue différents qu'on nomme qualité ce qui agit et ce qui pâtit, ainsi que la santé et la maladie, la disposition et l'habitude, la force et la faiblesse. S'il en est ainsi, la puissance n'est plus ce qu'il y a de commun dans ces qualités, mais il faudra chercher quelque autre chose qui possède ce caractère, et les qualités ne seront plus toutes des raisons. Comment en effet la maladie passée à l'état d'habitude serait-elle une raison ?

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

manière, ce qu'il y a de commun dans les qualités, c'est cette forme, cette espèce, qui est sans doute inhérente à l'essence, mais qui vient après elle,

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

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

XI. S'il en est ainsi, pourquoi reconnaître plusieurs espèces de qualité ? Pourquoi distinguer la capacité et la disposition ? Que la qualité soit durable ou non, elle est toujours la même : car il suf-

fit d'une disposition, quelle qu'elle soit, pour constituer une qualité ; la permanence n'est qu'un accident, à moins qu'on n'avance que les simples dispositions sont des formes imparfaites, et les capacités, des formes parfaites. Mais, si ce sont des formes imparfaites, ce ne sont pas des qualités ; si ce sont déjà des qualités, la permanence n'est qu'un accident.

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

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

Que dire de la figure de chaque chose ? Si l'on parle de la figure en tant que chaque chose a une forme spécifique, cela n'a point de rapport à la qualité ; si c'est en tant que chaque chose est

belle ou laide, quand on la considère avec la forme du sujet, il y a là une raison.

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

XII. Si l'on pense qu'il ne faut pas diviser de cette manière la qualité, comment la diviserat-on ? Convient-il de distinguer d'abord les qualités de l'âme et celles du corps, puis de diviser les qualités du corps d'après les sens en les rapportant à la vue, à l'ouïe, au goût, à l'odorat, au tact ?

D'abord, comment divisera-t-on les qualités de l'âme ? Rapportera-t-on celles-ci à la Concupiscence, celles-là à la Colère, les autres à la Raison ? Les divisera-t-on d'après les opérations qui leur sont conformes et dont elles sont les causes, ou bien d'après leur caractère utile ou nuisible, et dans ce cas distinguerons-nous plusieurs manières d'être utile ou nuisible ? — Diviserons-nous également les propriétés des corps d'après la différence de leurs effets ou bien d'après leur caractère soit utile, soit nuisible, puisque ce caractère est une propriété de la qualité ? Sans doute : car être utile ou nuisible semble être le propre de la qualité et de

la chose qualifiée. Sinon, nous aurons à chercher une autre division.

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

pables de choisir parce qu'ils inclinent vers telle ou telle chose, l'activité a une nature réellement substantielle. Mais, dans les puissances inanimées, que nous appelons qualités, en quoi consiste l'action qu'elles exercent ? Est-ce en ce que ce qui approche d'elles participe à leurs propriétés ? — Si la puissance qui agit sur une autre chose pâtit en même temps, comment est-elle encore active ? Car la chose plus grande, qui par elle-même a trois coudées, n'est plus grande ou plus petite que par le rapport qui s'établit entre elle et une autre. — On pourra répondre que la chose plus grande ou plus petite devient telle en participant à la grandeur et à la petitesse. De même, la chose qui est à la fois active et passive devient telle en participant à l'activité et à la passivité.

Il y aurait lieu d'examiner si les qualités qu'on voit dans le monde sensible et celles qui existent dans le monde intelligible peuvent être ramenées à un seul genre. Cette question doit être posée à ceux qui admettent qu'il y a aussi des qualités dans le monde intelligible. — Doit-elle être posée aussi à celui qui n'admet pas qu'il y ait là-haut des espèces, mais qui se borne à attribuer quelque habitude à l'Intelligence ? Ne pourra-t-on pas demander alors s'il y a quelque chose de commun entre l'habitude qui se trouve dans l'Intelligence et l'habitude qu'on voit dans les choses sensibles ? On reconnaît que la sagesse existe dans l'Intelligence : si cette sagesse est homonyme de la sagesse qui existe ici-bas, elle n'est point comptée dans les choses sensibles ; si elle est synonyme de la sagesse qui existe ici-bas, la qualité se trouvera dans les choses intelligibles aussi bien que dans les choses sensibles [ce qui est faux], à moins qu'on ne reconnaisse que toutes les choses intelligibles sont des essences et que la pensée est du nombre de ces essences.

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

XIII. [Quand.] Pour la catégorie du quand (πότε (pote)), voici les considérations auxquelles elle donne lieu.

Si demain, aujourd'hui, hier, et autres divisions analogues, sont des parties du temps, pourquoi ne seraient-elles point placées dans le même genre que le temps lui-même, tout aussi bien que il a été, il est, il sera ? Puisque ce sont des espèces du temps, il paraît juste qu'elles soient rangées dans le même genre que le temps lui-même. Or le temps fait partie de la quantité. Qu'est-il donc besoin d'une autre catégorie ? Si les Péripatéticiens disent que non-seulement il a été, il sera, sont du temps, mais que hier et naguère, qui sont sous il a été, en sont aussi (car ces termes sont subordonnés à il a été), que ce n'est pas seulement maintenant qui est du temps, mais que quand en est aussi, il faudra leur faire la réponse suivante : D'abord si quand est du temps, le temps existe ; ensuite, comme hier est du temps passé, ce sera quelque chose de composé, si le passé est autre chose que le temps ; il faudra donc qu'il y ait deux catégories, et non point une catégorie simple. S'ils disent que quand est dans le temps et n'est pas le temps, que quand est ce qui est dans le temps ; s'ils déterminent le fait, s'ils disent, par exemple, que Socrate était naguère, Socrate alors serait en dehors du temps, et ce n'est plus une chose unique qu'ils expriment. Mais que signifie que Socrate est dans le temps, que tel fait est dans le temps ? Cela signifie-t-il qu'ils sont dans une partie du temps ? Si en disant : une partie du temps, et : en tant que c'est une partie du temps, les Péripatéticiens croient ne pas parler absolument du temps, mais d'une par-

tie passée du temps, ils énoncent plusieurs choses : car cette partie, en tant que partie, ils la rapportent à quelque chose ; et le passé sera pour eux quelque chose d'ajouté [au temps], ou bien s'identifier avec il a été, qui est une espèce de temps. Mais s'ils disent qu'il y a là une différence, qu'il a été est indéterminé, tandis que naguère et hier sont déterminés, nous placerons d'abord quelque part il a été ; ensuite, hier sera il a été déterminé, en sorte qu'hier sera le temps déterminé. Or, c'est là une quantité de temps ; de sorte que si le temps est une quantité, chacune de ces deux choses sera une quantité déterminée. Mais si, lorsqu'ils disent hier, ils entendent par là que tel événement est arrivé dans un temps passé déterminé, ils énoncent encore là plusieurs choses. Et, s'il faut introduire de nouvelles catégories parce qu'une chose agit dans une autre, comme il en est ici de ce qui agit dans le temps, nous en introduirons bien d'autres encore, parce que l'action est différente dans une chose différente. Ceci du reste deviendra plus clair dans ce qui va suivre sur la catégorie du lieu.

XIV. [Où.] Les Péripatéticiens [en traitant de cette catégorie] disent : Où ? au Lycée et à l'Académie, par exemple. L'Académie et le Lycée sont donc selon eux des lieux et des parties du lieu, comme le haut, le bas et ici sont des parties ou des espèces du lieu. La seule différence consiste dans une détermination plus grande. Si donc le haut, le bas, le milieu sont des lieux, comme Delphes, par exemple, est le milieu de la terre, comme Athènes, le Lycée et autres contrées sont près du milieu de la terre, qu'avons-nous à chercher outre le lieu, puisque nous disons que chacune de ces choses désigne un lieu ? Si, quand nous disons où, nous énonçons qu'une chose est dans une autre, nous n'énonçons pas une chose une et simple. En outre, toutes les fois que nous af-

firmons que tel homme est là, nous créons un double rapport, savoir le rapport de l'homme qui est là avec l'endroit où il est, et le rapport de ce qui contient avec ce qui est contenu : pourquoi donc ne ramènerions-nous pas cela au genre des relatifs, puisqu'il résulte quelque chose du rapport que chacun des deux termes a avec l'autre ? Ensuite, quelle différence y a-t-il à dire ici et à Athènes ? Les Péripatéticiens accordent qu'ici indique le lieu ; par conséquent, il en est de même de l'expression à Athènes. Si à Athènes équivaut à être à Athènes, cette dernière expression contient deux catégories, celle du lieu et celle d'être. Or, il ne doit pas en être ainsi, de même que l'on ne doit pas dire : La qualité est, mais seulement : La qualité. En outre, si être dans le lieu ou être dans le temps supposent d'autres catégories que le lieu et le temps, pourquoi être dans un vase ne constituerait-il pas aussi une catégorie à part ? Pourquoi n'en serait-il pas de même d'être dans la matière, d'être dans le sujet, et en général d'être une partie dans le tout, ou le tout dans les parties, le genre dans les espèces et l'espèce dans le genre ? Nous aurions de cette manière un bien plus grand nombre de catégories.

XV. [Agir, Pâtir.] Agir (ποεῖν (poiein)) donne lieu aux réflexions suivantes.

Les Péripatéticiens disent qu'il faut placer après la substance les choses qui se rapportent à la substance, le nombre et la quantité, par exemple ; ainsi, ils font de la quantité un genre différent de la substance. La qualité se rapportant à la substance, ils en font aussi un genre distinct. C'est pourquoi, comme l'action se rapporte également à la substance, ils en font également un genre distinct. Faut-il donc regarder comme un genre l'agir ou plutôt l'action, d'où dérive agir, de même que l'on regarde comme un

genre la qualité, d'où dérive la qualification ? Ou bien doit-on considérer ici comme une seule chose action (ποίησις (poiêsis)), agir (ποιεῖν (poiein)) et actif (ποιοῦν (poioun)), ou agir et action ? Agir exprime l'idée d'actif, tandis qu'action ne l'exprime pas. Agir signifie être en action (ἐν ποιήσει εἶναι τινι (ei poiêsei einai tini)), c'est-à-dire être en acte (ἐν ἐνεργείᾳ (en energeia)). Il résulte de là qu'on doit regarder comme une catégorie l'acte plutôt que l'action, puisque l'acte s'affirme de la substance, comme la qualité, ainsi que nous l'avons dit plus haut, et que l'acte se rapporte aussi à la substance, comme le mouvement ; or le mouvement (κίνησις (kinêsis)) constitue nécessairement un genre de l'être. Comment admettre en effet que la quantité, la qualité et la relation forment chacune un genre relatif à la substance, et refuser au mouvement, qui se rapporte également à la substance, le privilége de former aussi un genre de l'être ?

XVI. Nous objectera-t-on que le mouvement est un acte imparfait ? Rien n'empêche alors de donner le premier rang à l'acte et de placer après lui, comme une espèce, le mouvement avec la qualité d'imparfait, en disant que le mouvement est un acte, et en ajoutant [comme différence spécifique] qu'il est imparfait. Si l'on dit que le mouvement est un acte imparfait, ce n'est point parce qu'il n'est pas acte, mais parce que, tout en étant acte, il implique succession ; or le mouvement implique succession, non pour arriver à être acte (car il l'est déjà), mais pour arriver à accomplir une chose dont il est tout à fait distinct ; alors [quand le terme est atteint], ce n'est pas le mouvement qui devient parfait, c'est la chose qu'il avait pour but. La marche, par exemple, est marche dès le premier pas ; mais, s'il y a un stade à parcourir et que ce stade ne soit pas encore parcouru, ce qu'il en manque ne manque pas à la marche ni au mouvement [pris absolument], mais à telle

marche : car la marche a été marche et mouvement dès le premier pas : ainsi, celui qui se meut s'est déjà mû, et celui qui coupe a déjà coupé [c'est-à-dire se mouvoir et couper expriment une action parfaite tout comme s'être mû et avoir coupé]. De même que l'acte, le mouvement n'a pas besoin du temps ; il n'en a besoin que pour être tel mouvement. Si l'acte est en dehors du temps, il en est de même du mouvement pris absolument. Si l'on prétend que le mouvement est dans le temps parce qu'il implique continuité, il en résulterait que l'intuition même, si elle était prolongée, impliquerait aussi continuité et serait dans le temps. En raisonnant par induction, on voit qu'on peut toujours distinguer des parties dans toute espèce de mouvement, qu'on ne saurait déterminer quand et depuis quand le mouvement a commencé, ni lui assigner un point de départ, qu'on a toujours la faculté de diviser le mouvement en remontant à son origine, en sorte que de cette manière le mouvement qui vient de commencer se trouverait avoir commencé depuis un temps infini, et que le mouvement serait infini par rapport à son commencement. C'est que les Péripatéticiens distinguent le mouvement de l'acte ; ils affirment que l'acte est en dehors du temps, mais que le temps est nécessaire au mouvement, non à tel mouvement, mais au mouvement pris en soi, parce qu'il est selon eux une quantité ; ils reconnaissent cependant eux-mêmes que le mouvement n'est une quantité que par accident, quand il est un mouvement diurne, par exemple, ou qu'il a telle durée. De même que l'acte est en dehors du temps, rien n'empêche que le mouvement n'ait commencé aussi en dehors du temps, et que le temps ne soit lié au mouvement seulement parce que le mouvement a telle durée : car on accorde qu'il se produit des changements en dehors du temps, puisqu'on dit : Les changements ont lieu ou tout d'un coup ou successivement.

Or si le changement peut se produire en dehors du temps, pourquoi n'en serait-il pas de même du mouvement ? Nous parlons ici du changement et non d'avoir changé : car le changement, pour être changement, n'a pas besoin d'être accompli [tandis qu'avoir changé signifie un fait accompli, par conséquent implique la notion du temps].

XVII. L'acte et le mouvement, répondra-t-on peut-être, ne sont pas un genre par eux-mêmes, mais appartiennent au genre des relatifs, parce que l'acte existe par une puissance d'une chose active, et le mouvement par une puissance d'un moteur en tant que moteur. Nous répondrons que les relatifs sont engendrés par l'habitude [la manière d'être] même des choses, et non pas seulement par le rapport que l'esprit établit entre elles. Comme l'habitude est un mode d'existence, bien qu'elle soit la chose d'une autre chose ou qu'elle se rapporte à une autre chose [comme s'exprime Aristote], elle possède cependant sa nature avant d'être une relation. Or, cet acte, ce mouvement, cette habitude, qui est la chose d'une autre chose, possède néanmoins la propriété d'exister et d'être conçu par soi avant d'être une relation ; sinon, toutes choses seraient des relatifs : car il n'est aucune chose qui n'ait quelque rapport à une autre, et l'âme même est dans ce cas. Ensuite, pourquoi l'action (πσὶησις (poiêsis)) et agir (ησιεῖν (poiein)) ne seraient-ils pas des relatifs ? car ils sont nécessairement un mouvement ou un acte. Si les Péripatéticiens placent l'action au nombre des relatifs et font d'agir un genre, pourquoi alors ne placent-ils pas aussi le mouvement au nombre des relatifs et ne font-ils pas de mouvoir un genre ? Ils peuvent bien diviser mouvoir comme un genre en deux espèces, agir et pâtir ; mais ils n'ont pas le droit de faire deux genres distincts d'agir et de pâtir, comme ils le font actuellement.

XVIII. Il faut examiner en outre si les Péripatéticiens ont raison de dire que dans l'agir il y a à la fois des actes et des mouvements, que les actes se produisent instantanément, et les mouvements successivement : diviser, par exemple, implique le temps. Ou bien diront-ils que tous les actes sont des mouvements ou du moins sont accompagnés de mouvement ? Rapporteront-ils toutes les actions au pâtir, ou reconnaîtront-ils des actions absolues, comme marcher et parler ? Nommeront-ils mouvements toutes les actions qu'ils rapportent au pâtir, et actes les actions absolues, ou bien placeront-ils des actions des deux espèces au nombre des mouvements et au nombre des actes ? Ils donneront sans doute le nom de mouvement à marcher, qui est une chose absolue, et celui d'acte à penser, auquel ne correspond rien de passif ; sinon, ils seront obligés de soutenir qu'il n'y a rien d'actif dans marcher et dans penser. Mais si marcher et penser n'appartiennent pas à la catégorie d'agir, il faut expliquer à quoi ils appartiennent. Dira-t-on que penser (νοεῖν (noein)) se rapporte à l'intelligible (νοὴτον (noêton)), de même que l'intellection (νὸησις (noêsis)), parce que la sensation se rapporte à l'objet sensible ? Si l'on rapporte la sensation à l'objet sensible, pourquoi ne rapporte-t-on pas également sentir à l'objet sensible ? La sensation, se rapportant à une autre chose, a une relation avec cette chose ; mais, outre cette relation, elle a la propriété d'être un acte ou une passion. Si donc la passion, outre qu'elle appartient à une autre chose ou qu'elle dépend d'une autre chose, a la propriété d'être par elle-même quelque chose, comme l'acte, alors la marche, outre qu'elle appartient à une autre chose (aux pieds), et qu'elle dépend d'une autre chose (de la puissance motrice), possède cependant par elle-même la propriété d'être mouvement. S'il en est ainsi, on doit reconnaître que l'intellection, outre

qu'elle est une relation, est aussi par elle-même un mouvement ou un acte.

XIX. Examinons maintenant si certains actes paraissent être imparfaits quand ils ne sont pas joints au temps, en sorte qu'ils s'identifient avec les mouvements, comme vie s'identifie avec vivre ? Car [selon les Péripatéticiens] la vie de chaque être s'accomplit dans un temps parfait, et le bonheur est un acte, non un acte indivisible, mais une espèce de mouvement. Il en résulte qu'il faut appeler la vie et le bonheur des mouvements, faire du mouvement un genre, reconnaître que le mouvement forme un genre bien distinct de la quantité et de la qualité, et se rapporte comme elles à la substance. Ce genre peut se diviser en deux espèces, mouvements du corps et mouvements de l'âme, ou mouvements spontanés et mouvements communiqués, ou bien encore mouvements qui procèdent des êtres mêmes et mouvements qui procèdent d'autrui : dans ce cas, les mouvements qui procèdent des êtres mêmes sont des actions, soit qu'ils se communiquent, soit qu'ils restent absolus [en ne se communiquant pas, comme parler et marcher] ; et les mouvements qui procèdent d'autrui sont des passions, quoique les mouvements communiqués paraissent être identiques aux mouvements qui procèdent d'autrui. La division, par exemple, est une seule et même chose, qu'on la considère dans celui qui divise ou dans ce qui est divisé ; cependant diviser est autre chose qu'être divisé. Ou plutôt, la division n'est pas une seule et même chose selon qu'elle procède de celui qui divise ou qu'elle est reçue par ce qui est divisé : diviser, c'est de telle action et de tel mouvement faire naître dans la chose qui est divisée un autre mouvement qui en est la conséquence. Peut-être la différence ne se trouve-t-elle pas dans le fait même d'être divisé, mais dans le mouvement qui résulte de la division, dans la

souffrance, par exemple : car c'est là ce qui constitue la passion. — Mais que dire s'il n'y a pas de souffrance ? — Ne peut-on répondre qu'alors l'acte de celui qui agit est simplement présent dans telle chose [sans passion corrélative] ? Il y a ainsi deux manières d'agir, agir en soi, agir hors de soi. On ne dira plus alors que le premier mode est agir proprement, et le second pâtir, mais qu'il y a deux manières d'agir hors de soi, savoir agir et pâtir : écrire, par exemple, est une opération dans laquelle on agit sur une autre chose sans qu'il y ait une passion corrélative, parce qu'en écrivant on ne produit rien que l'acte même d'écrire, et non une autre chose comme la souffrance ; si l'on dit qu'on produit aussi la qualité de l'écriture, il n'y a rien là qui pâtisse. Quant à la marche, quoique la terre soit foulée par les pieds, elle ne pâtit pas par suite de ce fait. Au contraire, si c'est le corps d'un animal qui est foulé par les pieds, on conçoit qu'il y a là passion, parce qu'on pense alors à la souffrance qu'éprouve l'animal ainsi foulé et non à la marche ; sinon, on aurait conçu cette passion antérieurement [la notion de cette passion aurait été impliquée dans la notion même de la marche].

C'est ainsi qu'en toutes choses agir ne fait qu'un seul et même genre avec pâtir, qui est regardé comme son contraire [par les Péripatéticiens]. Pâtir est ce qui vient après agir, sans en être le contraire : être brûlé, par exemple, vient après brûler, mais n'en est pas le contraire ; dans ce cas, la passion est ce qui résulte dans l'objet même du fait de brûler et de celui d'être brûlé, lesquels ne font qu'un, que ce résultat soit une souffrance ou autre chose, un dépérissement par exemple. — Mais quoi ? si un être en fait souffrir un autre, n'est-il pas vrai que l'un agit et que l'autre pâtit ? — Ici d'un seul acte il résulte deux faits, une action et une passion. Il semble d'ailleurs qu'il ne faut pas comprendre dans l'action la

volonté de faire souffrir ; elle a seulement produit quelque autre chose par suite de laquelle elle fait souffrir, chose qui, se produisant dans l'être qui souffre et étant une et identique, a pour résultat la souffrance. Qu'est donc cette chose une et identique avant de faire souffrir ? Lorsqu'il n'y a pas de souffrance, n'y a-t-il pas néanmoins une passion dans celui qui est modifié, qui entend, par exemple ? Non, entendre n'est pas pâtir, et la sensation n'est pas réellement une passion ; mais souffrir, c'est éprouver une passion, et la passion n'est point le contraire de l'action [dans le sens où nous l'avons expliqué].

XX. Admettons, dira-t-on, que la passion n'est pas le contraire de l'action. Cependant, comme elle en diffère, elle ne saurait se placer dans le même genre. Si la passion et l'action sont toutes deux des mouvements, elles sont dans le même genre, dans celui de l'altération, qui est un mouvement par rapport à la qualité. — Lorsque l'altération procède de l'être doué de qualité, y a-t-il action, bien que cet être reste impassible ? Oui : car bien qu'impassible, il est actif. — Lorsqu'il agit sur un autre objet, qu'il le frappe, par exemple, et qu'il pâtit, n'est-il plus actif ? N'est-il pas plutôt actif et passif à la fois ? S'il est actif quand il pâtit, quand il frotte, par exemple, pourquoi est-il regardé plutôt comme actif que passif ? Parce que c'est en frottant qu'il est lui-même frotté et qu'il pâtit. Dirons-nous qu'il y a en lui deux mouvements parce qu'il est mû en mouvant ? Mais comment y a-t-il en lui deux mouvements ? Admettrons-nous qu'il n'y en a qu'un ? Dans ce cas, comment le même mouvement est-il à la fois action et passion ? Sans doute, il sera regardé comme action en tant qu'il procède du moteur, et comme passion en tant qu'il passe du moteur dans le mobile, sans cesser d'être une seule et même chose. Est-ce que la passion est une autre espèce de mouvement que

l'action ? Comment alors le mouvement qui altère modifie-t-il d'une certaine manière ce qui pâtit sans que ce qui agit pâtisse également ? Mais comment ce qui agit sur un autre objet pourrait-il pâtir ? Suffit-il que le mouvement soit dans le mobile pour qu'il y ait passion (car ce mouvement ne constituait pas une passion dans le moteur) ? Mais si d'un côté la raison [séminale] du cygne rend blanc, et que d'un autre côté le cygne qui naît soit rendu blanc, dirons-nous que le cygne est passif en devenant ce qu'il est dans son essence d'être ? S'il devient blanc même après sa naissance, est-il encore passif ? — Si une chose augmente et qu'une autre soit augmentée, admettrons-nous que ce qui est augmenté pâtisse ? — Attribuerons-nous plutôt la passion à la chose qualifiée ? Si une chose est embellie et qu'une autre l'embellisse, affirmerons-nous que la chose qui est embellie pâtit ? Si la chose qui l'embellit s'amoindrit, se ternit comme l'étain, ou si elle gagne au contraire comme le cuivre, dirons-nous que l'étain agit et que le cuivre pâtit ? — Comment admettre enfin que celui qui apprend soit passif ? Est-ce parce que l'acte de celui qui agit passe en lui ? Mais comment y aurait-il passion puisqu'il n'y a là qu'un acte ? Cet acte, sans doute, n'est pas une passion ; mais celui qui le reçoit est passif, parce qu'il participe à la passivité. En effet, de ce que celui qui apprend n'agit pas lui-même il n'en résulte pas qu'il soit passif : apprendre, ce n'est pas être frappé, mais saisir et discerner, comme cela a lieu pour la vision.

XXI. Comment définirons-nous le fait de pâtir ? Nous ne le ferons point consister dans l'acte qui passe d'un être dans un autre, si celui qui reçoit cet acte se l'approprie. Dirons-nous que l'être pâtit quand il n'y a pas acte, mais seulement passion ? Mais ne se peut-il pas que l'être qui pâtit devienne meilleur et que celui qui agit perde au contraire ? Ne se peut-il pas aussi qu'un être agisse

d'une manière mauvaise et exerce sur un autre une influence pernicieuse ? Ne se peut-il pas encore que l'action soit mauvaise et la passion honorable ? Quelle distinction établirons-nous donc entre la passion et l'action ? Dirons-nous qu'agir c'est faire passer un acte de soi en autrui, et que pâtir c'est recevoir en soi un acte qui provient d'autrui ? Mais n'arrive-t-il pas qu'on produise en soi des actes qui ne passent pas en autrui, la pensée et l'opinion, par exemple ? On peut encore s'échauffer de soi-même par suite d'une réflexion ou d'une opinion qui émeut, sans que cette émotion soit provoquée par un autre être. Nous définirons donc l'action un mouvement spontané (κίνημα ἐξ αὐτοῦ (kinêma ex hautou)), soit que ce mouvement reste dans l'être même qui le produit, soit qu'il passe dans un autre. — Que sont donc la concupiscence et le désir en général ? Si le désir est excité par la chose désirée, il est une passion, lors même qu'on ne considérerait pas par quoi il est excité et que l'on remarquerait seulement qu'il est postérieur à l'objet : car ce désir ne diffère pas d'une impression et d'une impulsion. — Diviserons-nous donc les désirs, et les appellerons-nous actions quand ils procèdent de l'intelligence, et passions quand ils entraînent l'âme, en sorte que l'être soit moins passif par ce qu'il reçoit d'autrui que par ce qu'il reçoit de lui-même ? Sans doute un être peut agir sur lui-même. Mais éprouver, sans y contribuer en rien, une modification qui ne concoure pas à l'essence, qui altère au contraire ou du moins ne rende pas meilleur, éprouver, dis-je, une telle modification, c'est là subir une passion et pâtir. — Dans ce cas, dira-t-on, si s'échauffer consiste à posséder une chaleur propre, et que cet échauffement en partie concoure à l'essence, en partie n'y concoure pas, la même chose à la fois sera et ne sera pas une passion. Nous répondrons qu'il y a deux manières de s'échauffer. En outre, lors

même que l'échauffement concourt à l'essence, il n'y concourt qu'autant qu'un autre objet pâtit ; par exemple, il faut que l'airain soit échauffé et pâtisse pour que l'essence appelée statue soit produite, quoique cette statue ne soit échauffée elle-même que par accident. Si donc l'airain devient plus beau par l'effet de ce qui l'échauffe ou par l'effet de réchauffement même, il pâtit : car il y a deux manières de pâtir, l'une consiste à devenir pire, et l'autre à devenir meilleur ou du moins à ne pas s'altérer.

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

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

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

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

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

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

sens différent selon qu'on parle d'un homme ou d'une statue. Enfin, est-il raisonnable de faire une catégorie générique d'une différence qui ne porte que sur quelques caractères sans importance ?

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

Nous terminerons ici ces réflexions.

XXV. [Critique des catégories des Stoïciens.]

Passons aux philosophes qui, ne reconnaissant que quatre catégories, divisent toutes choses en substances (αποκείμενα (apokeimena)), qualités (ποιὰ (poia)), modes (πώς ἔχοντα (pôs echonta)), relations (πρός τι πώς ἔχοντα (pros ti pôs echonta)), et

qui, attribuant à tous les êtres quelque chose de commun (κοινόν τι (koinon ti)), les embrassent ainsi dans un seul genre.

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

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

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

D'abord ils ramènent à un seul genre les choses antérieures et les choses postérieures, quoiqu'il soit impossible de les mettre ensemble. En effet, toutes les fois que des choses diffèrent les unes des autres eu ce que les unes sont antérieures et les autres postérieures, celles qui sont postérieures doivent leur existence à celles qui sont antérieures ; au contraire, quand des choses sont comprises dans un seul et même genre, toutes doivent également leur être à ce genre, puisque le genre est ce qui est affirmé des espèces sous le rapport de l'essence (τὸ ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν κατηγορούμενον (to en tô ti esti tôn eidôn katêgoroumenon)),

ainsi que les Stoïciens le reconnaissent eux-mêmes en disant que toutes choses tiennent leur essence de la matière. — Ensuite, en ne comptant qu'une seule substance, ils n'énumèrent pas les êtres mêmes, mais ils cherchent les principes des êtres. Or, il y a une grande différence entre traiter des principes et traiter des êtres. Si les Stoïciens ne reconnaissent point d'autre être que la matière et pensent que les autres choses sont des modifications de la matière (πάθη τῆς ὕλης (pathê tês hulês)), ils ont tort de ramener à un seul genre l'être et les autres choses ; ils devraient plutôt dire que l'être est l'essence, que les autres choses sont des modifications, et diviser ensuite ces modifications. — Enfin, il est absurde d'avancer que, parmi les êtres, les uns sont les substances, et les autres les autres choses [les qualités, les modes, les relations], puisque les Stoïciens ne reconnaissent qu'une seule substance, laquelle ne contient aucune différence, à moins qu'on ne la divise comme une masse en parties ; encore les Stoïciens ne sauraient-ils diviser leur substance de cette manière, parce qu'ils enseignent qu'elle est continue. Ils devaient donc dire : la substance, et non : les substances.

XXVI. Ce qu'il y a de plus choquant dans cette doctrine, c'est que les Stoïciens assignent le premier rang à ce qui n'est qu'en puissance, à la matière, au lieu de placer l'acte avant la puissance. Il est impossible que ce qui est en puissance passe à l'acte si ce qui est en puissance tient le premier rang parmi les êtres. En effet, ce qui est en puissance ne saurait jamais s'améliorer soi-même ; il faut absolument que ce qui est en acte existe antérieurement, et alors ce qui est en puissance n'est plus principe ; ou bien, si l'on veut que ce qui est en acte soit contemporain de ce qui est en puissance, les principes se trouveront dépendre du hasard. En outre, si ce qui est en acte est contemporain de ce qui est

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

Comment d'ailleurs la matière est-elle le premier principe, si elle est un corps ? Le corps est nécessairement multiple ; il est toujours composé de matière et de qualité. Si le corps dont parlent les Stoïciens est d'une autre nature, c'est par homonymie qu'ils appellent la matière un corps. S'ils disent que la propriété commune du corps est d'avoir trois dimensions, ils parlent du corps mathématique. Si au contraire ils joignent aux trois dimensions l'impénétrabilité, ils n'énoncent plus une chose simple. En outre, l'impénétrabilité est une qualité ou provient d'une qualité ; or d'où vient l'impénétrabilité ? D'où vient l'étendue à trois dimensions ? Qui a donné l'étendue à la matière ? La matière en effet n'est pas contenue dans l'idée de l'étendue à trois dimensions, non plus que l'étendue à trois dimensions dans l'idée de la matière. Par conséquent, puisque la matière participe ainsi à la grandeur, elle n'est plus une chose simple.

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

XXVII. Les Stoïciens auraient dû, plaçant d'ailleurs au rang suprême le principe de tout, ne pas reconnaître pour principe et ne pas regarder comme essence ce qui est informe, passif, dénué de vie et d'intelligence, ténébreux et indéfini [la matière]. Ils introduisent Dieu dans l'univers en vue de la beauté, mais leur Dieu tient lui-même son existence de la matière ; il est composé et postérieur [à la matière], ou plutôt il n'est que la matière modifiée. Par conséquent, si la matière est le sujet, il est nécessaire qu'il y ait en dehors d'elle un autre principe qui, en agissant sur elle, fasse d'elle le sujet des qualités qu'il lui donne. Si ce principe résidait dans la matière et était lui-même sujet, s'il était enfin contemporain de la matière, il ne saurait faire de la matière un sujet. Il est tout à fait impossible qu'il constitue un sujet concurremment avec la matière : car à quoi ce principe et la matière serviraient-ils de sujet, puisqu'il n'y aurait plus de principe qui fît

d'eux un sujet une fois que toutes choses auraient été absorbées dans ce sujet ? Ce qui est sujet est nécessairement le sujet de quelque chose, non de ce qu'il a en lui-même, mais de ce dont il subit l'action ; or, il subit l'action de ce qui n'est pas soi-même sujet, par conséquent de ce qui est hors de lui. Ce point a donc été oublié par les Stoïciens.

D'un autre côté, si la matière et le principe actif n'ont besoin de rien d'extérieur, si le sujet qu'ils constituent peut devenir lui-même toutes choses en prenant diverses formes, comme un danseur se donne à lui-même toutes les attitudes possibles, ce sujet ne sera plus véritablement sujet, il sera toutes choses. De même que le danseur n'est pas le sujet des attitudes (car elles sont ses actes), de même la matière des Stoïciens ne sera plus le sujet de toutes choses si toutes choses proviennent d'elle ; ou plutôt les autres choses n'existeront plus réellement, elles ne seront que la matière modifiée, comme les attitudes ne sont que le danseur modifié. Or, si les autres choses n'existent plus réellement, la matière n'est plus sujet ; elle n'est plus la matière des êtres, elle est seulement matière. Elle ne sera même plus matière, parce que ce qui est matière est la matière de quelque chose ; mais ce qui se rapporte à une autre chose est du même genre que cette chose, comme la moitié appartient au même genre que le double et n'est pas la substance du double. Comment donc le non-être se rapporte-t-il à l'être si ce n'est par accident ? Mais l'être absolu et la matière même se rapportent à l'être en qualité d'être. En effet, si ce qui doit être est simple puissance, par conséquent n'est pas essence, la matière ne saurait être essence.

Il résulte de là que les Stoïciens, qui reprochent à d'autres philosophes de faire des essences avec des non-essences, font eux-

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

XXVIII. L'hypothèse des Stoïciens soulève une foule d'autres objections ; mais nous nous arrêtons ici pour ne point paraître absurdes nous-mêmes en combattant une absurdité si évidente. Il suffit que nous ayons montré comment ces philosophes prennent le non-être pour l'être absolu, et donnent le premier rang à ce qui doit occuper le dernier. La cause de leur erreur, c'est qu'ils ont pris la sensation pour guide et n'ont consulté qu'elle pour déterminer les principes et le reste. Persuadés que les corps sont les êtres véritables et ne voulant pas qu'ils se changeassent les uns dans les autres, ils ont cru que ce qui subsiste en eux [au milieu de leurs changements] est l'être véritable, comme on pourrait s'imaginer que le lieu est l'être encore plus que les corps parce qu'il est indestructible. Quoique dans le système des

Stoïciens le lieu subsiste aussi sans subir d'altération, ces philosophes ne devaient pas regarder comme l'être ce qui subsiste de quelque manière que ce soit, mais considérer d'abord quels sont les caractères que l'être possède nécessairement et dont la présence le fait subsister sans jamais subir d'altération. Supposez en effet qu'une ombre subsiste toujours en suivant une chose qui change sans cesse, elle n'est pas plus un être réel que la chose qu'elle suit. Le sensible, pris avec les choses multiples, est, en sa qualité de tout, plus être qu'aucune des choses qu'il contient. Si ce sujet, pris dans sa totalité, est non-être, comment peut-il être sujet ? Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que, suivant en toutes choses le témoignage de la sensation, les Stoïciens n'aient pas affirmé aussi que l'être peut être perçu par la sensation : car ils n'attribuent pas l'impénétrabilité à la matière, parce que c'est une qualité [et que, selon eux, la matière n'a point de qualité]. S'ils avancent que la matière se perçoit par l'intelligence, il n'y a qu'une intelligence dénuée de raison qui puisse se regarder comme inférieure à la matière et lui accorder plutôt qu'à elle-même le privilége de constituer l'être véritable. Puisque dans leur système l'intelligence est non-être, comment peut-elle mériter créance quand elle parle des choses supérieures sans avoir avec elles aucune affinité ? Mais nous avons assez longuement traité ailleurs de la nature de la substance.

XXIX. [Qualité.] Puisque les Stoïciens parlent de qualités, les qualités doivent être pour eux autre chose que les sujets ; sinon, ils ne les placeraient pas au second rang. Or, pour être autre chose que les sujets, les qualités doivent être simples, par conséquent n'être pas composées, c'est-à-dire ne contenir aucune matière en tant qu'elles sont qualités. Dans ce cas, les qualités doivent être incorporelles et actives : car la matière est pour les

Stoïciens un sujet passif. Si les qualités au contraire sont elles-mêmes passives, la division en sujets et qualités est absurde parce qu'elle fait deux espèces des choses simples et des choses composées, puis les réunit en un seul genre ; ensuite, elle est vicieuse en ce qu'elle place une des espèces dans l'autre [la matière dans les qualités], comme si l'on divisait la science en deux espèces dont l'une comprit la grammaire, l'autre la grammaire encore et quelque autre chose de plus.

Si les Stoïciens disent que les qualités sont la matière qualifiée (ὕλη ποιὰ (hulê poia)), leurs raisons [séminales], étant matérielles, et non simplement unies à la matière, formeront sans doute un composé, mais avant de former ce composé elles seront déjà elles-mêmes composées de matière et de formes : elles ne seront donc elles-mêmes ni raisons ni formes.

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

Mais qui nous apprend qu'il en est ainsi ? Certes ce n'est pas la matière elle-même, à moins qu'étant modifiée elle ne constitue l'intelligence ; mais cette modification n'est qu'une vaine addition : c'est donc la matière qui perçoit ces choses et les énonce. Si l'on suppose qu'elle dit des choses sensées, il y a lieu de se demander comment elle pense et remplit les fonctions de l'âme, quoiqu'elle n'ait ni âme ni intelligence. Si elle dit une chose insensée, en affirmant qu'elle est ce qu'elle n'est point et ce qu'elle ne saurait être, à qui faut-il attribuer cette assertion insensée ? Certes on ne saurait l'attribuer qu'à la matière, si elle pouvait parler. Mais elle ne parle point, et celui qui tient un pareil langage ne le tient que parce qu'il a beaucoup emprunté à la matière, qu'il en est devenu l'esclave, quoiqu'il ait une âme ; c'est qu'il s'ignore lui-même aussi bien qu'il ignore la nature de la faculté qui peut dire la vérité sur ce sujet.

XXX. [Mode.] Il est absurde d'assigner le troisième rang aux modes, de leur donner même une place quelconque : car tous les modes se rapportent à la matière. — Mais, diront les Stoïciens, il y a de la différence entre les modes : les diverses modifications que subit la matière ne sont pas la même chose que les modes ; les qualités sont sans doute des modes de la matière, mais les modes proprement dits se rapportent aux qualités. — Puisque les qualités ne sont que des modes de la matière, les modes proprement dits dont nous parlent les Stoïciens reviennent eux-mêmes à la matière et s'y rapportent nécessairement. Comment d'ailleurs les modes peuvent-ils former un genre, puisqu'il y a entre eux de nombreuses différences ? Comment ramener à une unité générique la longueur de trois coudées et la blancheur, puisque l'une est une quantité et l'autre une qualité ? Comment y ramener encore le temps et le lieu ? Comment enfin regarder

comme des modes hier et jadis, dans le Lycée et dans l'Académie ? Comment le temps est-il un mode ? Ni le temps, ni les choses qui sont dans le temps, ni le lieu, ni les choses qui sont dans le lieu ne sauraient être des modes. Comment agir est-il aussi un mode, puisque celui qui agit n'est pas en lui-même un mode, mais agit plutôt dans un certain mode, ou même agit simplement ? Celui qui pâtit n'est pas davantage un mode : il pâtit plutôt dans un certain mode, ou plus simplement il pâtit de telle manière. Le mode convient plutôt à la situation et à la possession [des Péripatéticiens] ; et encore, pour la possession, on ne possède pas dans tel ou tel mode, on possède purement et simplement.

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

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

VI · Livre 2

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. XXII.

LIVRE DEUXIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, II.

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

Si nous devions poser l'être comme un, nous n'aurions pas à rechercher s'il n'y a qu'un seul genre pour toutes choses, si les genres ne peuvent se ramener tous à un seul, s'ils sont des principes, si les principes sont en même temps des genres, si les genres sont en même temps des principes, ou bien si tous les principes sont des genres, sans qu'on puisse dire réciproquement que tous les genres sont des principes, ou bien s'il faut distinguer entre eux et dire que quelques principes sont en même temps genres, quelques genres principes, ou enfin si tous les principes sont genres sans que tous les genres soient des principes, et réciproquement. Mais, puisque nous n'admettons pas que l'être soit un, ce dont Platon et d'autres philosophes ont exposé les raisons, nous nous trouvons dans l'obligation de traiter toutes ces questions, et d'abord de dire combien nous reconnaissons de genres d'êtres, et pourquoi nous nous arrêtons à ce nombre.

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

II. Puis donc que l'être n'est pas un, nous admettons que la conséquence est qu'il y a un nombre d'êtres déterminé ou infini. Dire en effet que l'être n'est pas un, n'est-ce pas dire qu'il est à la fois un et multiple, qu'il est une unité variée qui embrasse une multitude ? Or, il est nécessaire ou que l'un ainsi conçu soit un en tant que formant un seul genre, ayant pour espèces les êtres par lesquels il est à la fois un et multiple ; ou qu'il y ait plusieurs genres, mais que tous ces genres se rangent sous un seul ; ou bien qu'il y ait encore plusieurs genres, mais qui ne se subordonnent pas les uns aux autres et dont chacun, indépendant des autres, contienne ce qui est au-dessous de lui, soit des genres moins

étendus, soit des espèces après lesquelles il n'y a plus que des individus ; en sorte que toutes ces choses concourent à constituer une seule nature, et forment par leur ensemble la substance du monde intelligible, que nous appelons l'être.

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

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

truisent ? Comment cela aura-t-il lieu ? Mais nous traiterons ces questions plus tard.

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

Il faut donc, pour cette raison et pour plusieurs autres, se garder de reconnaître un seul genre : car il serait impossible d'appliquer à tout les dénominations d'être et d'essence. S'il y a des objets fort divers qu'on appelle êtres, ce n'est que par accident, comme si par exemple on faisait du blanc une substance : car on ne donne pas le nom de substance au blanc considéré seul.

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

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

D'abord [en considérant l'Un à ce point de vue], on s'étonnera de voir la cause additionnée avec les choses causées. Il serait déraisonnable en effet de faire, entrer dans un même genre les choses supérieures et les inférieures. Si cependant, en additionnant l'Un avec les êtres dont il est la cause, on fait de lui un genre auquel les autres êtres soient subordonnés et dont ils diffèrent, si en outre on n'affirme point l'Un des autres êtres soit comme genre, soit à quelque autre titre, il est encore nécessaire que les genres qui possèdent l'être aient sous eux des espèces : car, par exemple, si en te mouvant tu produis la marche, on ne peut faire

de la marche un genre qui te soit subordonné ; mais s'il n'existait au-dessus de la marche rien autre chose qui pût par rapport à elle remplir le rôle de genre, et qu'il existât cependant des choses au-dessous d'elle, la marche serait par rapport à celles-ci un genre des êtres.

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

IV. Si, nous occupant de ce monde sensible, nous voulions déterminer quelle est la nature des corps, ne commencerions-nous pas par en étudier quelque partie, une pierre par exemple ? Nous

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

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

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

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

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

Dirons-nous que cette unité ressemble à celle d'une raison [d'une forme] ? Non. La substance de l'âme est une ; mais cette unité n'exclut pas la dualité, la pluralité même : car elle admet

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

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

Puisque nous avons trouvé dans l'âme à la fois essence et vie, que l'essence et la vie sont ce qu'il y a de commun dans toute âme, que la vie réside dans l'intelligence, en reconnaissant qu'il y a [outre l'âme et son essence] l'intelligence et sa vie, nous poserons comme un genre ce qu'il y a de commun dans toute vie, savoir le mouvement ; par conséquent, l'essence et le mouvement, qui est la vie première, feront pour nous deux genres. Quoiqu'ils ne fassent qu'une seule chose [dans l'existence], ils sont séparés par la pensée qui considère comme n'étant pas un ce qui est un ; sinon, elle ne saurait rien séparer. D'ailleurs, tu peux dans les autres objets voir clairement l'être séparé du mouvement ou de la

vie, quoique leur être ne soit pas l'être véritable, qu'il n'en soit que l'ombre et l'homonyme. De même que dans l'image d'un homme il manque plusieurs choses, entre autres la plus importante, la vie ; de même, dans les objets sensibles, l'être n'est qu'une ombre de l'être véritable, parce qu'il y manque le plus haut degré de l'être, degré qui dans l'archétype est la vie. Ne voyons-nous pas ainsi qu'il est facile de séparer d'un côté la vie d'avec l'être, de l'autre l'être d'avec la vie ? L'être est un genre et renferme plusieurs espèces : or le mouvement doit être placé non sous l'être, ni dans l'être, mais sur la même ligne que l'être ; s'il se trouve en lui, ce n'est pas qu'il l'ait pour sujet, c'est qu'il en est l'acte ; aucun des deux ne peut exister sans l'autre que par la pensée. Ces deux natures n'en font qu'une : car l'être n'est pas en puissance, mais en acte ; et si l'on conçoit ces deux genres séparés l'un de l'autre, on verra encore que le mouvement est dans l'être et que l'être est dans le mouvement. Dans l'unité de l'être, les deux éléments se supposent réciproquement quand on les considère chacun séparément ; mais la pensée affirme leur dualité, et montre que chacune des deux espèces est une unité double.

Puisque c'est dans la sphère de l'être qu'apparaît le mouvement, qu'il en manifeste la perfection bien loin d'en diviser l'essence, puisqu'enfin l'être doit persévérer toujours dans le mouvement en vertu de la nature que nous lui reconnaissons, il serait encore plus absurde de ne pas lui attribuer la stabilité (ou le repos, στάσις (stasis)) que de lui refuser le mouvement. La notion et la conception de stabilité sont encore plus en harmonie avec la nature de l'être que ne le sont celles de mouvement : car c'est dans l'être qu'on trouve ce qu'on appelle rester dans le même état, exister de la même manière, être uniforme. Admettons donc

que la stabilité est un genre différent du mouvement, dont elle paraît être l'opposé.

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

VIII. Nous admettrons donc ces trois genres [l'Être, le Mouvement, la Stabilité] parce que l'Intelligence pense chacun d'eux séparément. En les pensant, elle les pose ; et, dès qu'elle les pense, ils existent. En effet, si les choses dont l'existence suppose la matière n'ont pas leur existence dans l'Intelligence (sinon elles seraient immatérielles), tout au contraire, pour les choses immatérielles, être pensées, c'est exister. Contemple donc l'Intelligence pure, appliques-y ton regard intérieur au lieu de la chercher avec les yeux du corps : alors tu vois en elle le foyer de l'essence, où brille une lumière vigilante ; tu vois comment les êtres subsistent en elle unis et divisés ; tu vois en elle la vie permanente, la pensée qui s'applique non à l'avenir, mais au présent, qui le possède

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

Quand on voit ces trois choses en jetant un regard sur la nature de l'Être, quand on contemple l'Être par l'être qu'on a en soi, et les autres genres, le Mouvement et la Stabilité, par le mouvement et la stabilité qu'on a aussi en soi et qu'on met en harmonie

avec ces intelligibles ; quand, unissant, confondant, mêlant les trois genres, on ne les discerne plus ; et que, peu après, on les divise, on les démêle, on les distingue, qu'on voit ainsi l'Être, le Mouvement, la Stabilité, trois choses dont chacune existe à part : n'arrive-t-il pas alors que, d'un côté, on les regarde comme différentes, qu'on les discerne par leur différence, qu'on reconnaît la différence dans l'Être en posant trois choses dont chacune existe à part ; et que, d'un autre côté, si on les considère dans leur relation avec l'unité et dans l'unité, si on les ramène toutes à être une chose une et identique, on voit l'identité naître, disons mieux, exister ? Il est donc nécessaire d'ajouter aux trois genres déjà reconnus l'identité et la différence ou bien le même et l'autre (ταὐτόν, θἀτερον (tauton, thateron), deux genres nouveaux qui joints aux trois autres font en tout cinq genres pour toutes choses. L'Identité et la Différence communiquent aussi leur caractère aux êtres inférieurs : car chacun d'eux a quelque chose d'identique et quelque chose de différent. C'est ainsi que l'Identité et la Différence, prises dans leur simplicité, sans que nul accident leur soit uni, se trouvent au nombre des genres.

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

compris lui-même : car la Stabilité, le Mouvement, l'Identité et la Différence ne dépassent pas la sphère de l'Être et ne lui sont pas antérieurs.

IX. Ces arguments et peut-être d'autres encore établissent bien que ce sont là des genres premiers ; mais comment prouver que ce sont les seuls et qu'il n'y en a pas d'autres à ajouter ? Pourquoi par exemple n'y ajouterait-on pas l'un, la quantité, la qualité, la relation et les autres catégories qu'ont admises certains philosophes ?

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

On nous objectera que l'un qui est dans l'Être, dans le Mouvement et dans le reste est commun à toutes ces choses, et qu'on

peut par conséquent identifier l'un avec l'être. Nous répondrons alors que, de même qu'on n'a pas fait de l'être un genre des autres choses parce qu'elles n'étaient pas ce qu'est l'Être, mais qu'elles étaient appelées êtres dans un autre sens, de même ici l'un ne saurait être un attribut commun des autres choses, parce qu'il doit y avoir l'Un premier et l'un pris dans un autre sens. — Si l'on dit que l'on ne fait pas de l'un un genre de toutes choses, mais une chose qui existe en soi comme les autres, si ensuite on identifie l'un avec l'être ; alors, comme l'être a déjà été mis au nombre des genres, on ne fera qu'introduire inutilement un nom de plus. Si l'on distingue l'un de l'être, on avoue que chacun d'eux a sa nature à part ; si l'on ajoute le mot quelque chose à celui d'un, on a un certain un ; si l'on n'ajoute rien, on revient à l'Un absolu, qui ne peut s'affirmer de rien. Si l'on persiste à identifier l'un avec l'être, nous remarquerons que ce n'est plus l'Un premier. — Mais qui empêche que cet un ne soit l'Un premier, en faisant abstraction de l'Un absolu, puisqu'en parlant de l'Être qui est au-dessous de l'Un absolu nous disons qu'il est l'Être premier ? — C'est que le principe antérieur à l'Être premier [c'est-à-dire l'Un premier et absolu] n'est pas être ; sinon, l'Être qui est au-dessous de lui ne serait plus l'Être premier ; ici au contraire, l'Un qui est au-dessus de cet un est l'Un absolu. D'ailleurs, cet un qu'on ne séparerait de l'être que par la pensée n'admettrait pas de différences. Ensuite, ou cet un que l'on suppose exister dans l'être sera une conséquence de l'existence de l'être ainsi que de tous les êtres, et par suite, il leur sera postérieur : mais le genre doit être antérieur ; ou bien il sera contemporain de l'Être et des autres choses : mais le genre ne peut être contemporain des choses dont il est le genre ; ou bien enfin il sera antérieur à l'Être : mais alors il ne sera plus par rapport à

l'Être que son principe, et s'il est son principe, il n'est pas un genre qui le contienne. S'il n'est pas genre par rapport à l'être, il ne l'est pas davantage par rapport aux autres choses ; autrement, il faudrait dire de l'Être aussi qu'il est un genre qui embrasse tous les autres.

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

X. En quel sens donc chacun des éléments de l'Être peut-il être dit un ? En ce qu'il est quelque chose d'un sans être l'Un même : car ce qui est quelque chose d'un est déjà multiple ; chaque espèce n'est une que par homonymie ; en elle-même elle est multiple. C'est dans le même sens que, dans ce monde sensible, nous disons qu'une armée, un chœur sont quelque chose d'un ; or l'Un absolu ne se trouve pas dans ces choses ; on ne peut donc dire que l'un soit quelque chose de commun. L'un ne se trouve pas plus dans l'Être même ni dans les êtres individuels ; il n'est donc pas un genre. Quand un genre s'affirme d'une chose, on ne pourrait affirmer de cette même chose des propriétés contraires : or on peut dire que chacun des éléments de l'Être universel est un sous un rapport et on peut également en affirmer le contraire ; il en résulte qu'après avoir affirmé d'un être l'un en sa qualité de genre, on affirmerait ensuite au sujet du même être que l'un n'est pas un genre. L'un ne saurait donc être affirmé des genres premiers comme genre : car l'Être n'est pas plus un que multiple. Quant aux autres genres, aucun d'eux n'est un sans être

multiple ; on pourrait bien moins encore affirmer l'un des genres du dernier ordre dont chacun est tout à fait multiple. Au reste, aucun genre pris dans sa totalité n'est un ; en sorte que si l'un était genre, il cesserait par cela même d'être un : car l'un n'est pas un nombre, et cependant en devenant genre il deviendrait nombre. Il y a bien dans les nombres ce qu'on appelle l'unité, mais si l'on veut en faire un genre, ce n'est plus l'Un proprement dit. Dans les nombres, l'unité n'est pas affirmée d'eux comme un genre : on dit de l'unité qu'elle se trouve dans les nombres, mais non qu'elle en est un genre ; de même, si l'un était parmi les êtres, il n'y serait pas comme genre de l'être, ni des autres choses, ni de toutes les choses. De même encore que le simple est le principe du composé sans être genre par rapport à lui (car alors il faudrait qu'il fût à la fois simple et composé), de même, si l'un est considéré comme principe, il ne pourra être genre par rapport aux choses qui sont au-dessous de lui ; il ne sera donc ni genre de l'Être, ni genre des autres choses.

Si l'on faisait de l'un un genre, il ne pourrait l'être que par rapport aux choses dont chacune est dite une, comme si, par exemple, on séparait de l'essence l'unité qui s'y trouve. L'un serait alors le genre de certaines choses : car de même que l'Être est genre, non par rapport à toutes choses, mais par rapport aux espèces qui possèdent l'être, de même l'un serait genre par rapport aux espèces qui possèdent l'unité. Or cela ne se peut : car il n'y a pas une différence entre une chose et une autre par rapport à l'unité, comme il y en a une par rapport à l'être. — Si l'on applique à l'un [dira-ton] les mêmes divisions qu'à l'être, et si l'être est un genre parce qu'il se divise et qu'il se manifeste le même dans une pluralité de choses, pourquoi l'un, qui nous apparaît dans autant de choses que l'être et qui se divise comme lui, ne se-

rait-il pas aussi un genre ? — C'est que lorsqu'une chose se retrouve dans plusieurs êtres, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit un genre, soit par rapport aux êtres dans lesquels elle se trouve, soit par rapport à d'autres ; ce qui est commun à plusieurs êtres ne constitue pas nécessairement un genre. Le point se trouve dans toutes les lignes : est-il un genre pour les lignes ou pour quoi que ce soit ? L'unité, nous l'avons déjà dit, se trouve dans tout nombre, et cependant elle n'est point un genre pour les nombres ni pour aucune autre chose. Pour former un genre, il faut que ce qui est commun et un dans plusieurs choses admette des différences spécifiques, constitue des espèces et s'affirme de l'essence. Mais quelles différences spécifiques trouve-t-on dans l'un ? Quelles espèces forme-t-il ? Si l'on répondait qu'il forme les mêmes espèces que l'être, c'est qu'alors il se confond avec l'être ; ce n'est plus [comme nous l'avons déjà dit] qu'un autre nom de l'être ; or l'être suffit.

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

Pour résoudre ces questions, demandons-nous d'abord comment en général une chose quelconque est dite une et est une, ensuite si l'on dit dans le même sens que l'être est un et dans quel sens on le dit alors. Évidemment, un n'est pas le même pour tout : car on ne peut l'entendre de la même manière quand il s'agit des choses sensibles et quand il s'agit des choses intelligibles, pas plus que l'être n'est identique pour ces deux ordres de choses ou même pour les choses sensibles comparées entre elles. L'idée d'un n'est pas la même quand il s'agit d'un chœur, d'une

armée, d'un vaisseau ou d'une maison ; elle l'est encore moins quand il s'agit d'une de ces choses et quand il s'agit d'objets continus. Et cependant, toutes choses imitent par leur unité le même archétype, les unes de plus loin, les autres de plus près ; l'Intelligence est assurément ce qui se rapproche le plus de l'Un absolu : car bien que déjà l'Âme soit une, l'Intelligence l'est beaucoup plus : elle est l'Être un.

Est-ce donc qu'en exprimant l'être de chaque chose nous exprimons en même temps l'unité qu'elle possède, de telle sorte qu'autant elle peut avoir d'être, autant elle a d'unité ? Ou bien cela a-t-il lieu sans qu'une chose ait toujours l'unité en proportion de l'être ? Oui : car il est possible qu'une chose ait moins d'unité sans avoir pour cela moins d'être : une armée, un chœur n'ont pas moins d'être qu'une maison et cependant on y trouve moins d'unité. L'un qui est dans chaque chose paraît donc aspirer au Bien, qui a plus d'unité ; plus une chose se rapproche du Bien plus, en même temps elle est une ; c'est de là que dépend en elle le plus ou le moins d'unité. En effet, chaque être désire, non pas simplement exister, mais aussi jouir du bien. C'est pourquoi ce qui n'est pas un s'efforce autant qu'il se peut de le devenir, et les êtres qui par essence possèdent l'unité y tendent également par leur nature en voulant s'unir à eux-mêmes : car les êtres ne cherchent pas à s'écarter les uns des autres, mais ils tendent au contraire les uns vers les autres et vers eux-mêmes. C'est ainsi que toutes les âmes voudraient ne former qu'une seule âme, tout en conservant leur propre nature. Partout, dans le monde sensible comme dans le monde intelligible, règne l'Un : c'est de lui que tout part, c'est vers lui que tout tend ; tous les êtres ont en lui leur principe et leur fin : car ce n'est qu'en lui qu'ils trouvent le bien ; ce n'est que par là que chaque être subsiste et occupe sa

place dans l'univers ; une fois existant, chaque être ne saurait s'empêcher de tendre vers l'Un. Et cela n'a pas lieu seulement dans les êtres ; il en est de même dans les œuvres de l'art : chaque art cherche à conformer ses œuvres à l'unité autant qu'il se peut et autant que ses œuvres elles-mêmes le comportent. Mais ce qui y réussit le mieux, c'est l'Être même : car il est tout près de l'Un.

Il en résulte qu'en parlant des êtres autres que l'Être même, de l'homme, par exemple, nous disons simplement homme [sans y ajouter l'idée d'unité] ; si nous disons quelquefois un homme, c'est pour le distinguer de deux ; si nous employons encore dans un autre sens le mot un, c'est en y ajoutant quelque [quelqu'un]. Il n'en est pas de même pour l'Être : nous disons l'Être un en concevant l'Être et un comme formant un seul tout, et en posant l'Être comme un, nous faisons ressortir son étroite affinité avec le Bien. L'Être ainsi conçu devient un ; il a dans l'Un son principe et sa fin ; cependant il n'est pas un comme l'Un même, mais plutôt d'une manière différente, en ce sens que l'unité de l'Être admet l'antériorité et la postériorité. Qu'est donc l'unité de l'Être ? Ne doit-elle pas être envisagée comme semblable dans toutes les parties de l'Être, comme quelque chose de commun à toutes ? [et par conséquent comme formant un genre] ? — Mais d'abord, le point est aussi quelque chose de commun à toutes les lignes, et cependant il n'est pas un genre ; dans les nombres, l'un est également quelque chose de commun à tous, et il n'est pas plus un genre. En effet, l'un qui se retrouve dans la monade, dans la dyade et dans les autres nombres, ne peut être confondu avec l'un en soi. Ensuite, rien n'empêche qu'il n'y ait dans l'Être des parties antérieures et d'autres postérieures, de simples et de composées [or il n'en peut être ainsi pour l'Un en soi]. Et lors

même que l'unité que l'on retrouve dans toutes les parties de l'Être serait partout identique, par cela même qu'elle n'offrirait aucune différence, elle ne pourrait engendrer des espèces, par conséquent elle ne saurait être un genre.

XII. Nous admettons qu'en tendant vers l'Un tout tend vers le Bien. Mais comment se peut-il que, pour le nombre, qui est inanimé, le bien consiste aussi à être un ? Et cette question peut se faire également au sujet de tous les autres êtres inanimés. Si l'on nous disait que de tels êtres ne possèdent pas l'existence, nous répondrions que nous traitons ici des êtres en tant que chacun d'eux est un. Si l'on nous demandait comment le point peut participer du bien, nous demanderions à notre tour s'il s'agit du point en soi, et alors nous répondrions que c'est la même question que pour les autres choses de la même espèce ; mais s'il s'agit du point considéré comme existant dans quelque objet, dans le cercle par exemple, nous dirons qu'alors pour lui le bien est le bien du cercle même ; que c'est là le but auquel il aspire, et qu'il y tend autant qu'il le peut par l'intermédiaire du cercle.

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

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

La quantité n'est pas un genre premier comme les autres que nous avons admis, parce que les genres premiers coexistent avec l'être [ce qui n'a pas lieu pour la quantité]. En effet, le mouvement est inséparable de l'être : il en est l'acte, il en est la vie ; la stabilité est impliquée dans l'essence ; l'identité, la différence sont encore plus inséparables de l'être ; de sorte que toutes ces choses s'aperçoivent à la fois. Quant au nombre [qui est la quantité discrète], il est quelque chose de postérieur. Bien plus, le nombre est postérieur à la fois à ces genres et à lui-même : car les nombres se suivent les uns les autres ; le second dépend du premier et ainsi de suite ; les derniers sont contenus dans les premiers. On ne saurait donc mettre le nombre au rang des genres premiers. On peut même douter que la quantité puisse être genre à aucun titre. En effet, l'étendue [qui est la quantité continue] offre plus encore que le nombre les caractères de composition, de postériorité. Dans l'idée d'étendue il entre, avec le nombre, la ligne, ce qui fait deux éléments, et de plus la surface, ce qui fait trois. Si donc c'est du nombre que la grandeur continue tient d'être une quantité, comment cette grandeur serait-elle un genre quand le nombre ne l'est pas ? D'un autre côté, dans les grandeurs comme dans les nombres, il y a antériorité et postériorité. Mais si les deux sortes de quantités ont cela de commun d'être des quantités, il faut rechercher ce que c'est que la quantité, et quand nous l'aurons trouvé, nous pourrons en faire un genre secondaire ; mais elle ne saurait prendre rang parmi les genres premiers. Et si la quantité est un genre sans être un des genres premiers, il nous reste à chercher auquel des genres soit premiers, soit inférieurs, il faut la ramener.

Il est évident que la quantité nous fait connaître le quantum d'une chose, nous permet de mesurer le quantum de chaque

chose ; elle est elle-même un certain quantum. Or c'est là ce qu'on trouve de commun entre le nombre [qui est la grandeur discrète] et la grandeur continue. Mais le nombre est antérieur, et la grandeur continue en procède ; le nombre consiste dans un certain mélange du mouvement et du repos ; la grandeur continue est un certain mouvement ou provient du mouvement : le mouvement la produit en s'avançant à l'infini, mais le repos l'arrête dans sa marche, le limite et crée l'unité. Au reste, nous expliquerons dans la suite la génération du nombre et de la grandeur, et plus encore leur mode d'existence et l'idée qu'on doit s'en faire. Peut-être trouverons-nous que le nombre doit être placé dans les genres premiers, et la grandeur continue dans les genres postérieurs, en tant que composée ; que le nombre doit être rangé parmi les choses stables [en repos], et la grandeur parmi les choses en mouvement. Mais, encore une fois, nous aurons à traiter plus tard toutes ces questions.

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

essence, il n'y aurait rien de déraisonnable à admettre qu'une telle essence fût complétée par une qualité, puisque cette essence subsisterait déjà avant d'avoir la qualité et ne recevrait du dehors que la propriété d'être telle ou telle. L'Essence absolue doit au contraire posséder essentiellement tout ce qui la constitue.

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

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

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

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

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

Les catégories de lieu et de temps sont tout aussi éloignées de pouvoir figurer parmi les genres premiers. Être dans un lieu, c'est être dans quelque chose d'autre que soi, ce qui suppose deux choses ; or un genre doit être un et n'admet pas une telle composition. Le lieu n'est donc pas un genre premier. Ici en effet nous ne nous occupons que des êtres véritables. — Nous en disons autant du temps. Le temps a-t-il le caractère d'être véritable, ou

plutôt n'est-il pas évident qu'il ne l'a pas ? Si le temps est une mesure, et non pas une mesure purement et simplement, mais la mesure du mouvement, il est quelque chose de double et par conséquent de composé [or, nous venons de le dire, les genres premiers sont simples] ; c'est en outre quelque chose de postérieur au mouvement ; de sorte qu'on ne saurait le mettre au même rang que le mouvement.

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

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

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

Si par bien on entend le Premier que nous appelons le Bien même, ce dont nous ne saurions rien affirmer, mais que nous nommons ainsi, ne pouvant exprimer autrement l'idée que nous en avons, ce n'est pas un genre : car on ne peut l'affirmer d'aucune autre chose ; s'il y avait des choses dont on pût l'affirmer, chacune d'elles serait le Bien même. En outre, le Bien ne consiste pas dans l'essence ; il est donc au-dessus de l'essence. Mais si par bien on entend une qualité [la bonté], on sait que la qualité ne peut être mise au rang des genres premiers. — Quoi donc ? L'Être n'est-il pas bon ? — Oui, sans doute ; mais il n'est pas bon de la

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

Si l'on veut encore que le bien soit un genre, ce sera un genre postérieur : car il sera postérieur à l'essence. Or l'être de l'Essence (τοῦ τἰ ἐστι τὸ εἶναι (tou ti esti to einai)), quoiqu'il soit toujours uni à l'Essence, est le Bien même, tandis que les genres premiers appartiennent à l'Être en tant qu'être et forment l'Essence. C'est de là qu'on s'élève au Bien absolu, qui est supérieur à l'Être : car il est impossible que l'Être et l'Essence ne soient pas multiples ; l'Être renferme nécessairement en lui-même les genres premiers que nous avons énumérés ; il est l'un-multiple.

Mais si par bien on entend ici l'unité qui est dans l'Être (et nous n'hésitons pas à reconnaître que l'acte par lequel l'Être aspire à l'Un est son vrai bien, que c'est par là qu'il reçoit la forme du Bien), alors le bien de l'Être est l'acte par lequel il aspire au Bien ; cet acte constitue sa vie ; or cet acte est un mouvement, et nous avons déjà mis le mouvement au nombre des genres pre-

miers. [Il est donc inutile de faire du bien ainsi conçu un nouveau genre.]

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

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

L'Intelligence, c'est l'Être pensant, comprenant tous les genres, et non un genre unique. L'Intelligence véritable est en effet l'Être avec toutes choses ; elle est par conséquent tous les êtres. Quant à l'Être considéré seul, il constitue un genre et est un élément de l'Intelligence.

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

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

sence autrement [par son mélange avec les espèces], il s'anéantirait lui-même. Telles sont les questions que nous ayons à examiner.

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

XX. Supposons donc l'Intelligence dans un état tel qu'elle ne s'attache encore à rien de particulier, qu'elle ne s'applique à rien, afin de ne pas devenir une intelligence particulière ; concevons-la semblable à la science prise en soi avant les notions des espèces particulières, ou bien encore à la science d'une espèce prise avant les notions des parties qu'elle contient. La science universelle, sans être [en acte] aucune notion particulière, est en puissance toutes les notions, et réciproquement, chaque notion particulière est une seule chose en acte, mais est toutes choses en puissance ; il en est de même de la science universelle. Les notions qui se rapportent ainsi à une espèce existent en puissance dans la science universelle, parce que, tout en s'appliquant à une espèce, elles sont aussi en puissance la science universelle. La science universelle est affirmée de chaque notion particulière, sans que la

notion particulière soit affirmée de la science universelle ; cependant la science universelle n'en doit pas moins subsister en elle-même et sans mélange.

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

le genre est en acte ce qui existe avant les espèces, il est l'acte des choses qui ne sont pas particulières ; pour que ces choses particulières arrivent à être en acte (comme cela a lieu dans l'espèce), il faut qu'elles y soient amenées par l'acte qui émane du genre et qui joue à leur égard le rôle de cause.

XXI. Comment l'Intelligence, tout en restant une, produit-elle par la raison les choses particulières ? C'est demander comment des quatre genres proviennent les genres inférieurs. Contemple donc cette grande et ineffable Intelligence, qui ne se sert pas de la parole, mais qui est toute intelligence, intelligence de tout, intelligence universelle et non intelligence particulière ou individuelle ; considère comment s'y trouvent toutes les choses qui en procèdent. — En contemplant les essences qu'elle contient, elle a le nombre, elle est une et plusieurs ; elle est plusieurs, c'est-à-dire plusieurs puissances, puissances admirables, pleines de force et de grandeur, parce qu'elles sont pures ; puissances vigoureuses, véritables, parce qu'elles n'ont pas de terme auquel elles soient forcées de s'arrêter, infinies par conséquent, infinité et grandeur suprêmes. — Si tu considères cette grandeur et cette beauté de l'essence, si par l'éclat et par la lumière qui l'environnent tu distingues ce que renferme l'Intelligence, tu vois s'épanouir la qualité. — Avec la continuité de l'acte apparaît à ton regard la grandeur à l'état de repos. Comme il y a un et deux et par suite trois, la grandeur se présente comme la troisième chose avec la quantité universelle. — Or, dès que la qualité et la quantité se montrent à nous, et s'unissent, se fondent en quelque sorte en une seule chose, tu vois la figure. — Alors vient la Différence qui divise la qualité et la quantité : de là les diverses qualités et les différences de figure. — La présence de l'Identité fait l'égalité, et celle de la Différence l'inégalité, dans la quantité, dans le

nombre, dans la grandeur en général : de là le cercle, le quadrilatère et les figures composées de choses inégales ; de là les nombres semblables et différents, pairs et impairs.

Ainsi la Vie intellectuelle, l'acte parfait, embrasse toutes les choses que notre esprit conçoit maintenant, toutes les œuvres intellectuelles ; elle contient dans sa puissance toutes choses à titre d'essences et de la manière dont les possède l'Intelligence. Or celle-ci les possède par la pensée, pensée qui n'est pas discursive [mais intuitive]. La Vie intellectuelle possède donc toutes les choses dont il y a des raisons [des idées] ; elle est elle-même une Raison unique, grande, parfaite, qui renferme toutes les raisons, qui les parcourt avec ordre en commençant par les premières, ou plutôt qui les a parcourues de tout temps, en sorte qu'on ne peut jamais dire avec vérité qu'elle les parcourt : car toutes les choses que le raisonnement nous fait saisir en quelque partie que ce soit de l'univers, on trouve que l'Intelligence les possède sans raisonnement ; il semble que ce soit l'Être même qui [étant identique à l'Intelligence] ait fait raisonner ainsi l'Intelligence [ait produit ses conceptions], comme cela paraît arriver dans les raisons séminales qui produisent les animaux. Dans les raisons qui sont antérieures au raisonnement [dans les idées], toutes choses se trouvent avoir la constitution que l'intelligence la plus pénétrante serait amenée par le raisonnement à juger la meilleure. Que ne doivent donc pas être ces idées supérieures et antérieures à la Nature et aux raisons ? L'Intelligence y est identique avec l'Essence ; l'existence n'y est pas adventice, non plus que l'intelligence ; tout y est parfait, puisque tout y est conforme à l'intelligence. L'Être est ce qu'exige l'Intelligence ; il est par conséquent être véritable et premier : car s'il procédait d'un autre être, c'est cet autre qui serait l'Intelligence.

Puisque l'Être nous montre ainsi en lui toutes les figures et la qualité universelle (elle ne pouvait être particulière : car elle ne devait pas être unique, la double présence de la Différence et de l'Identité exigeant qu'elle fût à la fois une et plusieurs) ; puisque l'Être est dès l'origine un et plusieurs, que toutes les espèces qu'il comprend doivent par conséquent renfermer à la fois unité et pluralité, offrir des grandeurs, des qualités, des figures différentes (car il est impossible que quelque chose manque à l'Être, qu'il ne soit pas l'universalité complète, parce qu'il ne serait plus universel s'il n'était pas complet) ; puisqu'enfin la Vie y pénètre tout, y est présente partout, il en résulte que de lui ont dû naître tous les animaux (car les corps mêmes n'y manquent pas puisqu'on y trouve matière et qualité) . Or, comme tous les animaux y sont nés et y subsistent de tout temps, étant par leur être embrassés dans l'éternité, que pris séparément ils sont chacun une des différentes essences, que pris ensemble ils forment une unité, il en résulte que l'ensemble complexe et synthétique de tous ces animaux est l'Intelligence, qui, ayant ainsi en soi tous les êtres, est l'Animal parfait, l'Animal par essence. En se laissant contempler par ce qui tient d'elle l'existence, l'Intelligence devient pour lui l'Intelligible, et reçoit cette qualification avec vérité.

XXII. C'est ce qu'a voulu faire entendre Platon quand il a dit, d'une manière énigmatique : « L'Intelligence contemple les idées comprises dans l'Animal parfait ; elle voit ce qu'elles sont et en quel nombre elles sont. » En effet, l'Âme [universelle], qui vient immédiatement après l'Intelligence, possède les idées en elle en tant qu'âme, mais elle les voit mieux dans l'Intelligence qui est au-dessus d'elle. De même, notre intelligence propre, qui possède aussi en elle les idées, les voit mieux quand elle les contemple dans l'Intelligence supérieure : car en elle-même, elle voit seule-

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

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

monde intelligible, nous offre des images, non de son créateur, mais des essences qui sont contenues dans son créateur, au nombre desquelles se trouve l'homme avec tout autre animal ; or chaque animal a cela de commun avec son créateur de posséder la vie, mais chacun d'eux la possède d'une manière différente ; tous deux en outre font également partie du monde intelligible.

VI · Livre 3

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. XXII. XXIII. XXIV. XXV. XXVI. XXVII.

LIVRE TROISIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, III.

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

Voici par quoi il nous faut commencer. Ayant à parler des choses sensibles et sachant que toutes sont contenues dans ce monde inférieur, nous devons d'abord porter nos recherches sur ce monde, y établir des divisions d'après la nature des êtres qui le composent et les distribuer en genres, comme nous ferions si nous avions à diviser la voix, dont la nature est infinie [par la diversité des sons qu'elle comprend], en la ramenant à un nombre déterminé d'espèces. Remarquant ce qu'il y a de commun entre beaucoup de sons, nous les ramènerions à une unité, puis à une unité supérieure, et à une autre supérieure encore, jusqu'à ce que nous eussions réduit ces sons à un petit nombre de classes : alors, nous appellerions espèce ce qui se trouve dans les individus, et genre ce qui se trouve dans les espèces. Pour la voix, il est facile de trouver chaque espèce, de ramener toutes les espèces à l'unité et d'affirmer de toutes [en qualité de genre ou de catégorie] ce qui est l'élément général, c'est-à-dire la voix. Mais pour les choses que nous examinons ici, il n'est pas possible de procéder ainsi [de tout ramener à un seul genre], comme nous l'avons déjà démontré. Il faut reconnaître dans le monde sensible plusieurs genres, et ces genres doivent différer de ceux du monde intelligible, puisque le monde sensible diffère lui-même du monde intelligible, qu'il n'en est pas le synonyme, mais seulement l'homonyme, c'est-à-dire l'image.

Comme ici-bas dans le mélange et le composé [qui nous constituent] il y a deux parties, l'âme et le corps, dont l'ensemble forme l'animal, que l'essence de l'âme appartient au monde intelligible, et par conséquent n'est pas du même ordre que l'essence sensible, il nous faut, quoique cela soit difficile, séparer l'âme d'avec les choses sensibles que nous considérons seules présentement. C'est ainsi que celui qui voudrait diviser les habitants

d'une ville d'après leurs dignités et leurs professions devrait laisser de côté les étrangers qui habiteraient cette ville. Quant aux passions qui naissent de l'union de l'âme avec le corps ou que l'âme éprouve à cause du corps, nous examinerons plus tard comment il faut les distribuer : c'est ce que nous ferons lorsque nous aurons traité des choses sensibles.

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

Il faut reconnaître que la nature corporelle ne peut recevoir le nom d'essence que par homonymie ou même qu'elle ne doit pas le recevoir du tout, puisqu'elle implique l'idée d'écoulement [de changement] perpétuel : la dénomination qui lui convient proprement, c'est celle de génération. Il faut reconnaître aussi que les choses qui appartiennent à la génération sont fort diverses ; cependant tous les corps, les uns simples [comme les éléments], les autres composés [comme les mixtes], doivent être ramenés à un seul genre ainsi que leurs accidents et leurs effets, en établissant des divisions entre ces choses. — On peut encore distinguer dans les corps, d'un côté la matière, de l'autre la forme imprimée à la matière, et faire un genre de chacune d'elles prise séparément, ou bien les réunir toutes deux dans un même genre, en les appelant, par homonymie, essence, ou plutôt génération. Mais que peut-il y avoir de commun entre la matière et la forme ? Comment en outre la matière serait-elle un genre et que comprendrait ce genre ? La matière n'est-elle pas en effet partout la même ? Et d'ailleurs, dans quel genre placerons-nous le composé qui résulte de l'union de la forme et de la matière ? Si nous disons que ce composé même est l'essence corporelle, mais qu'aucun de ses éléments n'est corps, comment ceux-ci seraient-ils rangés dans la même catégorie que le composé ? Vit-on jamais

placer dans le même genre les éléments d'une chose et cette chose même ? Si l'on répond qu'il faut commencer par les corps [par les composés], c'est comme si l'on nous disait que dans la lecture il faut commencer par les syllabes [et non par les lettres].

Mais si l'on ne peut établir dans le monde sensible des divisions qui soient absolument les mêmes que celles du monde intelligible, pourquoi n'y admettrions-nous pas des divisions analogues ? Au lieu de l'être intelligible, nous aurons ici-bas la matière ; au lieu du mouvement intelligible, la forme, qui donne à la matière la vie et la perfection ; au lieu de la stabilité intelligible, l'inertie de la matière ; au lieu de l'identité, la ressemblance ; au lieu de la différence, la diversité ou plutôt la dissemblance qu'offrent les êtres sensibles. Soit : mais remarquons d'abord que la matière ne reçoit ni ne possède la forme comme sa vie ou son acte propre, qu'au contraire la forme s'introduit du dehors en elle, au lieu d'appartenir à son essence. Remarquons en outre que, tandis que dans le monde intelligible la forme est essentiellement acte et mouvement, dans le monde sensible le mouvement est quelque chose d'étranger et d'accidentel ; loin d'être mouvement, la forme imprimée à la matière lui communique plutôt la stabilité et l'immobilité : car la forme détermine la matière qui est naturellement indéterminée ; dans le monde intelligible, l'identité et la différence s'entendent d'un seul et même être, à la fois identique et différent ; ici-bas, l'être n'est différent que relativement, par participation [à la différence] : car il est quelque chose d'identique et de différent, non par conséquence, comme là-haut, mais par sa nature. Quant à la stabilité, comment l'attribuer à la matière qui prend toutes les grandeurs, qui reçoit du dehors toutes ses formes, sans pouvoir jamais rien engendrer

par elle-même au moyen de ces formes ? Il faut donc renoncer à cette division.

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

La matière est quelque chose de commun qui se trouve dans toutes les substances : elle ne forme cependant pas un genre parce qu'elle n'admet pas de différences, à moins que ses différences ne consistent à avoir ici la forme du feu, et là, celle de l'air. Si l'on croit que, pour constituer un genre, il suffise à la matière d'être ce qui est commun à toutes les choses dans lesquelles elle existe, ou bien d'être à l'égard des matières particulières dans le rapport du tout aux parties, on prend le terme de genre dans un autre sens que celui qu'il a ordinairement : ce sera alors un élément unique, en admettant qu'un élément puisse être un genre. Si l'on y ajoute la forme, de telle sorte qu'elle soit conçue comme unie à la matière ou étant en elle, la matière sera par là séparée des autres formes, mais elle ne comprendra pas toute forme substantielle. Si nous appelons forme le principe générateur de la substance, et raison substantielle la raison qui constitue la forme, nous n'aurons pas encore clairement déterminé ce qu'est l'essence ou la substance (οὐσία (ousia)). Enfin, si l'on ne donne le nom de substance qu'au composé de la matière et de la forme, il en résultera que ces deux choses [la matière et la forme prises sé-

parément] ne seront pas elles-mêmes des substances. Si l'on admet qu'elles en sont aussi bien que le composé, il faut alors examiner ce qu'il y a de commun entre les trois [la matière, la forme et le composé].

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

Nous trouvons que les trois premières choses [la matière, la forme et le composé] concourent à former un seul genre, que nous appelons ici-bas par homonymie essence ou substance (οὐσία (ousia)), genre qui leur est commun et dont le nom s'applique également à elles trois. Ensuite viennent les autres genres, la relation, la quantité, la qualité, la propriété d'être contenu dans le temps, celle d'être contenu dans le lieu, le mouvement, le lieu, le temps. Mais, comme en admettant le temps et le lieu, on n'a pas besoin d'ajouter la propriété d'être contenu dans le temps ni celle d'être contenu dans le lieu, on doit se borner à reconnaître cinq genres [1° substance, 2° quantité et qualité, 3° lieu et temps, 4° mouvement, 5° relation] puisque l'on compte la matière, la forme et le composé pour un seul genre [celui de la substance].

Si l'on ne compte pas la matière, la forme et le composé pour un seul genre, on placera toutes ces choses dans l'ordre suivant :

matière, forme, composé, relation, quantité, qualité, mouvement, ou bien on rapportera ces trois dernières choses [quantité, qualité, mouvement] à la relation parce que celle-ci a plus d'extension qu'elles.

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

La substance est-elle ce qui ne se dit d'aucune autre chose ? Il parait en être ainsi : car la blancheur et la noirceur se disent d'une autre chose, d'un sujet blanc ou noir. Il en est de même du double (je ne parle pas ici du double par opposition à la moitié, mais du double qui s'affirme d'un sujet, quand on dit : Ce bois est double) . La paternité est encore, ainsi que la science, un attribut d'un autre sujet, duquel elle se dit. Le lieu est ce qui limite, et le temps, ce qui mesure une autre chose. Mais le feu, le bois considéré comme bois, ne sont pas des attributs. Il en est de même de Socrate, de la substance composée [de forme et de matière], de la forme qui est dans Ta substance, parce que ce n'est pas une modification d'un autre sujet. En effet, la forme n'est pas un attribut de la matière ; elle est un élément du composé : l'homme et la forme de l'homme sont une seule et même chose. La matière est

aussi un élément du composé ; sous ce rapport, elle se dit d'un sujet, mais ce sujet n'est pas autre qu'elle. La blancheur, au contraire, considérée en elle-même, n'existe que dans le sujet dont elle se dit. Ainsi, la chose qui n'existe que dans le sujet dont elle se dit n'est pas substance ; la substance est au contraire la chose qui est par elle-même ce qu'elle est. Si elle fait partie d'un sujet, alors elle complète le composé, dont les éléments existent chacun en eux-mêmes et n'en sont affirmés que sous un rapport autre que celui d'exister en lui. Considérée comme partie, la substance est relative à une chose autre qu'elle ; mais considérée en elle-même, dans sa nature, dans ce qu'elle est, elle ne s'affirme de rien.

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

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

N'être pas dans un sujet est donc le caractère commun de toute substance, si, par n'être pas dans un sujet, on entend ne pas faire partie d'un sujet et ne pas concourir avec lui à former une unité. En effet, ce qui concourt avec une chose à former une substance composée ne saurait être dans cette chose comme dans un sujet : la forme n'est donc pas dans la matière comme dans un sujet, et l'homme n'est pas non plus dans Socrate comme dans un sujet parce que l'homme fait partie de Socrate. Ainsi, la substance est ce qui n'est pas dans un sujet. Si l'on ajoute que la substance ne se dit d'aucun sujet, il faut ajouter encore en tant que ce sujet est autre chose qu'elle : autrement l'homme, affirmé de tel homme, ne se trouverait pas compris dans la définition de la substance, si [en affirmant que la substance ne se dit d'aucun sujet] nous n'ajoutions : en tant que ce sujet est autre chose qu'elle. Quand je dis : Socrate est homme, c'est comme si je disais : Le blanc est blanc, et non : Le bois est blanc ; en affirmant en effet que Socrate est homme, j'affirme qu'Un certain homme est homme, que L'homme qui est dans Socrate est homme ; c'est la

même chose que si je disais : Socrate est Socrate, ou : Tel animal raisonnable est animal.

Mais, objectera-t-on peut-être, la propriété de la substance ne consiste pas à n'être pas dans un sujet : car la différence [bipède, par exemple] est aussi une des choses qui ne sont pas dans un sujet. — Si l'on considère bipède comme une partie de la substance, on est forcé de reconnaître que bipède n'est pas dans un sujet ; si l'on n'entend pas par bipède telle substance, mais la propriété d'être bipède, alors on ne parle plus d'une substance, mais d'une qualité, et bipède sera dans un sujet. — Mais le temps et le lieu ne paraissent pas être dans un sujet. — Si l'on définit le temps « la mesure du mouvement, » ou le temps sera le mouvement mesuré, et alors il sera dans le mouvement comme dans un sujet, tandis que le mouvement sera lui-même dans la chose mue ; ou bien le temps sera ce qui mesure [l'âme ou l'instant présent], et alors il sera dans ce qui mesure comme dans un sujet. Quant au lieu, comme il est la limite de ce qui contient, il sera également dans ce qui contient. Il en est tout autrement de la substance que nous considérons ici. Il faut donc faire consister la substance, soit dans une, soit dans plusieurs, soit dans toutes les propriétés dont nous parlons, parce que ces propriétés conviennent à la fois à la matière, à la forme et au composé.

VI. Vous avez indiqué les propriétés de la substance, dira-t-on peut-être, mais vous n'avez pas dit ce qu'elle est. — C'est demander à voir ce qu'est la substance sensible ; or la substance sensible est, et être n'est pas une chose qui se voie. — Quoi donc ? Le feu et l'eau ne seraient pas des substances ? — Sans doute, le feu et l'eau sont des substances. Mais est-ce parce qu'ils sont visibles ? Non. Est-ce parce qu'ils contiennent de la matière ?

Non. Est-ce parce qu'ils ont une forme ? Non. Est-ce enfin parce qu'ils sont des composés ? Non encore. Ils sont des substances parce qu'ils sont. — Mais on dit de la quantité qu'elle est ; on le dit aussi de la qualité. — Oui, sans doute, mais si nous parlons ainsi pour la quantité et la qualité, ce n'est que par homonymie. — Alors, en quoi consiste l'être de la terre, du feu et des autres substances semblables ? Quelle différence y a-t-il entre l'être de ces choses et l'être des autres choses ? — C'est que l'être de la terre, du feu, etc., est d'une manière absolue, signifie d'une manière absolue être, tandis que l'être des autres choses [est relatif], signifie être blanc, par exemple. — L'être ajouté à blanc n'est-il pas la même chose que l'être pris absolument ? — Nullement. L'être pris absolument est l'être au premier degré ; l'être ajouté à blanc est l'être par participation, l'être au second degré : car l'être ajouté au blanc rend le blanc être, et le blanc ajouté à l'être rend l'être blanc ; c'est pourquoi le blanc est un accident pour l'être, et l'être un accident pour le blanc. Ce n'est pas la même chose que si nous disions : Socrate est blanc, et : Le blanc est Socrate : car dans les deux cas Socrate est le même être ; mais il n'en est pas de même du blanc : car dans le second cas, Socrate est compris dans le blanc ; et dans le premier cas, le blanc est un pur accident. Quand on dit : L'être est blanc, le blanc est un accident de l'être ; mais quand on dit : Le blanc est être, le blanc contient l'être. En somme, le blanc ne possède l'existence que parce qu'il se rapporte à l'être et qu'il est dans l'être. C'est donc de l'être qu'il reçoit son existence. L'être au contraire tient de lui-même son existence et il reçoit du blanc la blancheur, non parce qu'il est dans le blanc, mais parce que le blanc est en lui. Comme l'être qui se trouve dans le monde sensible n'est pas être par lui-même, il faut dire qu'il tient son existence de l'être qui est véritablement,

qu'il tient sa blancheur du blanc en soi, et qu'enfin le blanc en soi a l'être parce qu'il participe de l'être intelligible.

VII. Si l'on prétend que les choses matérielles tiennent leur être de la matière, nous demanderons d'où la matière tient elle-même son existence et son être : car nous avons démontré ailleurs que la matière n'occupe pas le premier rang. — Si l'on ajoute que les autres choses ne sauraient subsister sans être dans la matière, nous dirons que cela n'est vrai que pour les choses sensibles. Mais si la matière est antérieure aux choses sensibles, cela n'empêche pas qu'elle ne soit postérieure à beaucoup de choses, à toutes les choses intelligibles : car la matière a une existence plus obscure que les choses qui sont en elle, si ces choses sont des raisons [séminales], lesquelles participent plus à l'être, tandis que la matière est complètement irrationnelle, est une ombre de la raison, une chute de la raison. — Si l'on objecte que la matière donne l'être aux choses matérielles, comme Socrate donne l'être au blanc qui est en lui, nous répondrons que ce qui possède un degré supérieur d'être peut bien donner un moindre degré d'être à ce qui n'en possède qu'un degré inférieur, mais que la réciproque ne saurait avoir lieu. Or, comme la forme est plus être que la matière, l'être ne s'affirme pas également de la matière et de la forme, et la substance n'est pas un genre qui ait pour espèces la matière, la forme et le composé. Ces trois choses ont plusieurs caractères communs, comme nous l'avons déjà dit, mais elles diffèrent sous le rapport de l'être : car lorsqu'une chose qui possède un degré supérieur d'être s'approche d'une chose qui en possède un degré inférieur [comme la forme s'approche de la matière], cette chose, bien qu'antérieure dans l'ordre [ontologique], est postérieure sous le rapport de la substance ; par conséquent, si la matière, la forme et le composé ne sont pas éga-

lement des substances, la substance n'est plus pour elles une chose commune, un genre. Cependant la substance sera dans un rapport moins étroit avec les choses qui sont postérieures à la matière, à la forme et au composé, bien qu'elle leur donne à toutes la propriété de s'appartenir à elles-mêmes ; c'est ainsi que la vie a divers degrés, l'un plus fort, l'autre plus faible, et que les images d'un même objet sont l'une plus vive, l'autre plus obscure. Si l'on mesure l'être par un degré inférieur d'être, et que l'on omette le degré supérieur qui se trouve dans les autres choses, l'être ainsi considéré sera commun. Mais ce n'est pas là une bonne manière de procéder. En effet, chaque tout diffère des autres, et le moindre degré d'être ne constitue pas une chose qui soit commune à tous ; de même que, pour la vie, il n'y a pas quelque chose qui soit commun à la vie végétative, à la vie sensitive et à la vie rationnelle.

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

VIII. Du reste, il n'est point nécessaire de diviser le composé en forme et en matière maintenant que nous parlons de la sub-

stance sensible, substance qu'il faut percevoir par les sens plutôt que par la raison. Il n'est point non plus nécessaire d'ajouter de quoi cette substance est composée : car les éléments qui la composent ne sont pas des substances, ou du moins ne sont pas des substances sensibles. Ce qu'il faut faire ici, c'est d'embrasser dans un seul genre ce qui est commun à la pierre, à la terre, à l'eau et aux choses qui en sont composées, savoir, aux plantes et aux animaux en tant qu'ils sont sensibles. De cette manière, nous considérerons à la fois la forme et la matière : car la substance sensible les contient toutes deux ; c'est ainsi que le feu, la terre et leurs intermédiaires sont à la fois matière et forme ; quant aux composés, ils contiennent plusieurs substances unies ensemble. Quel est donc le caractère commun de toutes ces substances, ce qui les sépare des autres choses ? C'est qu'elles servent de sujets aux autres choses, qu'elles ne sont pas contenues dans un sujet, n'appartiennent pas à une autre chose ; en un mot, tous les caractères que nous avons énumérés ci-dessus conviennent à la substance sensible.

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

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

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

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

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

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

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

X. On peut encore diviser les corps en chauds et secs, secs et froids, froids et humides, ou de toute autre manière qu'on voudra en prenant deux qualités à la fois, puis faire de ces choses une composition et une mixtion, et s'arrêter au composé ; ou bien encore distinguer les corps en terrestres et habitant sur la terre ; ou bien les distribuer d'après leurs formes et les différences des animaux, en classant non les animaux mêmes, mais leurs corps, qui sont comme leurs instruments. Il est convenable d'établir une

différence d'après les formes, comme il est également raisonnable de diviser les corps d'après les qualités, la chaleur, le froid, etc. Si l'on objecte que les corps sont constitués plutôt par leurs qualités, nous répondrons qu'ils sont constitués aussi par leurs mixtions, leurs couleurs et leurs figures. Lorsqu'on traite de la substance sensible, il n'est pas déraisonnable de la diviser d'après les différences qui tombent sous les sens. Cette substance ne possède pas l'existence véritable ; c'est l'ensemble de la matière et des qualités qui constitue l'être sensible, puisque nous avons dit que son existence apparente consiste dans l'union de choses qui sont perçues par les sens, et que c'est d'après le témoignage de leurs sens que les hommes croient à l'existence de ces choses.

La composition des corps étant très-variée, on peut les classer d'après les formes spécifiques des animaux ; telle est, par exemple, la forme spécifique de l'homme unie à un corps : car cette forme est une qualité du corps et il est raisonnable de diviser d'après les qualités. Si l'on nous objecte que nous avons dit plus haut que les corps sont les uns simples, les autres composés, opposant ainsi les simples aux composés, nous répondrons que nous avons dit aussi qu'ils sont bruts ou organisés, sans avoir égard à leur composition. On ne doit pas fonder la division des corps sur l'opposition du simple au composé, mais on peut, comme nous l'avons fait d'abord, placer au premier rang les corps simples, puis, considérant leurs mixtions, partir d'un autre principe pour déterminer les différences qu'offrent les composés sous le rapport de leur figure ou de leur lieu ; de cette manière, on les partagerait en corps célestes, par exemple, et corps terrestres.

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

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

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

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

petite. De même, quand on dit qu'un grain de millet est grand, on n'entend pas grand absolument, mais grand pour un grain de millet ; ce qui implique qu'on le compare aux choses de même espèce, et que grand signifie ici plus grand.

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

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

théâtre, au lieu de dire : il y a moins de monde [relativement]. Mais quand on emploie le mot beaucoup, on doit entendre par là une grande multitude en nombre.

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

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

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

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

Quant à la quantité continue, quelles distinctions admet-elle ? Il y a la ligne, la surface, le solide : car on peut distinguer l'étendue à une dimension, l'étendue à deux dimensions, l'étendue à trois dimensions [et compter ainsi les éléments numériques de la grandeur continue] au lieu d'établir des espèces. — Dans les nombres considérés ainsi comme antérieurs ou postérieurs les uns aux autres, on ne trouve rien de commun qui constitue un genre. De même dans la première, la seconde et la troisième augmentation [dans la ligne, la surface et le solide], il n'y a rien de commun ; mais en tant qu'on y trouve la quantité, on y trouve aussi l'égalité [et l'inégalité] : quoiqu'il n'y ait pas une étendue qui soit un quantitatif plus qu'une autre, cependant l'une a des dimensions plus grandes que l'autre. C'est donc seulement en

tant qu'ils sont tous nombres que les nombres peuvent avoir quelque chose de commun. Peut-être en effet n'est-ce pas la monade qui engendre la dyade, ni la dyade qui engendre la triade, mais est-ce le même principe qui engendre tous les nombres. Si les nombres ne sont pas engendrés, mais existent par eux-mêmes, nous les concevons du moins dans notre pensée comme engendrés : nous nous représentons le nombre moindre comme antérieur, le plus fort comme postérieur. Mais les nombres, en tant que nombres, se ramènent tous à l'unité. — On peut appliquer aux grandeurs le mode de division adopté pour les nombres et distinguer ainsi la ligne, la surface et le solide ou corps, parce que ce sont là des grandeurs qui forment des espèces différentes. Si l'on veut diviser aussi chacune de ces espèces, on divisera les lignes en droites, courbes et spirales ; les surfaces, en planes et curvilignes ; les solides en corps ronds et polyèdres ; on considérera ensuite dans ces figures le triangle, le quadrilatère, etc., comme font les géomètres.

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

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

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

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

XV. Mais comment la propriété de la quantité est-elle d'être dite égale et inégale ? Ne dit-on pas de deux triangles qu'ils sont semblables ? Ne pourra-t-on dire aussi que deux grandeurs sont semblables ? — Sans doute : ce qu'on nomme similitude [en parlant de la qualité] n'empêche pas qu'il y ait similitude et dissimilitude dans le genre de la quantité. Ici, en effet, le mot similitude s'applique aux grandeurs dans un autre sens qu'à la qualité. En outre, si [Aristote] a dit que la propriété spéciale aux quantités est de pouvoir être dites égales et inégales, il n'a pas défendu d'affirmer de quelques-unes qu'elles sont semblables. Mais puisqu'il a dit que la propriété spéciale aux qualités est de pouvoir être dites semblables et dissemblables, il faut, comme nous l'avons déjà expliqué, prendre le terme de semblable dans un autre sens quand on l'applique aux grandeurs. Si les grandeurs qu'on nomme semblables sont identiques, il faut considérer alors les autres propriétés de la quantité et de la qualité qui peuvent se trouver en elles [afin d'en bien saisir la différence]. On peut dire encore que le terme de similitude s'applique au genre de la quantité en tant que celui-ci contient des différences [qui distinguent entre elles les grandeurs semblables].

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

En traitant des choses qualifiées, nous avons déjà expliqué que la matière unie à la quantité et prise avec les autres choses constitue la substance sensible, que cette substance paraît être un composé de plusieurs choses, qu'elle n'est pas proprement une quiddité (τἰ (ti)), mais plutôt une chose qualifiée (ποιὸν (poion)). La raison [séminale], celle du feu, par exemple, a plus de rapport avec la quiddité, tandis que la forme que cette raison engendre est plutôt une chose qualifiée : de même, la raison [séminale] de l'homme est une quiddité, tandis que la forme que cette raison donne au corps, n'étant qu'une image de la raison, est plutôt une chose qualifiée. C'est ainsi que si le Socrate que nous voyons était Socrate proprement dit, son portrait composé seulement de couleurs serait également appelé Socrate. De même, quoique ce soit la raison [séminale de Socrate] qui constitue Socrate proprement dit, nous donnons néanmoins le nom de Socrate à l'homme que

nous voyons ; or les couleurs et la figure du Socrate que nous voyons ne sont que l'image de celles que contient sa raison [séminale]. De même, la raison de Socrate n'est elle-même qu'une image de la raison véritable [de l'idée] de l'homme.

Voici ce que nous avions à dire sur ce sujet.

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

Mais ce qui se trouve dans une raison séminale et dans une raison telle au telle est-il identique à ce qui apparaît ou en est-il seulement l'homonyme ? Faut il le compter au nombre des choses intelligibles ou au nombre des choses sensibles ? Dans laquelle de ces deux classes faut-il ranger le laid (car pour le beau sensible, il est évident qu'il diffère du beau intelligible) ? Faut-il placer la vertu au nombre des qualités intelligibles ou des qualités sensibles, ou bien placer certaines vertus dans la première classe et certaines autres dans la seconde, puisqu'on peut demander si les arts mêmes, qui sont des raisons, doivent être mis au nombre des qualités sensibles ? — Si ces raisons sont unies à une matière, elles ont pour matière l'âme même. — Mais, lorsqu'elles

sont unies à une matière, dans quelle condition sont-elles ici-bas ? — Il en est de ces raisons comme d'un chant accompagné de la lyre : ce chant, étant formé par une voix sensible, se rapporte aux cordes de la lyre et en même temps il est une partie de l'art [lequel est une raison]. On pourrait également dire que les vertus sont des actes et non des parties [de l'âme]. Sont-ce des actes sensibles ? [On est porté à le croire :] car, bien que le beau qui se trouve dans le corps soit incorporel, nous le mettons parmi les choses qui se rapportent au corps et lui appartiennent. Quant à l'arithmétique et à la géométrie, il en faut reconnaître deux espèces : l'arithmétique et la géométrie de la première espèce s'appliquent aux objets visibles et doivent être rangées parmi les qualités sensibles ; l'arithmétique et la géométrie de la seconde espèce sont des études propres à l'âme et doivent être rangées parmi les choses intelligibles. Platon dit qu'il en est de même pour la musique et l'astronomie.

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

Mais l'âme qui est disposée de telle façon et qui contient de telles raisons [c'est-à-dire des facultés, des vertus, des sciences et des arts qui se rapportent au corps et qui sont des qualités sensibles], est-elle une substance sensible ? — Nous avons déjà expliqué que ces raisons elles-mêmes ne sont pas corporelles ; mais, comme elles se rapportent au corps et aux actions qu'il produit, nous les avons placées au nombre des qualités sensibles. D'un autre côté, comme nous faisons consister la substance sensible dans la réunion de toutes les choses que nous avons énumérées, nous ne mettrons pas la substance incorporelle dans le même genre qu'elle. Quant aux qualités de l'âme, elles sont sans doute toutes incorporelles, mais comme elles sont des passions qui se rapportent aux choses terrestres, nous les plaçons dans le genre de la qualité, ainsi que les raisons de l'âme individuelle. Nous attribuons ainsi à l'âme la passion, mais en partageant celle-ci en deux éléments, dont l'un se rapporte à l'objet auquel elle s'applique, et l'autre au sujet dans lequel elle existe : nous ne regardons pas les passions comme des qualités corporelles, mais nous admettons qu'elles se rapportent au corps. D'un autre côté, quoique nous placions les passions dans le genre de la qualité, nous ne rapportons pas l'âme elle-même à la substance corporelle. Enfin, quand l'âme est conçue sans les passions et sans les raisons dont nous venons de parler, nous la rapportons au monde dont elle descend, et nous ne laissons ici-bas aucune essence intelligible, de quelque sorte qu'elle soit.

XVII. Nous diviserons donc les qualités en qualités de l'âme et qualités du corps. Si l'on pense que toutes les âmes existent là-haut [ainsi que leurs qualités immatérielles], cela n'empêche pas de diviser leurs qualités inférieures d'après les sens, en rapportant ces qualités soit à la vue, soit à l'ouïe, soit au tact, soit au

goût, soit à l'odorat ; nous rapporterons également à la vue les différences des couleurs, à l'ouïe, celle des sons, et de même pour les autres sens ; quant aux sons, en tant qu'ils ont une qualité, nous les diviserons en doux, durs, agréables, etc..

C'est par la qualité que nous distinguons les différences qui appartiennent à la substance, ainsi que les actes, les actions qui sont belles ou laides, et, en général, telles ou telles. Si nous laissons de côté la quantité (car nous y trouvons bien rarement des différences qui constituent des espèces, bien plus nous la divisons elle-même par les qualités qui lui sont propres), nous sommes amenés à nous demander comment nous diviserons la qualité elle-même [puisqu'elle sert à diviser les autres choses].

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

Dira-t-on enfin que ces choses diffèrent par leurs effets et qu'il est raisonnable de les diviser de cette manière ? Nous répondrons

alors que les choses invisibles, telles que les sciences, peuvent bien se diviser par leurs effets, mais que nous ne voyons pas pourquoi on diviserait ainsi les choses sensibles. Quand nous divisons les sciences par leurs effets, et, en général, quand nous les classons d'après les puissances de l'âme en concluant leur différence de la diversité de leurs effets, notre esprit saisit la différence de ces puissances, et non-seulement il détermine de quels objets elles s'occupent, mais encore il définit leur raison [essence]. Admettons qu'il soit facile de distinguer les arts d'après leurs raisons et d'après les notions qu'ils renferment ; pouvons-nous diviser de la même manière les qualités corporelles ? Lors même qu'on étudie le monde intelligible, il y a lieu de demander comment les raisons différentes se distinguent les unes des autres : on voit bien que le blanc diffère du noir ; mais en quoi en diffère-t-il ?

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

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

Les qualités sont-elles toutes des différences ou non ? — La blancheur, les couleurs, les qualités perçues par le tact et le goût, peuvent devenir des différences entre des objets divers, quoiqu'elles soient elles-mêmes des espèces. — Mais la science de la grammaire et celle de la musique, comment constituent-elles des différences ? — La science de la grammaire rend l'esprit grammairien, et celle de la musique musicien, surtout si elles sont naturelles ; elles deviennent ainsi des différences spécifiques. Il faut en outre considérer si une différence est tirée du même genre [auquel appartiennent les choses que l'on considère] ou bien d'un autre genre. Si elle est tirée du même genre, elle est pour les choses de ce genre ce qu'est une qualité pour la qualité à laquelle elle sert de différence. La vertu et le vice se trouvent dans ce cas : la vertu est telle habitude, et le vice telle autre habitude ; par conséquent, comme les habitudes sont des qualités, les différences de ces habitudes [soit de la vertu, soit du vice] seront des qualités. On objectera peut-être qu'une habitude sans une différence n'est pas une qualité, que c'est la différence qui fait seule la qualité. Nous répondrons qu'on dit que le doux est bon, que l'amer est mauvais ; on admet ainsi qu'ils diffèrent par une habitude [une manière d'être], et non par une qualité. — Et si l'on dit

que le doux est grossier et que l'âpre est fin ? — Nous répondrons que le grossier ne fait pas connaître ce qu'est le doux, mais indique une manière d'être de ce qui est doux ; il en est de même du fin.

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

XIX. Dans le genre de la qualité rentrent encore, comme nous l'avons déjà indiqué, les êtres qui sont dits qualifiés [les qualitatifs], en tant qu'il y a en eux une qualité [l'homme beau, par exemple, en tant qu'il est doué de beauté]. Ces êtres n'appartiennent cependant pas proprement à ce genre (sans quoi il y aurait ici deux catégories) ; il suffit à leur égard de ramener à la qualité ce qui fait dire d'eux qu'ils sont tels ou tels.

Le non-blanc, s'il indique une couleur autre que le blanc, est une qualité ; s'il n'exprime qu'une négation ou une énumération, ce n'est qu'un mot, un nom, un terme qui rappelle l'objet : si c'est

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

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

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

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

Il nous reste à examiner s'il faut rapporter au genre de la qualité être rouge sans y ramener aussi rougissant : car rougir n'y rentre pas, parce que celui qui rougit pâtit ou est mû. Mais s'il

cesse de rougir, s'il a rougi, il a une qualité : car la qualité ne dépend pas du temps, mais consiste à être de telle ou telle sorte ; d'où suit qu'ayant rougi est une qualité. De cette manière, nous regarderons comme qualités seulement les habitudes et non les simples dispositions : étant chaud, par exemple, et non s'échauffant, étant malade, et non devenant malade.

XX. Toute qualité a-t-elle un contraire ? — Pour le vice et la vertu, il y a entre les extrêmes une qualité intermédiaire qui est le contraire de chacun d'eux ; mais, pour les couleurs, les intermédiaires ne constituent pas des contraires. Si l'on dit que cela a lieu parce que les couleurs intermédiaires sont des mélanges des couleurs extrêmes, il ne fallait pas diviser les couleurs en extrêmes et en intermédiaires et les opposer les unes aux autres, mais plutôt diviser le genre de la couleur en noir et en blanc, puis montrer que les autres couleurs sont composées de ces deux-là, ou bien distinguer une autre couleur qui fût intermédiaire, quoique composée. Si l'on dit que les couleurs intermédiaires ne sont pas contraires aux extrêmes parce que, pour que deux choses soient contraires, il ne suffit pas d'une simple différence, mais il faut une différence aussi grande que possible, nous objecterons que cette différence aussi grande que possible résulte de ce qu'on a déjà interposé des intermédiaires ; si l'on faisait abstraction de ceux-ci, on ne saurait plus en quoi faire consister cette différence aussi grande que possible. — Répondra-t-on que le jaune se rapproche plus du blanc que le noir, que le sens de la vue nous l'apprend, qu'il en est de même pour les liquides où le chaud et le froid n'ont pas d'intermédiaire ? Nous ne disons pas autre chose évidemment et l'on ne saurait refuser d'accorder ce point-là. Mais nous ajouterons que le blanc et le jaune et d'autres couleurs comparées l'une à l'autre de la même façon diffèrent

également d'une manière complète, et sont, par suite de leur différence, des qualités contraires ; et elles sont contraires, non parce qu'elles ont des intermédiaires, mais en vertu de leur nature propre. Ainsi la santé et la maladie sont contraires quoiqu'elles n'aient point d'intermédiaires. Dira-t-on qu'elles sont contraires parce que leurs effets diffèrent le plus possible ? Mais comment reconnaître que cette différence est aussi grande que possible puisqu'il n'y a pas d'intermédiaires qui offrent les mêmes caractères à un moindre degré ? On ne saurait donc affirmer que la différence de la santé et de la maladie est aussi grande que possible. Il s'ensuit qu'il faut faire consister la contrariété dans autre chose que dans une différence aussi grande que possible. Veut-on dire par là une grande différence ? Nous demanderons alors si grande signifie ici plus grande par opposition à plus petite, ou grande Absolument : dans le premier cas, les choses qui n'ont point d'intermédiaire ne sauraient être contraires ; dans le second, comme on accorde facilement qu'il y a une grande distance entre une nature et une autre, et que l'on n'a rien de plus grand pour servir de mesure à cette distance, il faut examiner à quoi on reconnaît la contrariété.

D'abord, les choses qui ont de la ressemblance (je ne dis pas seulement parce qu'elles appartiennent au même genre, ni parce qu'elles se confondent par des caractères plus ou moins nombreux, par leurs formes par exemple), ne sont pas des contraires. On ne doit en effet regarder comme contraires que les choses qui n'ont rien d'identique sous le rapport de l'espèce : ajoutons qu'elles doivent en outre appartenir au même genre de qualité. De cette manière nous pouvons mettre au nombre des contraires, bien qu'elles n'aient point d'intermédiaires, les choses qui n'offrent aucune ressemblance entre elles, dans lesquelles on ne

trouve que des caractères qui ne se rapprochent pas l'un de l'autre et n'ont aucune espèce d'analogie. En conséquence, les objets qui ont quelque chose de commun sous le rapport des couleurs ne sauraient être des contraires. D'ailleurs, toute chose n'est pas le contraire de toute autre chose, mais une chose est seulement le contraire d'une autre ; et il en est sous ce rapport des saveurs comme des couleurs. En voici assez sur ce sujet.

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

XXI. [Mouvement.] Passons au mouvement. On reconnaît qu'il est un genre aux caractères suivants : d'abord le mouvement ne se ramène à aucun autre genre ; ensuite, on ne saurait affirmer de lui rien de plus élevé sous le rapport de l'essence ; enfin, il offre un grand nombre de différences qui constituent des espèces.

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

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

Qu'est donc le mouvement ? Tout en appartenant à un sujet, il est par lui-même quelque chose avant d'appartenir à un sujet, comme le sont la qualité, la quantité et l'essence. D'abord, rien ne s'affirme avant lui et de lui en qualité de genre. Dira-t-on que le changement (μεταβολή (metabolê)) est antérieur au mouvement ? Changement est ici identique à mouvement, ou, si l'on fait du changement un genre, il formera un genre à ajouter à ceux qui ont été déjà reconnus. Ensuite, il est évident que, dans cette hypothèse, on fera du mouvement une espèce, et qu'on lui opposera une autre espèce, la génération (γένεσις (genesis)), par exemple : on dira de celle-ci qu'elle est un changement, et non un mouvement. Pourquoi alors veut-on que la génération ne soit pas un mouvement ? Est-ce parce que ce qui est engendré n'existe pas encore et que le mouvement ne saurait exister dans le non-être ? Il en résultera que la génération ne sera pas non plus un changement. Est-ce parce que la génération n'est qu'une altération et un accroissement, et qu'elle suppose que certaines choses

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

XXII. Admettons que l'altération soit la même chose que le mouvement, en tant que le résultat du mouvement est de rendre une chose autre qu'elle n'était. Qu'est donc le mouvement ? Le mouvement est, pour exprimer ma pensée par une expression figurée, le passage de la puissance à l'acte de ce dont elle est la puissance (ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο ὃ λέγεται δύνασθαι (hê ek dunameôs odos eis ekeino ho legetai dunasthai)).

Supposons en effet qu'une chose qui était d'abord en puissance arrive à prendre une forme, comme ce qui était en puis-

sance une statue, ou passe à l'acte, comme la marche : dans le cas où l'airain passe à l'état de statue, ce passage est un mouvement ; dans le cas de la marche, la marche même est un mouvement, comme la danse chez celui qui en est capable. Dans le mouvement de la première espèce, où l'airain passe à l'état de statue, il y a production d'une autre forme qui est réalisée par le mouvement. Le mouvement de la seconde espèce, la danse, est une simple forme de la puissance, et ne laisse rien qui subsiste après lui quand il a cessé.

On serait donc fondé à nommer le mouvement une forme active (εἶδος ἐγρηγορὸς (eidos egrêgoros)), par opposition aux autres formes qui restent dans l'inaction, qu'elles soient ou non permanentes, en ajoutant qu'il est cause des autres formes, quand il a pour conséquence la production de quelque chose. On pourrait dire aussi que ce mouvement dont nous parlons est la vie des corps ; je dis ce mouvement, parce qu'il porte le même nom que les mouvements de l'intelligence et ceux de l'âme.

Ce qui prouve encore que le mouvement est un genre, c'est qu'il est fort difficile, pour ne pas dire impossible, de l'embrasser par une définition. — Mais comment est-il une forme lorsqu'il aboutit à ce qui est pire ou qu'il est tout à fait passif ? — On peut le comparer alors à réchauffement produit par les rayons du soleil, échauffement qui fait croître certaines choses et qui produit sur d'autres un effet contraire : dans ces deux cas, le mouvement a quelque chose de commun et est identique en tant que mouvement ; c'est aux substances [dans lesquelles il se produit] qu'il doit sa différence apparente. — Le fait de devenir malade et la convalescence sont-ils donc identiques ? — Oui, en tant que mouvements. — Diffèrent-ils par les sujets dans lesquels ils sont ou

par quelque autre chose ? — Nous examinerons cette question plus loin, quand nous traiterons de l'altération. Voyons maintenant ce qu'il y a de commun dans tous les mouvements : par là, nous prouverons que le mouvement est un genre.

D'abord, le mouvement se dit dans plusieurs sens, de même que l'être considéré comme genre. Ensuite, tous les mouvements par lesquels une chose arrive à un état naturel ou produit une action conforme à sa nature constituent autant d'espèces, comme nous l'avons déjà dit. Quant aux mouvements par lesquels une chose arrive à un état contraire à sa nature, il faut les regarder comme analogues à ce à quoi ils conduisent. — Mais qu'y a-t-il de commun dans l'altération, l'accroissement, la génération et leurs contraires ? Qu'y a-t-il enfin de commun entre ces mouvements et le déplacement dans le lieu, quand on considère ces quatre mouvements, en tant que mouvements ? — Ce qu'il y a de commun, c'est que la chose mue n'est plus, après le mouvement, dans l'état où elle était auparavant, qu'elle ne reste pas tranquille et ne se repose pas tant que le mouvement dure, mais qu'elle passe sans cesse à un autre état, s'altère et ne reste point ce qu'elle était : car le mouvement serait vain s'il ne rendait pas une chose autre qu'elle n'était. Aussi l'altérité (ἑτερότης (heterotês)) ne consiste-t-elle pas pour une chose à devenir autre qu'elle n'était, puis à persister dans cet autre état, mais à être sans cesse autre qu'elle n'était. Ainsi, le temps est toujours autre qu'il n'était, parce qu'il est produit par le mouvement : car il est le mouvement mesuré dans sa marche et non dans son point d'arrêt ; il le suit entraîné dans son cours. Enfin, un caractère commun à toutes les espèces de mouvement, c'est d'être la marche par laquelle la puissance et le possible passent à l'acte : car tout objet en mouvement, quelle que soit la nature de ce mouvement, n'ar-

rive à être en mouvement que parce qu'il possédait auparavant la puissance de produire une action ou d'éprouver une passion de telle ou telle nature.

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

En quoi réside le mouvement quand il agit sur un objet, quand de la puissance intérieure il passe à l'acte ? Est-ce dans le moteur ? Comment ce qui est mû et qui pâtit pourra-t-il le recevoir ? Est-ce dans le mobile ? Pourquoi ne demeure-t-il pas en lui ? Il faut donc que le mouvement ne soit pas séparé du moteur sans cependant être en lui seul, qu'il passe du moteur dans le mobile sans cesser d'être lié au premier, qu'il aille du moteur au mobile, qu'il en soit comme l'influx (πνοὴ (pnoê)). Quand la puissance motrice produit la locomotion, elle nous donne une impulsion et nous fait changer sans cesse de place ; quand elle est

calorifique, elle échauffe ; quand, rencontrant une matière, elle lui donne son organisation naturelle, elle produit l'accroissement ; quand elle ôte quelque chose à un objet, cet objet décroît parce qu'il est capable de décroître ; enfin, quand c'est la puissance générative qui entre en action, il y a génération ; mais si celle-ci est moins forte que la puissance capable de détruire, il y a destruction, non de ce qui est produit déjà, mais de ce qui se produisait. De même, il y a convalescence dès que la force capable de produire la santé agit et domine ; maladie, quand la puissance opposée produit un effet contraire. Il en résulte que le mouvement doit être étudié non-seulement dans les choses où il est produit, mais encore dans celles qui le produisent ou le transmettent ; il en résulte encore que la propriété du mouvement consiste à être un mouvement doué de telle ou telle qualité, et à être tel ou tel dans tel ou tel objet.

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

ment, à moins qu'on ne dise que le mouvement circulaire est composé, qu'il n'est pas un véritable mouvement et qu'il ne produit par lui-même aucun changement. Dans tous les cas, le mouvement de déplacement est un et n'a que des différences extrinsèques.

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

Si la composition consiste à rapprocher une chose d'une autre et à les joindre ensemble, si de son côté la décomposition consiste à séparer les choses qui étaient rapprochées, il n'y a là que des mouvements de déplacement dont l'un unit et l'autre désunit. Si l'on admet qu'il y ait ici mixtion, combinaison, fusion et union (j'entends l'union qui consiste pour deux choses à s'unir et non à être déjà unies), on peut ramener la composition et la décomposition à quelqu'un des mouvements que nous avons précédemment reconnus. En effet, il y a d'abord ici le mouvement de déplacement, puis il se produit une altération : de même que dans l'accroissement il y a d'abord le mouvement de déplacement, ensuite le mouvement dans le genre de la qualité ; de même, il y a ici d'abord le mouvement de déplacement, ensuite la composition ou la décomposition, selon que les choses se rapprochent ou s'éloignent. Souvent aussi la décomposition est accompagnée ou suivie d'un mouvement de déplacement, mais les choses qui se séparent éprouvent une modification différente du

mouvement de déplacement ; de même, la composition est une modification qui suit le mouvement de déplacement, mais qui a une nature différente.

Faut-il donc admettre que la composition et la décomposition soient des mouvements qui existent par eux-mêmes et y ramener l'altération ? Être devenu dense, dit-on, c'est avoir subi une altération, c'est-à-dire avoir été composé ; d'un autre côté, être devenu rare, c'est également avoir subi une altération, c'est-à-dire avoir été décomposé ; lorsqu'on mélange de l'eau et du vin, par exemple, chacune de ces deux choses devient autre qu'elle n'était, et c'est la composition qui a opéré l'altération. — Nous répondrons qu'ici la composition et la décomposition précèdent sans doute certaines altérations, mais que ces altérations sont autre chose que des compositions et des décompositions : les autres altérations ne sont pas des compositions et des décompositions ; la condensation ainsi que la raréfaction ne se ramènent pas non plus à ces mouvements et n'en sont pas composées ; sinon, on serait conduit à admettre le vide. Comment d'ailleurs faire consister la noirceur et la blancheur dans la composition et la décomposition ? Cette opinion détruit toutes les couleurs et les qualités, ou du moins la plupart : car si toute altération, c'est-à-dire tout changement de qualité, consiste dans une composition ou une décomposition, le résultat ne sera point la production d'une qualité, mais une agrégation ou une désagrégation. Comment enfin expliquer par des compositions les mouvements qui consistent à enseigner et à étudier ?

XXVI. Examinons maintenant les diverses espèces de mouvements. Voyons pour le mouvement de déplacement, par exemple, s'il faut le diviser en mouvement vers le haut et mouvement vers

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

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

D'abord, la stabilité convient plutôt au monde intelligible, et le repos au monde sensible. Examinons donc ce qu'est le repos. S'il est identique à la stabilité, il est inutile de le chercher ici-bas où rien n'est stable, où ce qui paraît stable a seulement un mouve-

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

On dira peut-être : pourquoi le mouvement n'est-il pas plutôt la négation du repos ? Nous répondrons alors que le mouvement [est une chose positive], qu'il apporte quelque chose avec soi, qu'il a de l'efficacité, qu'il donne une impulsion au sujet, qu'il produit ou détruit mille choses ; le repos, au contraire, n'est rien en dehors du sujet qui se repose et signifie seulement que celui-ci n'est pas en mouvement.

Pourquoi ne regardons-nous pas aussi la stabilité des choses intelligibles comme une négation du mouvement ? C'est que la stabilité n'est pas la privation du mouvement : elle ne commence pas à exister quand le mouvement cesse, elle ne l'empêche pas

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

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

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

Nous avons aussi parlé de la relation : nous avons dit que c'est une habitude, une manière d'être d'une chose à l'égard d'une

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

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

VI · Livre 4

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI.

LIVRE QUATRIÈME.

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

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

Mais si l'Âme avait une telle extension avant que le corps ne s'approchât d'elle, si elle remplissait déjà tout l'espace, comment peut-elle ne pas avoir de grandeur ? Comment d'ailleurs a-t-elle été présente dans l'univers quand celui-ci n'existait pas encore ? Comment enfin, étant regardée comme indivisible et inétendue, est-elle partout présente sans avoir de grandeur ? Si l'on répond qu'elle s'est étendue avec le corps de l'univers sans être elle-même corporelle, on ne résout pas encore la question en attribuant ainsi à l'Âme la grandeur par accident : car il serait alors raisonnable de demander comment elle est devenue grande par accident. L'Âme ne saurait s'étendre dans le corps entier de la même manière que la qualité, la douceur par exemple, ou bien la couleur : car ce sont là des modifications passives des corps, en sorte qu'on ne s'étonne pas de voir une modification se répandre dans tout le corps qui a été modifié, n'être rien par elle-même, faire partie du corps et n'être connue qu'en lui : c'est pourquoi elle a nécessairement la même grandeur que le corps. En outre, la blancheur d'une partie du corps ne partage pas la passion éprouvée par la blancheur d'une autre partie ; la blancheur d'une partie est identique sous le rapport de l'espèce à la blancheur d'une autre partie, mais elle ne lui est pas identique sous le rapport du nombre : au contraire, la partie de l'âme qui est présente dans le pied est identique à la partie de l'âme qui est dans la main, comme on le voit dans les perceptions. Enfin, ce qui est identique dans les qualités est divisible, tandis que ce qui est identique dans l'âme est indivisible : si l'on dit qu'il se divise, c'est en ce sens qu'il est présent partout.

En présence de ces faits, expliquons d'une manière claire et plausible, en prenant les choses dès l'origine, comment l'Âme, étant incorporelle et inétendue, peut cependant avoir pris une

pareille extension, soit avant les corps, soit dans les corps. Si l'on voit en effet qu'elle était capable de prendre de l'extension avant que les corps existassent, on comprendra aisément qu'elle ait pu en prendre dans les corps.

II. Il existe un Être véritablement universel ; le monde que nous voyons n'en est que l'image. Cet Être véritablement universel n'est dans rien : car rien n'a précédé son existence. Ce qui est postérieur à cet Être universel doit, pour exister, être en lui, puisqu'il dépend de lui, que sans lui il ne saurait ni subsister ni se mouvoir. Ne placez donc pas notre monde dans cet Être véritablement universel comme dans un lieu, si vous entendez par lieu la limite du corps contenant en tant qu'il contient, ou bien un espace qui avait auparavant et qui a encore pour nature d'être le vide ; mais concevez que le fondement sur lequel repose notre monde est dans l'Être qui existe partout et qui le contient ; représentez-vous leur rapport uniquement par l'esprit, en écartant toute dénomination de lieu. En effet, quand on parle de lieu, c'est uniquement par rapport à notre monde visible ; mais l'Être universel, étant premier et possédant l'existence véritable, n'a pas besoin d'être dans un lieu ni dans quoi que ce soit. Étant universel, il ne saurait se manquer à lui-même, il se remplit lui-même, il est égal à lui-même, il est où est l'universel puisqu'il est lui-même l'universel. Ce qui a été édifié sur l'universel, étant autre que lui, participe de lui et approche de lui, reçoit de lui sa force, non qu'il le divise, mais parce qu'il le trouve en soi, qu'il s'approche de lui, puisque l'Être universel n'est pas hors de lui-même : car il est impossible que l'Être soit dans le non-être ; c'est le non-être au contraire qui doit subsister dans l'Être, par conséquent s'unir à l'Être tout entier. L'universel, nous le répétons, ne saurait se séparer de lui-même, et si l'on dit qu'il est partout,

c'est en ce sens qu'il est dans l'Être, c'est-à-dire en lui-même. Il n'est pas étonnant que ce qui est partout soit dans l'Être et en lui-même : car ce qui est partout est dans l'Un. Mais nous, nous figurant que l'Être dont il s'agit ici est l'être sensible, nous croyons qu'il est également partout ici-bas ; et, comme l'être sensible est grand, nous nous demandons comment l'Essence intelligible peut s'étendre dans ce qui a une telle grandeur. Dans la réalité, l'être qu'on nomme grand est petit, l'être qu'on regarde comme petit est grand, puisqu'il pénètre tout entier dans chaque partie tout entière ; ou plutôt notre monde, s'approchant partout par ses parties de l'Être universel, le trouve partout tout entier et plus grand que lui-même. Aussi, comme il ne recevrait rien de plus par une plus grande extension (car il se mettrait par là hors de l'Être universel, si c'était possible), il a voulu se mouvoir autour de cet être ; ne pouvant ni l'embrasser ni pénétrer en son sein, il s'est contenté d'occuper un lieu et d'avoir une place où il conservât l'existence en approchant de l'Être universel, qui lui est présent en un sens et ne lui est pas présent en autre sens : car l'Être universel est en lui-même, lors même que quelque chose veut s'unir à lui. S'approchant donc de lui, le corps de l'univers trouve l'Être universel ; n'ayant pas besoin d'aller plus loin, il tourne autour de la même chose parce que la chose autour de laquelle il tourne est l'Être véritablement universel, en sorte que par toutes ses parties il jouit de la présence de cet Être tout entier. Si l'Être universel était dans un lieu, notre monde devrait [au lieu d'avoir un mouvement circulaire] se rendre auprès de lui en ligne droite, toucher différentes parties de cet Être par différentes de ses parties, et se trouver ainsi éloigné de lui d'un côté, et voisin de lui d'un autre côté. Mais comme l'Être universel n'est ni voisin d'un lieu, ni éloigné d'un autre, il est nécessairement présent tout en-

tier dès qu'il est présent ; par suite, il est présent tout entier à chacune de ces choses dont il n'est ni voisin ni éloigné ; il est présent aux choses qui peuvent le recevoir.

III. L'Être universel est-il par lui-même présent partout ? Ou bien demeure-t-il en lui-même tandis que de son sein ses puissances descendent sur toutes choses, et est-ce en ce sens qu'il est regardé comme présent partout ? — Oui, sans doute. C'est pourquoi l'on dit que les âmes sont des rayons de l'Être universel, qu'il est édifié sur lui-même et que les âmes descendent de lui dans les divers animaux. Les choses qui participent à son unité, incapables qu'elles sont de posséder une nature complètement conforme à la sienne, jouissent de la présence de l'Être universel en ce sens qu'elles jouissent de la présence de quelqu'une de ses puissances. Elles ne sont cependant pas entièrement séparées de lui, parce qu'il n'est pas séparé de la puissance qu'il communique à chacune d'elles. Si elles n'ont pas plus, c'est qu'elles n'étaient pas capables de recevoir davantage par la présence de l'Être tout entier. Évidemment, il est toujours présent tout entier là où toutes ses puissances sont présentes ; il reste néanmoins séparé : car s'il devenait la forme de tel ou tel être, il cesserait d'être universel, de subsister partout en lui-même, il serait l'accident d'un autre être. Donc, puisqu'il n'appartient à aucune des choses, même de celles qui aspireraient à s'identifier avec lui, il les fait jouir de sa présence quand elles le désirent et dans la mesure où elles en sont capables ; mais il n'appartient à aucune en particulier. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit présent dans toutes choses puisqu'il n'est présent dans aucune de manière à appartenir à elle seule. Il est raisonnable d'affirmer aussi que, si l'Âme partage les passions du corps, c'est seulement par accident, qu'elle demeure en elle-même, qu'elle n'appartient ni à la ma-

tière ni au corps, qu'elle illumine tout entière le corps du monde tout entier. Il ne faut pas s'étonner que l'Être qui n'est présent en aucun lieu soit présent à toutes les choses qui sont chacune dans un lieu. Ce qui serait au contraire étonnant et même impossible, ce serait que l'Être universel pût, en occupant un lieu déterminé, être présent aux choses qui sont dans un lieu, qu'il pût en aucune façon être présent dans le sens où nous l'avons expliqué. La raison nous force donc d'admettre que l'Être universel doit, précisément parce qu'il n'occupe aucun lieu, être présent tout entier aux choses auxquelles il est présent, et, puisqu'il est présent à l'univers, être présent tout entier à chaque chose : sinon, il aurait une partie ici, et une partie là ; par conséquent il serait divisible, il serait corps. Comment d'ailleurs diviser l'Être ? Est-ce la vie que l'on divisera en lui ? Si c'est la totalité de l'Être qui est la vie, la partie ne saurait être vie. Ira-t-on aussi diviser l'Intelligence, de telle sorte qu'une de ses parties soit ici, une autre là ? Dans ce cas, aucune des deux parties ne sera intelligence. Enfin, diviserat-on l'Être lui-même ? Mais, si c'est la totalité qui est l'être, la partie n'est pas être. Répondra-t-on que les parties des corps sont bien aussi des corps ? Mais ce qu'on partage, ce n'est pas le corps [pris en soi,] c'est tel corps qui a telle étendue : chacune de ses parties possède la forme qui le fait nommer corps ; or, la forme n'a pas telle étendue, n'a même aucune espèce d'étendue.

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

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

Expliquons d'abord comment il peut y avoir pluralité d'intelligences, d'âmes et d'êtres. Si nous considérons les choses qui procèdent des premiers principes, comme ce sont des nombres et non des grandeurs, nous aurons également à nous demander comment elles remplissent l'univers. Cette pluralité qui naît ainsi des premiers principes ne nous aide donc en rien à résoudre notre question, puisque nous avons accordé que l'Être est multiple par la différence [des êtres qui procèdent de lui], et non par le lieu : car il est tout entier à la fois quoiqu'il soit multiple ; « l'être touche partout à l'être, » [comme le dit Parménide], et il est partout présent tout entier. L'Intelligence est également mul-

tiple par la différence [des intelligences qui procèdent d'elle] et non par le lieu : elle est tout entière partout. Il en est ainsi des âmes ; même leur partie qui est divisible dans les corps est indivisible par sa nature. Mais les corps sont étendus parce que l'Âme leur est présente ; ou plutôt, c'est parce qu'il y a des corps dans le monde sensible, c'est parce que la puissance de l'Âme [universelle] qui est en eux se manifeste dans toutes leurs parties, que l'Âme semble avoir elle-même des parties. Ce qui prouve qu'elle n'est pas divisée comme eux et avec eux, qu'elle est présente tout entière partout, c'est que de sa nature elle est essentiellement une et indivisible. Ainsi, l'unité de l'Âme n'exclut pas la pluralité des âmes, pas plus que l'unité de l'Être n'exclut la pluralité des êtres, que la pluralité des intelligibles n'est en contradiction avec l'existence de l'Un.

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

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

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

ridicule de supposer que l'âme s'augmente de la même manière qu'une masse corporelle.

VI. Pourquoi [si l'Âme universelle possède la grandeur que nous lui attribuons] ne s'approche-t-elle pas d'un autre corps [que de celui qu'elle anime, c'est-à-dire d'un corps particulier] ? — C'est à ce corps à s'approcher de l'Âme universelle, s'il le peut ; en s'approchant d'elle, il en reçoit quelque chose et se l'approprie. — Mais cet autre corps qui s'approche de l'Âme universelle ne la possède-t-il pas en même temps qu'il possède l'âme qui lui est propre, puisque ces âmes [l'Âme universelle et l'âme particulière] paraissent ne pas avoir de différence entre elles ? — Nous répondrons que ces deux âmes diffèrent par leurs attributions [puisque l'une est l'Âme du monde, et l'autre l'âme d'un individu]. — Mais pourquoi admettons-nous que la même âme est présente dans la main et dans le pied, et en même temps que l'âme qui se trouve dans une partie de l'univers n'est point la même que l'âme qui se trouve dans une autre partie ? — C'est que, comme les sensations sont différentes, les passions qui sont éprouvées doivent également différer. Les choses jugées sont diverses, mais le juge est le même principe placé successivement en présence des passions différentes, quoique ce ne soit pas lui qui les éprouve, mais bien le corps disposé de telle manière. C'est comme lorsque quelqu'un de nous juge également le plaisir éprouvé par le doigt et la douleur éprouvée par la tête. — Pourquoi donc notre âme ne perçoit-elle pas le jugement porté par l'Âme universelle ? — C'est que c'est un jugement et non une passion. En outre, la faculté qui a jugé la passion ne dit pas ; J'ai jugé ; elle s'est bornée à juger. Ainsi, en nous-mêmes, ce n'est pas la vue qui communique à l'ouïe son jugement, quoique chacun de ces deux sens ait jugé de son côté ; ce qui préside à ces deux sens,

c'est la raison, qui constitue une faculté différente. Souvent aussi la raison connaît le jugement que porte un autre être et a conscience de la passion qu'il éprouve. Mais nous avons traité cette question ailleurs.

VII. Revenons à cette question : Comment le même principe peut-il exister en toutes choses ? — C'est demander comment chacune des choses sensibles qui forment une pluralité et occupent des places diverses peuvent cependant participer au même principe ; car il n'est pas permis de diviser l'unité en une multitude de parties ; il convient plutôt de ramener la multitude des parties à l'unité, qui ne saurait venir vers elles. Mais, comme ces parties occupent des places diverses, elles nous ont conduits à croire que l'unité est également fragmentée, comme si la puissance qui maîtrise et qui contient se divisait en autant de parties que ce qui est contenu. La main elle-même [toute corporelle qu'elle est] peut tenir un corps entier, un morceau de bois de plusieurs coudées et d'autres objets : dans ce cas, la force qui tient se fait sentir dans tout l'objet qui est tenu et ne se partage pas en autant de parties que lui, quoiqu'elle soit circonscrite par la portée de la main ; cependant la main est limitée par son étendue propre et non par celle du corps qui est tenu et suspendu. Ajoutez au corps suspendu une autre longueur et admettez que la main puisse la porter, sa force tiendra le corps entier sans se diviser en autant de parties que lui. Supposez maintenant que la masse corporelle de la main soit anéantie, et laissez néanmoins subsister la même force qui se trouvait auparavant dans la main et soutenait le poids : est-ce que cette même force, indivisible dans le tout, ne sera pas également indivisible dans chaque partie ?

Figurez-vous un point lumineux qui serve de centre, et autour de lui une sphère transparente, de telle sorte que la clarté du point lumineux brille dans tout le corps qui l'entoure sans que l'extérieur reçoive aucune clarté d'ailleurs : ne reconnaîtrez-vous pas que cette lumière intérieure, en demeurant impassible, pénètre toute la masse qui l'entoure, et que du point central dans lequel on la voit briller elle embrasse toute la sphère ? C'est que la lumière n'émanait pas du petit corps placé au centre : car ce petit corps ne répandait pas de lumière en tant que corps, mais en tant que corps lumineux, c'est-à-dire en vertu d'une puissance incorporelle. Anéantissez maintenant par la pensée la masse du petit corps lumineux et conservez-en la puissance lumineuse : pourrez-vous dire encore que la lumière est quelque part ? Ne sera-t-elle pas également et dans l'intérieur et dans toute la sphère extérieure ? Vous n'apercevrez plus où elle était auparavant fixée et vous ne direz plus d'où elle vient ni où elle est : vous resterez à cet égard plongé dans l'incertitude et dans l'étonnement ; vous verrez la lumière briller à la fois dans l'intérieur et dans la sphère extérieure. Vous pouvez dire d'où rayonne dans l'air la lumière solaire lorsque vous regardez le corps du soleil, en même temps que vous apercevez partout la même lumière sans aucune division : c'est ce que démontrent les objets qui interceptent la lumière ; ils ne la renvoient pas autre part que du côté duquel elle était venue ; ils ne la fragmentent pas. Mais, si le soleil était une puissance incorporelle, vous ne pourriez, lorsqu'il répandrait la lumière, dire où la lumière a commencé ni d'où elle est envoyée : il n'y aurait qu'une seule lumière, la même partout, n'ayant point de commencement ni de principe d'où elle provînt.

VIII. La lumière émanant d'un corps, il est aisé de dire d'où elle vient, parce qu'on sait où ce corps se trouve placé. Mais si un

être est immatériel, s'il n'a aucun besoin de corps, s'il est antérieur à tout corps, édifié sur lui-même, ou plutôt s'il n'a pas besoin, comme le corps, d'être édifié quelque part, l'être doué d'une pareille nature n'a point d'origine d'où il soit sorti, ne réside dans aucun lieu, ne dépend d'aucun corps. Comment pourriez-vous donc dire qu'il a une de ses parties ici, une autre là ? car de cette manière il aurait une origine d'où il serait sorti et il dépendrait de quelque chose. Il faut donc dire que si une chose participe à cet être par la puissance de l'univers, elle participe à cet être tout entier, sans qu'il change pour cela ou qu'il soit divisé : car c'est à l'être uni à un corps qu'il convient de pâtir (quoique souvent cela ne lui arrive que par accident), et sous ce rapport on peut dire qu'il est passif et divisible, puisqu'il est quelque chose du corps, qu'il en est ou la passion, ou la forme. Quant à l'être qui n'est uni à aucun corps, et auquel le corps aspire à s'unir, il ne doit partager en aucune façon les passions du corps en tant que corps : car se diviser est la passion essentielle du corps en tant que corps. Si le corporel est divisible de sa nature, c'est également de sa nature que l'incorporel est indivisible. Comment en effet diviser ce qui n'a pas d'étendue ? Si donc l'être étendu participe à l'être qui n'a pas d'étendue, il participe à cet être sans le diviser ; sinon, cet être aurait de l'étendue. Par conséquent, lorsque vous dites que l'unité [de l'Être universel] est dans la multitude, vous ne dites pas que l'unité est devenue multitude, mais vous rapportez la manière d'être de la multitude à cette unité en la voyant dans toute cette multitude à la fois. Quant à cette unité, il faut bien concevoir qu'elle n'appartient à aucun individu ni à toute la multitude, mais qu'elle n'appartient qu'à elle seule, qu'elle est elle-même, et qu'étant elle-même elle ne se manque pas à elle-même. Elle n'a pas non plus une grandeur telle que celle de notre uni-

vers, ni, à plus forte raison, telle que celle d'une des parties de l'univers : car elle n'a absolument aucune grandeur. Comment aurait-elle telle grandeur ? C'est au corps qu'il convient d'avoir telle grandeur. Quant à l'Être qui a une nature toute différente de celle du corps, il ne faut lui attribuer aucune grandeur. S'il n'a aucune grandeur, il n'est nulle part ; il n'est pas ici et là : car de cette manière il serait en divers lieux. Si donc la division par rapport aux lieux ne convient qu'à l'être dont une partie est ici et une partie là, comment se diviserait l'Être qui n'est pas ici et là ? Par conséquent, l'Être incorporel doit rester en lui-même indivisible, quoique la multitude des choses aspire à s'unir à lui et y parvienne. Si elles aspirent à le posséder, elles aspirent à le posséder tout entier, en sorte que, si elles parviennent à participer à cet Être, elles participent à cet Être tout entier autant qu'elles le peuvent. Toutefois les choses qui participent à cet Être doivent participer à lui comme si elles n'y participaient pas, en ce sens qu'il n'appartient en propre à aucune d'elles. C'est ainsi que cet Être demeure tout entier en lui-même et dans les choses dans lesquelles il se manifeste ; s'il ne demeurait pas entier, il ne serait plus lui-même, les choses ne participeraient plus à l'Être auquel elles aspirent, mais à un autre être auquel elles n'aspirent pas.

IX. Si cette unité [de l'Âme universelle] se divisait en une multitude de parties telles que chacune ressemblât à l'unité totale, il y aurait une multitude d'êtres premiers : car chacun de ces êtres serait premier. Comment distinguerait-on alors les uns des autres tous ces êtres premiers, pour qu'ils ne se confondissent pas tous en un seul ? Ils ne seraient point séparés par leurs corps : car des êtres premiers ne sauraient être les formes des corps, puisqu'ils seraient semblables à l'Être premier qui est leur principe. D'un autre côté, si les choses qu'on nomme des parties

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

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

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

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

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

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

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

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

L'Être intelligible [demandera-t-on] est-il donc varié et multiple ? — Il est varié [répondrons-nous], mais en même temps il est simple ; il est un et multiple : car la Raison [qui est l'essence de l'Âme universelle] est une et multiple. L'Être universel est également un : s'il est différent [en ce sens qu'il contient des essences différentes], il le doit à lui-même ; la différence fait partie de sa nature (car elle ne saurait appartenir au non-être). L'Être est constitué de telle sorte qu'il n'est pas séparé de l'unité : elle lui est présente partout où il est, et l'Être un subsiste en lui-même. Il est en effet possible qu'un être qui est sous un certain

rapport séparé d'un autre être lui soit cependant présent tout entier. Mais il y a divers modes de présence : autre est la manière dont les choses sensibles sont présentes aux choses intelligibles (à celles du moins auxquelles elles peuvent être présentes), autre est celle dont les choses intelligibles sont présentes les unes aux autres ; de même, autre est la manière dont le corps est présent à l'âme, autre celle dont la science est présente également à l'âme, autre celle dont une science est présente à une autre science (lorsque toutes deux existent ensemble dans la même intelligence) ; enfin, autre encore est la manière dont un corps est présent à un autre corps.

XII. Quand un son retentit dans l'air et que ce son constitue une parole, l'oreille qui est présente entend et perçoit ce son et cette parole, surtout si le lieu est tranquille. Placez dans ce lieu une autre oreille : le son et la parole s'approcheront également d'elle, ou plutôt cette oreille s'approchera de la parole. Supposez aussi que plusieurs yeux considèrent le même objet : tous sont remplis de sa vue, quoique cet objet occupe une place déterminée. Ainsi le même objet fera éprouver des perceptions différentes à des organes différents, parce que l'un est un œil, et l'autre une oreille. De même, toutes les choses qui peuvent participer à l'Âme y participent en effet, mais chacune reçoit d'un seul et même principe une puissance différente. Le son est présent partout dans l'air : ce n'est pas une unité divisée, mais une unité partout présente tout entière ; de même, si l'air reçoit la forme de l'objet visible, il la possède sans division : car, en quelque endroit que l'œil se place, il perçoit la forme de l'objet visible (selon nous, du moins : car tous les philosophes n'admettent pas cette opinion). Nous donnons ces exemples pour faire comprendre que plusieurs choses peuvent participer à un seul et même principe.

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

Quant au rapport de l'Âme avec les corps, comme il est d'une nature différente, il faut bien comprendre que l'Âme n'est pas en partie en elle-même, en partie dans les corps, mais qu'à la fois elle demeure tout entière en elle-même et elle projette son image dans la multiplicité des corps [qui la reflètent comme des miroirs]. Tel ou tel corps s'approche de l'Âme pour en recevoir la vie ; il l'obtient en silence et il possède ainsi ce qui était déjà dans

d'autres corps. En effet, les choses n'étaient pas préparées de manière qu'une partie de l'Âme, placée dans un certain lieu, attendît un corps pour y entrer, mais cette partie de l'Âme qui entre dans un corps, comme on dit, existait déjà dans l'univers, c'est-à-dire en elle-même, et elle continue d'exister en elle-même quoiqu'elle paraisse être descendue ici-bas. Comment, en effet, l'Âme descendrait-elle ici-bas ? Donc, si elle n'est pas descendue ici-bas, si elle a seulement manifesté sa présence actuelle, sans attendre le corps qui devait participer à elle, évidemment l'Âme demeure en elle-même en même temps qu'elle devient présente à ce corps. Or, si l'Âme demeure en elle-même en même temps qu'elle devient présente à ce corps, [ce n'est pas l'Âme qui est venue dans le corps,] c'est le corps qui est venu en elle ; c'est le corps qui, étant jusqu'alors hors du véritable être, y est entré, et a passé dans le monde de la vie (ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ (en tô tês zôês kosmô)). Or le monde de la vie était tout en soi-même, sans étendue, par conséquent sans division. Le corps n'y est donc pas entré comme dans quelque chose d'étendu. Il a commencé à participer, non à une des parties du monde de la vie, mais à ce monde tout entier. Qu'un autre corps y entre encore, et il y participera de la même manière. Par conséquent, si l'on dit que le monde de la vie est tout entier dans ces corps, il est également tout entier dans chacun d'eux. Il est donc partout le même et numériquement un, sans se diviser, mais toujours présent tout entier.

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

en effet étendu ici et là, c'est que tout ce qui est étendu a participé au monde de la vie qui n'a cependant aucune étendue.

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

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

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

Et nous, que sommes-nous ? Sommes-nous l'Âme universelle, ou bien ce qui s'approche d'elle et qui est engendré dans le temps [c'est-à-dire le corps] ? — Non [nous ne sommes pas des corps]. Avant que la génération [des corps] fût opérée, nous existions déjà là-haut, nous étions les uns des hommes, les autres même des dieux, c'est-à-dire nous étions des âmes pures, des intelli-

gences suspendues à l'Essence universelle ; nous formions des parties du monde intelligible, parties qui n'étaient pas circonscrites ni séparées, mais qui appartenaient au monde intelligible tout entier. Maintenant même, en effet, nous ne sommes pas séparés du monde intelligible ; mais à l'homme intelligible s'est joint en nous un homme qui a voulu être autre que lui [c'est-à-dire l'homme sensible qui a voulu être indépendant], et nous trouvant (car nous n'étions pas hors de l'univers), il nous a entourés et s'est ajouté à l'homme intelligible qui était alors chacun de nous. Supposez un seul son, une seule parole : ceux qui lui prêtent l'oreille l'entendent et la reçoivent chacun de son côté ; l'ouïe passe dans chacun d'eux à l'état d'acte et perçoit ce qui agit sur elle. Nous sommes ainsi devenus deux hommes à la fois [l'homme intelligible et l'homme sensible qui s'est ajouté à lui] ; nous ne sommes plus l'un des deux seulement, comme auparavant, ou plutôt, nous sommes quelquefois encore l'un des deux seulement, l'homme qui s'est ajouté au premier ; c'est ce qui a lieu toutes les fois que le premier homme sommeille en nous et n'est pas présent en un certain sens [parce qu'alors nous ne réfléchissons pas aux conceptions de l'intelligence].

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

Une fois que l'animal a été engendré, il possède présente en lui une âme qu'il tient de l'Être universel, et par laquelle il se rattache à cet Être parce qu'alors il a un corps qui n'est point vide ni inanimé. Ce corps n'était pas auparavant dans un lieu inanimé, et [quand il a été engendré] il n'a fait que se rapprocher davantage de l'âme par son aptitude [à recevoir la vie] ; il est devenu non-seulement un corps, mais encore un corps vivant ; à la faveur du voisinage où il était de l'âme, il en a reçu un vestige, et par là je n'entends pas une partie de l'âme, mais une sorte de chaleur ou de lumière qui a émané d'elle et qui a engendré en lui des désirs, des plaisirs et des douleurs. Le corps de l'animal ainsi engendré n'était donc pas un corps étranger [à la vie]. L'âme, issue du principe divin, demeurait tranquille selon sa nature, et subsistait en elle-même, lorsque le corps, troublé par sa faiblesse propre, s'écoulant de lui-même et assailli par les coups qui lui venaient du dehors, a fait pour la première fois entendre sa voix dans cette partie de l'animal qui est commune à l'âme et au corps, et a communiqué son trouble à l'être vivant tout entier. C'est ainsi que, tandis qu'une assemblée délibérante examine avec calme une question, une foule confuse, poussée par la faim ou excitée par quelque passion, vient répandre dans toute l'assemblée le trouble et le désordre. Tant que de pareilles gens se tiennent tranquilles, la voix de l'homme sage se fait entendre d'eux ; par suite, la foule observe l'ordre dans ses rangs, et la mauvaise partie ne domine pas ; sinon, la mauvaise partie domine, pendant que la bonne reste en silence, parce que le trouble empêche la foule d'entendre la voix de la raison. C'est ainsi que le mal vient à régner dans une cité et dans une assemblée. De même, le mal règne dans celui qui laisse dominer en lui cette foule désordonnée de craintes, de désirs et de passions qu'il porte dans son sein ; et cela durera ainsi

jusqu'à ce qu'il réduise cette foule à l'obéissance, qu'il redevienne l'homme qu'il était jadis [avant de descendre ici-bas] et qu'il règle sa vie sur lui : ce qu'il accorde alors au corps, il le lui accorde comme à une chose étrangère. Quant à celui qui vit tantôt d'une manière, tantôt de l'autre, c'est un homme mélangé de bien et de mal.

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

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

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

Placée en quelque sorte aux confins du monde intelligible, l'âme donne souvent au corps quelque chose d'elle : car, par sa puissance, elle est voisine du corps, et se trouvant ainsi à une petite distance de lui, elle entre en commerce avec lui en vertu d'une loi de sa nature : or ce commerce est mauvais, et s'affranchir du corps est bon. Pourquoi ? C'est que dans ce commerce, si l'âme n'est pas la chose du corps, elle s'unit cependant à lui, et d'universelle qu'elle était elle devient particulière : car son activité ne s'applique plus au monde intelligible tout entier, quoiqu'elle lui appartienne [toujours par sa nature]. C'est comme si celui qui possède une science entière n'en considérait qu'une seule proposition ; or le bien de celui qui possède une science entière consiste à en considérer la totalité au lieu d'une seule partie. De même l'âme, qui appartenait au monde intelligible tout entier et confondait en quelque sorte son être particulier dans l'Être total, s'est élancée hors de l'Être universel et est devenue être particulier, parce que le corps auquel elle applique son activité est une partie de cet univers. C'est comme si le feu, doué de la capacité de brûler tout, était réduit à ne brûler qu'un petit objet, quoiqu'il possédât une puissance universelle. En effet, quand l'âme particulière est séparée du corps, elle n'est plus particulière [en acte] ; au contraire, quand elle s'est séparée de l'Âme universelle, non en passant d'un lieu dans un autre, mais en appliquant son activité [à une partie de cet univers, à un corps], elle devient particulière [en acte] ; toutefois, en cessant d'être universelle [en acte], elle demeure universelle d'une autre manière [en puissance] : car lorsqu'elle ne préside à aucun corps, elle est véritablement universelle, elle n'est plus particulière qu'en puissance.

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

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

Ac veluti in magno populo quum sæpe coorta est
Seditio, sævitque animis ignobile vulgus,
Jamque faces et saxa volant, furor arma ministrat :
Tum pietate gravem ac mentis si forte virum quem
Conspexere, silent, arrectisque auribus adstant ;
Ille regit dictis animos et pectora mulcet.
Énéide, I, 148-155.

VI · Livre 5

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII.

LIVRE CINQUIÈME.

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

I. Qu'un principe un en nombre et identique soit partout présent tout entier, c'est une conception commune de l'intelligence humaine : car tous disent instinctivement que le Dieu qui habite en chacun de nous est dans tous un et identique. Ne demandez pas aux hommes qui tiennent ce langage d'expliquer de quelle manière Dieu est présent en nous, et n'entreprenez pas de soumettre leur opinion à l'examen de la raison : ils affirmeront qu'il en est ainsi, et, se reposant dans cette conception qui est le fruit spontané de leur entendement, ils s'attacheront tous à quelque chose d'un et d'identique, et ils refuseront de renoncer à cette unité. C'est là le principe le plus solide de tous, principe que nos âmes nous murmurent tout bas, qui n'est pas tiré de l'observation des choses particulières, mais qui nous vient à l'esprit bien avant elles, même avant cette maxime que tout aspire au bien. Or, ce principe est vrai si tous les êtres aspirent à l'unité, forment une unité, tendent à l'unité. Cette unité, en s'avançant vers les autres choses, autant qu'elle peut s'avancer, paraît être multiple et elle le devient à certains égards. Mais l'antique nature, le désir du bien, lequel s'appartient à lui-même, mène réellement à l'unité, et toute nature aspire à posséder cette unité en se tournant vers elle-même : car le bien de la nature qui est une, c'est de s'appartenir à soi-même, d'être soi-même, c'est-à-dire d'être une.

Voilà pourquoi on dit avec raison que le bien lui appartient en propre, qu'il ne faut pas le chercher hors d'elle. Comment le bien pourrait-il en effet être tombé hors de l'Être ou se trouver dans le non-être ? Il doit certainement être cherché dans l'Être, puisqu'il n'est pas lui-même non-être. Si le bien est être et se trouve dans l'Être, il est en lui-même dans chacun de nous. Nous ne sommes donc pas loin de l'Être, mais nous sommes en lui. Il n'est pas non plus loin de nous. Tous les êtres ne font donc qu'un.

II. Comme la raison humaine qui entreprend d'examiner la question soulevée ici n'est pas une, mais divisée, et qu'elle consulte dans ses recherches la nature des corps, en lui empruntant des principes, elle divise aussi l'Essence intelligible, parce qu'elle la croit semblable aux corps, et elle arrive ainsi à douter de son unité : il n'en saurait être autrement, puisqu'elle ne débute pas dans son investigation par les principes convenables. Nous devons donc, dans notre discussion sur l'Être un et universel, prendre des principes capables d'obtenir la foi, des principes qui soient intellectuels, c'est-à-dire qui se rattachent aux intelligibles et à l'Essence véritable. En effet, l'être sensible est agité par un mouvement continuel, soumis à des changements de toute sorte, divisé entre toutes les parties de l'espace : aussi s'appelle-t-il génération et non essence. L'Être éternel, au contraire, n'est pas divisé ; il subsiste toujours de la même manière et dans le même état, ne naît ni ne périt, n'occupe ni place ni espace, ne réside pas en un lieu déterminé, n'entre ni ne sort, mais demeure en lui-même. Quand on discute sur la nature des corps, on peut, en partant de cette nature et des choses qui lui conviennent, en tirer des démonstrations probables à l'aide de syllogismes également probables. Mais, quand il s'agit des intelligibles, il faut prendre pour point de départ la nature de l'essence dont on

traite, y puiser légitimement ses principes, puis, sans l'abandonner par mégarde pour une autre nature, emprunter à l'essence intelligible même la conception qu'on s'en forme : car partout on prend pour principe l'essence (ou la quiddité, τὸ τὶ ἐστι (to ti esti)), et l'on dit que la définition d'un objet, quand elle est bien faite, en fait connaître beaucoup d'accidents. Donc, quand il s'agit des choses où l'essence est tout, on doit à plus forte raison appliquer à cette essence toute son attention, s'y attacher constamment et tout lui rapporter.

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

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

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

IV. Contemplez donc ce Dieu qui n'est pas présent ici, absent là, mais qui est partout. Tous ceux qui ont une idée des dieux admettent qu'ils sont présents partout aussi bien que ce Dieu suprême. La raison force de le reconnaître. Or, puisque Dieu est partout, il n'est pas divisé ; sinon, il ne serait pas présent partout, il aurait ses parties, l'une ici, l'autre là. Il ne serait plus un : il ressemblerait à une étendue divisée en une foule de parties ; il s'anéantirait dans cette division, et toutes ses parties ne forme-

raient plus le tout ; enfin, il serait corps. Si cela est impossible, il faut admettre ce qu'on refusait de croire, ce dont témoigne toute nature humaine, savoir que Dieu est partout à la fois présent tout entier et identique. Si nous reconnaissons une pareille nature pour infinie, puisqu'elle n'a pas de bornes, n'avouerons-nous pas que rien ne lui manque ? Si rien ne lui manque, c'est qu'elle est présente à chaque être ; si elle ne pouvait l'être, il y aurait des endroits où elle ne serait pas, il lui manquerait quelque chose. Les êtres qui existent au-dessous de l'Un existent en même temps que lui, sont auprès de lui, se rapportent à lui, se rattachent à lui comme ses créatures, en sorte que participer à ce qui est après lui, c'est participer à lui-même. Comme il y a dans le monde intelligible une multitude d'êtres, qui y occupent le premier, le second ou le troisième rang, comme ils y sont suspendus au centre unique d'une seule sphère, et qu'ils s'y trouvent tous ensemble sans qu'aucune distance les sépare, il en résulte que les êtres qui occupent le premier rang ou le second sont présents là même où se trouvent les êtres qui occupent le troisième rang.

V. Pour éclaircir ce point, on se sert souvent de la comparaison suivante : figurez-vous, dit-on, une multitude de rayons qui partent d'un centre unique, et vous arriverez à concevoir la multitude engendrée dans le monde intelligible. Mais, en admettant cette proposition que les choses engendrées dans le monde intelligible et qu'on nomme la multitude (τὰ πολλὰ (ta polla)) existent toutes ensemble, il faut ajouter une remarque : dans le cercle, les rayons qui ne sont pas distincts peuvent être supposés distincts, parce que le cercle est un plan ; mais là où il n'y a même pas l'étendue propre au plan, où il n'y a que des puissances et des essences sans étendue, on doit concevoir toutes choses comme des centres unis ensemble dans un centre unique, comme seraient

des rayons considérés avant tout développement dans l'espace et pris à leur origine, où ils ne forment avec le centre qu'un seul et même point. Si vous supposez des rayons développés, ils dépendront des points dont ils partent, et chaque point n'en sera pas moins un centre que rien ne séparera du premier centre : de cette manière, ces centres, tout en étant unis au premier centre, n'en auront pas moins leur existence individuelle, et formeront un nombre égal à celui des rayons dont ils sont les origines ; autant de rayons viendront concourir au premier centre, autant il paraîtra y avoir de centres, et cependant tous ensemble ne feront qu'un. Si nous comparons donc tous les intelligibles à des centres, j'entends à des centres qui coïncident en un seul centre et s'unissent en lui, mais qui paraissent multiples à cause des divers rayons qui les manifestent sans les engendrer, ces rayons peuvent servir à nous donner une idée des choses par le contact desquelles l'Essence intelligible paraît être multiple et présente partout.

VI. Les intelligibles, en effet, s'ils forment une multitude, forment en même temps une unité ; d'un autre côté, s'ils forment une unité, ils forment aussi une multitude en vertu de leur nature infinie. Ils sont la multitude dans l'unité et l'unité dans la multitude ; ils subsistent tous ensemble. Ils dirigent leur acte vers le Tout, avec le Tout, et c'est encore avec le Tout qu'ils s'appliquent à la partie. La partie reçoit en elle l'action première comme si ce n'était que celle d'une partie ; le Tout agit cependant : c'est comme si l'homme en soi descendant en un certain homme devenait cet homme sans cesser cependant d'être l'homme en soi. L'homme matériel (ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ ὕλῃ (ho anthrôpos en tê hulê)), procédant de l'homme idéal (ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἰδέαν (ho anthrôpos kata tên idean)), qui est unique, a produit une

multitude d'hommes qui sont les mêmes parce qu'une seule et même chose a imprimé son sceau à une multitude. Ainsi l'homme en soi, chaque intelligible en soi, enfin l'Être universel tout entier n'est pas dans la multitude, mais la multitude est dans l'Être universel, ou plutôt se rapporte à lui : car, si la blancheur est partout présente dans le corps, ce n'est pas de la même manière que l'âme d'un individu est présente et identique dans tous les organes. C'est de cette dernière façon que l'Être est présent partout.

VII. Notre être et nous-mêmes nous sommes ramenés à l'Être ; nous nous élevons à lui, nous l'avons pour principe dès l'origine. Nous pensons les intelligibles [contenus dans l'Être] sans en avoir ni des images ni des empreintes ; par conséquent, si nous pensons les intelligibles, c'est que nous sommes les intelligibles mêmes. Puisque nous participons à la véritable science, nous sommes les intelligibles, non parce que nous les recevons en nous, mais parce que nous sommes en eux. Comme les autres êtres sont aussi bien que nous les intelligibles, nous sommes tous les intelligibles. Nous sommes tous les intelligibles en tant que subsistant avec tous les êtres à la fois ; par conséquent, tous ensemble nous formons une seule unité. Quand nous portons nos regards hors de Celui dont nous dépendons, nous ne reconnaissons plus que nous sommes une unité : nous ressemblons alors à une pluralité de visages qui [étant disposés circulairement] formeraient une pluralité vus de l'extérieur, mais qui ne formeraient à l'intérieur qu'une seule tête. Si un de ces visages pouvait se retourner, soit par lui-même, soit par le secours de Minerve, il verrait qu'il est lui-même Dieu, qu'il est l'Être universel ; sans doute il ne se verrait pas d'abord comme étant universel, mais ne pouvant ensuite trouver un point d'arrêt pour fixer ses propres li-

mites et déterminer jusqu'où il est lui, il renoncerait alors à se distinguer de l'Être universel, il arriverait à l'Être universel sans changer de place, en demeurant là même où est édifié l'Être universel.

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

Puisque l'idée du feu, par exemple, n'est pas dans la matière, représentons-nous la matière comme servant de sujet aux éléments : l'idée du feu, sans descendre elle-même dans la matière, donnera la forme du feu à toute la matière ignée, tandis que le feu, d'abord mêlé à la matière, constituera une masse multiple. La même conception peut s'appliquer aux autres éléments. Si donc le feu intelligible apparaît en toutes choses comme y produisant une image de lui-même, il ne produit pas cette image dans la matière comme s'il en était séparé localement, à la manière de l'irradiation d'un objet visible (sans cela il serait quelque part et il tomberait sous les sens). Puisque le feu universel est multiple, c'est que, tandis que son idée demeure en elle-même hors de tout lieu, il a engendré de lui-même les lieux : sinon, il faudrait que, devenu multiple [par ses parties], il s'étendît en s'éloignant de lui-même, pour être multiple de cette manière et participer plusieurs fois au même principe. Or, étant indivisible, l'idée n'a pas donné une partie de son essence à la matière ; cependant, malgré son unité, elle a communiqué une forme à ce qui n'est pas contenu dans son unité ; elle a accordé sa présence à l'univers sans façonner ceci par une de ses parties, cela par une autre : c'est tout entière qu'elle a façonné et le tout et les individus. Il serait ridicule en effet de supposer qu'il y ait une multitude d'idées du feu, afin que chaque feu soit façonné par une idée particulière : par là, les idées seraient innombrables. Ensuite, comment diviser les choses qui ont été engendrées par le feu, puisqu'il est un et continu ? Si nous augmentons le feu matériel en y ajoutant un autre feu, c'est évidemment la même idée qui produira dans cette portion de matière les mêmes choses que dans le reste : car ce ne saurait être une autre idée.

IX. Que l'on conçoive réunis en une sphère tous les éléments lorsqu'ils ont été engendrés, on ne dira certainement pas que cette sphère a plusieurs auteurs, dont l'un aurait fait telle partie et l'autre telle autre partie ; mais on reconnaîtra que la production de cette sphère a un auteur unique qui l'a faite en agissant tout entier, sans produire telle ou telle portion par telle ou telle de ses parties : car, dans ce dernier cas, la sphère aurait encore plusieurs auteurs, si l'on ne rapportait pas la production de l'ensemble à un principe unique et indivisible ; or, bien qu'un principe unique et indivisible soit l'auteur de la sphère entière, il ne se répand cependant pas en elle ; c'est la sphère entière qui est suspendue à son auteur. Une seule et même vie contient la sphère entière, parce que celle-ci est placée dans une seule vie. Toutes les choses qui sont dans la sphère se ramènent donc à une vie unique, et toutes les âmes forment une Âme qui est une, mais qui est en même temps infinie. C'est pourquoi quelques philosophes ont dit que l'âme est un nombre ; d'autres que le nombre donne de l'accroissement à l'âme, entendant par là sans doute que l'Âme ne manque à aucune chose, qu'elle est partout sans cesser d'être elle-même. Si le monde était encore plus grand, la puissance de l'Âme ne s'en étendrait pas moins à toutes choses, ou plutôt le monde serait encore dans l'Âme universelle. Quant à l'expression donner de l'accroissement à l'âme, il ne faut pas la prendre au propre, mais entendre par là que l'Âme, malgré son unité, n'est nulle part absente : car l'unité de l'Âme n'est pas une unité qu'on puisse mesurer ; c'est là le propre d'une autre essence qui revendique à tort pour elle l'unité, et qui n'arrive à paraître une que par sa participation à l'unité. L'Être qui est véritablement un n'est pas une unité composée de plusieurs choses : car le retranchement de l'une d'elles ferait périr l'unité totale ; il n'est

pas non plus séparé des autres choses par des limites : car si les autres choses étaient rapprochées de lui, il deviendrait plus petit dans le cas où celles-ci seraient plus grandes ; ou bien il se fragmenterait en voulant se répandre dans toutes, et, au lieu d'être présent tout entier à toutes, il serait réduit à toucher leurs parties par ses propres parties. Ainsi, il ignorerait complètement où il serait placé, se trouvant incapable de constituer un tout continu, puisqu'il serait fragmenté. Si donc cet Être peut à juste titre être appelé un, si l'unité peut être affirmée de son essence, il faut qu'il paraisse contenir d'une certaine manière par sa puissance la nature opposée à la sienne, c'est-à-dire la multitude, qu'il ne tire pas cette multitude du dehors, mais qu'il la possède de lui-même et par lui-même, qu'il soit véritablement un, et que par son unité il soit infini et multiple. Étant tel, il paraît être partout une raison [une essence] qui est unique et qui se contient elle-même ; il est lui-même celui qui contient, et se contenant ainsi il n'est nulle part éloigné de lui-même, il est partout en lui-même. Il n'est séparé d'aucun autre être par une distance locale : car il existait avant toutes les choses qui sont dans un lieu ; il n'avait aucun besoin d'elles ; ce sont elles, au contraire, qui ont besoin d'être édifiées sur lui. Quand elles sont édifiées sur lui, il ne cesse pas pour cela d'avoir son fondement en lui-même. Si ce fondement venait à être ébranlé, aussitôt toutes les autres choses périraient, puisqu'elles auraient perdu la base sur laquelle elles reposaient. Or, cet Être ne saurait perdre la raison au point de se dissoudre en s'éloignant de lui-même, et d'aller, quand il se conserve en demeurant en lui-même, se confier à la nature trompeuse du lieu qui a besoin de lui pour être conservé.

X. Cet Être demeure donc sagement en lui-même, et il ne saurait devenir inhérent aux autres choses. Ce sont celles-ci au

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

La Raison (τὸ φρονεῖν (to phronein)) est aussi tout entière pour tous ; elle est commune à tous, parce qu'elle n'est pas différente en différents lieux : il serait en effet ridicule qu'elle eût besoin d'être dans un lieu. La Raison d'ailleurs ne ressemble pas à la blancheur : car [la blancheur est la qualité d'un corps, tandis que] la Raison n'appartient en rien au corps. Si nous participons réellement à la Raison, nous aspirons nécessairement à une chose une et identique, qui existe en elle-même tout entière à la fois. Quand nous participons à cette Raison, nous ne la recevons pas par fragments, mais tout entière, et la Raison que tu possèdes tout entière n'est pas différente de celle que je possède moi-même. Nous trouvons une image de cette unité de la Raison dans les assemblées et dans les réunions, où tous les assistants paraissent concourir à former une Raison unique : il semble que chacun, isolé des autres, soit impuissant à trouver la Raison, mais que, dans une réunion où il y a concert entre les esprits,

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

Revenons à notre sujet. Nous avions à rechercher comment nous atteignons le Bien avec nos âmes. Le Bien que tu atteins n'est pas différent de celui que j'atteins moi-même ; il est le même. Et quand je dis qu'il est le même, je n'entends pas que du Bien découlent sur nous deux des choses différentes, de telle sorte qu'il soit, lui, quelque part là-haut, tandis que ses dons descendent ici-bas ; j'entends au contraire que Celui qui donne est présent à ceux qui reçoivent, afin que ceux-ci reçoivent véritablement ; j'entends de plus qu'il fait ses dons à des êtres qui lui sont intimement unis, et non à des êtres qui lui seraient étrangers : car les dons intellectuels ne se communiquent pas d'une manière locale. On voit même des corps différents, malgré la distance qui les sépare, recevoir les mêmes dons, parce que le don accordé et l'effet produit aboutissent à une même chose ; bien plus, toutes les actions et tes passions qui se produisent dans le corps de l'univers sont contenues dans son sein, et rien ne lui vient du dehors. Or si un corps, qui par sa nature se fuit en quelque sorte lui-même [parce qu'il est dans un écoulement perpétuel], ne reçoit cependant rien du dehors, comment une essence qui n'a point d'étendue tiendrait-elle quelque chose du dehors ? Par

conséquent, étant tous contenus dans un seul et même principe, nous voyons le Bien et nous le touchons tous ensemble par la partie intelligible de notre être.

D'ailleurs, le monde intelligible a bien plus d'unité que te monde sensible : autrement, il y aurait deux mondes sensibles, puisque la sphère intelligible ne différerait pas de la sphère sensible si elle n'avait pas plus d'unité que cette dernière. Elle l'emportera donc sous le rapport de l'unité. Il serait en effet ridicule d'admettre que l'une des deux sphères eût une étendue conforme à sa nature, tandis que l'autre, sans aucune nécessité, s'étendrait et s'écarterait de son centre. Pourquoi dans le monde intelligible toutes choses ne conspireraient-elles pas à l'unité ? Là, en effet, aucune ne fait obstacle à l'autre par son impénétrabilité, pas plus que la conception que vous avez d'une notion ou d'une proposition ne fait obstacle à celle que j'en ai moi-même, pas plus que des notions diverses ne se font obstacle l'une à l'autre dans une seule âme. — Cette union, dira-t-on, ne saurait avoir lieu pour des essences. — Oui, répondrons-nous, mais seulement si l'on ose supposer que les essences véritables sont des masses corporelles.

XI. Comment l'intelligible, qui n'a point d'étendue, peut-il pénétrer dans tout le corps de l'univers, qui a tant d'étendue ? Comment reste-t-il un et identique et ne se fragmente-t-il pas ? C'est la question que nous avons déjà soulevée plusieurs fois, et nous avons cherché à y faire une réponse qui ne laissât aucune incertitude sur ce sujet. Nous avons souvent démontré que les choses sont ainsi ; cependant il est bon d'en donner encore quelques preuves convaincantes, quoique nous ayons déjà donné la démonstration la plus forte, la plus évidente, en enseignant

quelle est la nature de l'intelligible, en expliquant qu'elle ne ressemble pas à une vaste masse, à une énorme pierre qui, placée dans l'espace, y occuperait une étendue déterminée par sa propre grandeur, et serait incapable d'en dépasser les limites : car sa masse et sa puissance auraient pour mesure sa propre nature, qui est d'être une pierre. L'Être intelligible, au contraire, étant la nature première, n'a pas d'étendue mesurée ni limitée, parce qu'il est lui-même la mesure de la nature sensible, qu'il est la puissance universelle sans nulle grandeur déterminée. Il n'est pas non plus dans le temps, parce que le temps se divise continuellement en intervalles, tandis que l'éternité demeure dans son identité, domine et surpasse le temps par sa puissance perpétuelle, quoique celui-ci paraisse avoir un cours illimité. On peut comparer le temps à une ligne qui, tout en s'étendant indéfiniment, dépend toujours d'un point et tourne autour de lui, en sorte que, quel que soit l'endroit où elle s'avance, elle laisse toujours apercevoir en elle ce point immobile autour duquel elle se meut circulairement. Si, par sa nature, le temps est avec l'Être identique dans le même rapport [que cette ligne est avec son centre], et si l'Être identique est infini par sa puissance aussi bien que par son éternité, il faut qu'en vertu de sa puissance infinie il produise une nature qui soit en quelque sorte parallèle à cette puissance infinie, qui s'élève avec elle et dépende d'elle, qui essaie enfin d'égaler par le cours mobile du temps cette puissance qui demeure immuable en elle-même. Mais alors même cette puissance de l'Être intelligible reste supérieure à l'univers parce que c'est elle qui en détermine l'extension.

Comment donc la nature inférieure participe-t-elle à l'intelligible, dans la mesure du moins où elle peut y participer ? — Elle y participe parce que l'intelligible est présent tout entier partout,

quoique, par suite de l'impuissance des choses qui le reçoivent, il ne soit pas aperçu tout entier dans chacune d'elles. L'Être identique est présent partout, non comme le triangle matériel (qui est multiple sous le rapport du nombre dans plusieurs sujets quoiqu'il y soit identique sous le rapport de l'essence), mais comme le triangle immatériel duquel dépendent les triangles matériels. — Pourquoi donc le triangle matériel n'est-il pas partout, comme le triangle immatériel ? — C'est que la matière ne participe pas tout entière au triangle immatériel, qu'elle reçoit aussi d'autres formes, qu'elle ne s'applique pas tout entière à tout intelligible. En effet, la nature première ne se donne pas tout entière à toute chose ; mais elle se communique d'abord aux genres premiers [de l'Être], puis par ceux-ci elle se communique aux autres êtres ; du reste, elle n'en est pas moins dès le principe présente à l'univers entier.

XII. Mais comment est-elle présente à l'univers entier ? — Elle lui est présente parce qu'elle est la Vie une. En effet, dans le monde considéré comme un être vivant, la Vie ne s'étend pas jusqu'à certaines limites, au delà desquelles elle ne puisse plus se répandre ; elle est partout. — Mais, dira-t-on, comment est-elle partout ? — Qu'on se le rappelle : la puissance de la Vie n'est pas une quantité déterminée ; si, par la pensée, on la partage à l'infini, néanmoins elle se montre toujours avec son caractère fondamental d'infinité. Cette Vie ne contient point de matière ; par conséquent, elle ne peut se fragmenter comme une masse et finir par se réduire à rien. Lors donc que vous avez conçu la puissance inépuisable et infinie de l'Être intelligible, sa nature incessante, infatigable, qui se suffit complètement à elle-même, au point que sa vie déborde pour ainsi dire, quel que soit le lieu sur lequel vous portiez votre regard ou arrêtiez votre attention, où trouve-

rez-vous que l'Être intelligible ne soit pas présent ? Tout au contraire, vous ne pouvez ni dépasser sa grandeur ni arriver à quelque chose d'infiniment petit, comme si l'Être intelligible n'avait plus rien à donner au delà et qu'il s'épuisât peu à peu.

Quand vous aurez donc embrassé l'Être universel et que vous reposerez dans son sein, ne cherchez rien au delà. Sinon, vous vous éloignerez de lui, et, attachant vos regards sur un objet étranger, vous ne verrez pas ce qui vous est présent. Si au contraire vous ne cherchez rien au delà, vous serez ainsi semblable à l'Être universel. Comment ? C'est que vous serez uni à lui tout entier, que vous ne vous serez pas arrêté à une de ses parties, que vous ne vous direz même pas : Voilà ce que je suis. En oubliant l'être particulier que vous êtes, vous deviendrez l'Être universel. Vous étiez bien déjà l'Être universel, mais vous étiez quelque chose en outre ; vous étiez par cela même inférieur, parce que ce que vous possédiez outre l'Être universel ne vous venait pas de l'Être universel (car on ne peut rien lui ajouter), mais bien plutôt de ce qui n'est pas universel. Lorsque vous devenez un être déterminé, parce que vous empruntez quelque chose au non-être, vous cessez d'être universel. Mais, si vous abandonnez le non-être, vous vous augmenterez vous-même. C'est en écartant tout le reste qu'on trouve l'Être universel ; car tant qu'on est avec le reste, l'Être universel ne se manifeste pas. Il n'approche pas de vous pour vous faire jouir de sa présence : c'est vous qui vous écartez de lui quand il n'est pas présent. Il y a plus : quand vous vous écartez, vous ne vous écartez pas proprement de lui (car il continue d'être présent), vous n'en êtes pas éloigné, mais, tout en étant près de l'Être, vous vous êtes détourné de lui. C'est ainsi que les autres dieux mêmes, quoiqu'ils soient présents à beaucoup d'hommes, ne se révèlent souvent qu'à un seul, parce que

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

παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι πόληας (pantoioi telethontes epistrôphôsi polêas.)

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

VI · Livre 6

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII.

LIVRE SIXIÈME.

DES NOMBRES.

I. La multitude consiste-t-elle dans l'éloignement de l'unité (ἀπόστασις τοῦ ἑνός (apostasis tou henos)) ? L'infinité est-elle cet éloignement porté aux dernières limites parce qu'elle est une multitude innombrable ? S'ensuit-il que l'infinité soit un mal, et que nous soyons mauvais nous-mêmes quand nous sommes mul-

titude ? — [Cela paraît probable :] car chaque être devient multiple quand, ne pouvant demeurer tourné vers lui-même, il s'épanche, il s'étend en se divisant ; perdant ainsi toute unité dans son expansion, il devient multitude, parce qu'il n'y a plus rien qui tienne ses parties unies entre elles. Si cependant il y a encore quelque chose qui tienne ses parties unies entre elles, alors, tout en s'épanchant, l'être demeure et il devient grandeur.

Mais quel mal y a-t-il dans la grandeur ? — Si l'être qui est devenu grand pouvait sentir, [il sentirait ce qui est survenu de mal en lui : car] il sentirait qu'il est sorti de lui-même, qu'il s'en est même beaucoup éloigné. Aucun être, en effet, ne cherche ce qui est autre que lui ; tout être se cherche lui-même. Le mouvement par lequel un être sort de lui-même a pour cause la témérité ou la nécessité. Chaque être existe au plus haut degré, non quand il devient multiple ou grand, mais quand il s'appartient ; or il s'appartient quand il se concentre en lui-même. Ce qui désire devenir grand d'une autre manière ignore en quoi consiste la vraie grandeur ; au lieu d'aller à son but légitime, il se tourne vers le dehors. Se tourner au contraire vers soi-même, c'est rester en soi. On en a la preuve dans ce qui participe à la grandeur : si l'être se développe de sorte que chacune de ses parties existe à part, chaque partie existera bien, mais l'être lui-même ne sera plus ce qu'il était à l'origine. Afin qu'il demeure ce qu'il est, il faut que toutes ses parties convergent vers l'unité, de manière que, pour être ce qu'il est par son essence, il ne doit pas être grand, mais un : lorsqu'il possède la grandeur et la quantité qui est en elle, il s'évanouit ; lorsqu'il possède l'unité, il se possède lui-même. Sans doute l'univers est à la fois grand et beau ; mais il n'est beau qu'autant que l'unité le contient et l'empêche de se perdre dans l'infini. D'ailleurs, s'il est beau, ce n'est pas parce qu'il est grand,

mais parce qu'il participe à la beauté ; or, s'il a eu besoin de participer à la beauté, c'est parce qu'il est devenu grand : en effet, isolé de la beauté, et considéré en lui-même comme grand, il paraîtrait laid. À ce point de vue, ce qui est grand est avec la beauté dans le rapport de la matière avec la forme, parce que ce qui a besoin d'être orné est multiple ; par conséquent, ce qui est grand a d'autant plus besoin d'être orné et est d'autant plus laid [qu'il est plus grand].

II. Que faut-il donc penser de ce qu'on nomme le nombre de l'infini ? — Il faut commencer par examiner comment, s'il est infini, il peut être un nombre. En effet, les objets sensibles ne sont pas infinis, par conséquent, le nombre qui se trouve en eux ne saurait être infini, et celui qui les nombre ne nombre point l'infini. Les supposât-on deux fois plus nombreux ou beaucoup plus nombreux encore, on les déterminerait toujours ; si on les multiplie par rapport à l'avenir ou au passé, on les détermine encore. Dira-t-on que le nombre n'est pas infini d'une manière absolue, mais seulement [d'une manière relative] en ce sens qu'il est toujours possible d'y ajouter ? Mais celui qui nombre ne crée pas les nombres ; ils étaient déjà déterminés et ils existaient [avant d'être conçus par celui qui nombre]. Comme les êtres sont déterminés dans le monde intelligible, le nombre y est également déterminé par la quantité des êtres, De même que nous rendons l'homme multiple en lui ajoutant le beau et les autres choses de ce genre ; de même, à l'image de chaque essence intelligible nous faisons correspondre une image du nombre ; et de même que nous pouvons multiplier par la pensée une ville qui n'existe pas, de même nous multiplions les nombres ; quand nous nombrons les parties du temps, nous nous bornons à leur appliquer les

nombres que nous avons en nous-mêmes et qui ne cessent pas pour cela de rester en nous.

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

Comment donc l'infini peut-il se trouver dans le monde intelligible ? Ou il se trouve parmi les êtres véritables, et alors il est déterminé ; ou il n'est point déterminé, et alors il ne se trouve pas parmi les êtres véritables, mais il doit être placé parmi les choses qui sont dans un devenir perpétuel, telles que le temps. — L'infini est déterminé, mais il n'en est pas moins infini : car ce n'est pas le terme (ou le fini, τὸ πέρας (to peras)) qui reçoit la détermination, c'est l'infini ; et il n'y a entre le terme et l'infini aucun intermédiaire qui reçoive la détermination. Cet infini fuit en quelque sorte l'idée du terme, mais il est contenu par ce qui l'embrasse extérieurement. Quand je dis qu'il fuit, je n'entends pas qu'il aille d'un lieu dans un autre (car il n'a point de lieu), mais je veux dire que le lieu a existé dès que cet infini a été embrassé. Il ne faut pas

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

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

mouvement, et selon une autre, stabilité : car la propriété qu'il a de ne pouvoir être vu par lui-même constitue un mouvement qui l'éloigne de l'intelligence ; la propriété qu'il a de ne pouvoir échapper, d'être embrassé extérieurement, d'être circonscrit dans un cercle qu'il ne saurait franchir, constitue une espèce de stabilité. On ne peut donc attribuer à l'infini le mouvement sans lui attribuer aussi la stabilité.

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

elle-même : Voici un objet, en voici un autre ; tandis que, tant qu'elle pense à un seul et même objet, elle n'affirme que l'unité. Mais quand Platon dit que l'Essence est dans le Nombre véritable et que le Nombre est dans l'Essence, il veut enseigner que le Nombre a par lui-même une existence substantielle, qu'il n'est pas engendré dans l'âme qui nombre, mais que la variété des objets sensibles rappelle seulement à l'âme la notion du nombre.

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

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

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

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

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

objets ? Or cela reviendrait à concevoir la définition d'une chose qui n'existe pas, ce qui est impossible.

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

du matin et que toute beauté visible. On peut donc se figurer la Justice comme une statue intellectuelle, qui est sortie d'elle-même et s'est manifestée telle qu'elle est en elle-même, ou plutôt qui subsiste essentiellement en elle-même.

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

et vraiment ineffable ? Enfin l'Animal parfait est composé de tous les animaux, ou plutôt il embrasse en son sein tous les animaux ; il est un et en même temps il égale en nombre tous les animaux ; de même que notre univers est un et en même temps est univers visible, parce qu'il renferme toutes les choses qui sont dans l'univers visible.

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

[Pour résoudre cette question,] commençons par écarter la sensation, et contemplons l'Intelligence avec l'intelligence seule. Surtout concevons bien que, de même qu'en nous la vie et l'intelligence ne consistent pas dans une masse corporelle, mais dans une puissance qui n'a point de masse, de même l'Essence véritable est dépouillée de toute étendue corporelle et constitue une puissance fondée sur elle-même : elle ne consiste pas en effet dans une chose sans force, mais dans une puissance souverainement vitale et intellectuelle, qui possède le plus haut degré de la vie, de l'intelligence et de l'essence. Aussi, celui qui touche cette puissance participe-t-il aux mêmes caractères selon la manière dont il la touche : à un degré plus élevé, s'il la touche de plus près ; à un degré plus bas, s'il la touche de plus loin. Si l'existence est désirable, l'existence plus complète est plus désirable encore. De même, si l'intelligence mérite d'être désirée, l'intelligence par-

faite mérite d'être désirée par-dessus tout, et il en est de même pour les divers degrés de la vie. Puis donc que l'Être est premier, qu'il faut assigner le premier rang à l'Être, le second à l'Intelligence, et le troisième à l'Animal (car celui-ci parait déjà contenir toutes choses, et l'Intelligence occupe justement le second rang, puisqu'elle est l'acte de l'Être), le Nombre ne saurait exister dans l'Animal : car avant l'Animal il y a déjà un et deux [l'Être et l'Intelligence] ; le Nombre ne saurait non plus exister dans l'Intelligence : car avant l'Intelligence il y a l'Être qui est un et multiple. [Le Nombre doit donc exister dans l'Être premier.]

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

Voici quel doit être le point de départ de cette discussion. Est-il possible que le Nombre existe en soi, ou bien faut-il contempler deux dans deux objets, trois dans trois objets, et ainsi de suite ? La même question s'élève au sujet d'un considéré dans les nombres : car si le Nombre peut exister en soi indépendamment des choses nombrées, il peut aussi exister antérieurement aux essences. Le Nombre existe-t-il donc avant l'Être ? Peut-être vaut-il mieux accorder pour le moment que le Nombre est postérieur à l'Être et qu'il en procède. Mais alors si l'Être est un être, si deux êtres sont deux êtres, l'un précédera l'Être, et le nombre, les êtres. — Est-ce dans la pensée et dans la conception seulement [que le Nombre précédera les êtres], ou bien est-ce aussi dans l'existence ? — Voici la réflexion qu'il faut faire à ce sujet. Quand on conçoit un homme comme étant un, le beau comme étant un,

l'un que l'on conçoit dans ces deux êtres est une chose postérieure. De même, quand on considère à la fois un chien et un cheval, ici encore deux est évidemment une chose postérieure. Mais si vous engendrez l'homme, si vous engendrez un chien et un cheval, ou si vous les produisez au dehors quand ils existent déjà en vous, sans d'ailleurs les engendrer ni les produire au hasard, vous direz : Il faut aller vers un être, puis passer à un autre et faire deux, puis faire encore un autre être en ajoutant ma personne. De même, les êtres n'ont pas été nombres après qu'ils ont été créés, mais, avant qu'ils fussent créés, on voyait déjà combien il convenait d'en créer.

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

Tel est le Nombre essentiel οὐσιώδης ἀριθμὸς (ousiôdês arithmos)). L'autre espèce de nombre, qu'on appelle nombre composé d'unités (μοναδικός (monadikos)), n'est qu'une image de celui-ci. Le Nombre essentiel est contemplé dans les formes intelligibles et il concourt à les engendrer ; d'un autre côté, il existe primitivement dans l'Être, et avec l'Être, et avant les êtres. C'est en lui que

ceux-ci ont leur base, leur source, leur racine, leur principe. En effet, l'Être a l'Un pour principe et repose en lui ; sans cela, il s'évanouirait. L'Un au contraire ne repose pas sur l'Être ; sinon, l'Être serait un avant de participer à l'Un ; de même, ce qui participe à la Décade serait déjà décade avant de participer à la Décade.

X. Subsistant dans la multitude, l'Être est donc devenu Nombre quand il s'est éveillé à la multiplicité, parce qu'il avait déjà en lui une sorte de préformation et de représentation des êtres qu'il était prêt à produire, qu'il offrait en lui aux unités une sorte de lieu pour les choses dont elles devaient être le fondement. Quand on dit tant d'or ou tant d'autres objets, l'or est un, et l'on ne veut pas, du nombre faire de l'or, mais de l'or faire un nombre ; c'est parce qu'on possède déjà le nombre qu'on cherche à l'appliquer à l'or, afin d'en déterminer la quantité. Si les êtres étaient antérieurs au Nombre, et que le Nombre fût contemplé en eux quand la puissance qui nombre parcourt les objets à nombrer, le Nombre des êtres, tel qu'il est, serait accidentel au lieu d'être déterminé par avance. S'il n'en est pas ainsi, c'est que le Nombre, précédant les êtres, détermine combien il en doit exister ; c'est-à-dire que, par cela seul que le Nombre existe primitivement, les êtres qui sont produits subissent la condition d'être tant, et chacun d'eux participe de l'Un pour être un. Or tout être vient de l'Être parce que l'Être est être par lui-même ; de même, l'Un est un par lui-même. Si chaque être est un, et que la multitude des êtres pris ensemble soit l'un qui se trouve en eux, ils sont un comme la triade est une, et tous les êtres sont ainsi un, non comme l'est la monade, mais comme l'est un mille ou tout autre nombre. Celui qui, en nombrant des choses produites, énonce qu'il y en a mille prétend ne faire qu'énoncer ce

que lui disent les choses, comme s'il indiquait leurs couleurs, tandis qu'il ne fait réellement qu'exprimer une conception de sa raison ; sans elle, il ne saurait pas quelle multitude il y a. Pourquoi parle-t-il donc ainsi ? C'est qu'il sait nombrer ; or il le sait s'il connaît le nombre, et il ne connaît le nombre que si le nombre existe. Mais ignorer ce qu'est le nombre, du moins sous le rapport de la quantité, ce serait ridicule, impossible même.

Quand on parle de biens, ou l'on désigne les objets qui sont tels par eux-mêmes, ou l'on affirme que le bien est leur attribut. Si l'on désigne les biens du premier ordre, on parle de la première hypostase (ὑπόστασις ἡ πρώτη (hupostasis hê prôtê)) ; si l'on désigne les choses dont le bien est l'attribut, il faut qu'il existe une nature du bien qui leur soit attribuée, ou qui produise en elles ce caractère, ou qui soit le Bien même, ou qui, engendrant le bien, demeure cependant en sa propre nature. De même, quand au sujet des êtres on parle de décade, ou l'on désigne la Décade en soi, ou bien, si l'on désigne les choses dont la décade est attribut, on est forcé de reconnaître qu'il y a une Décade en soi, qui a pour essence d'être décade. Il en résulte que, si l'on donne à des êtres le nom de décade, ou ces êtres sont la Décade en soi, ou bien ils ont au-dessus d'eux une autre décade dont l'essence est d'être la Décade en soi.

En général, toute chose qui est affirmée d'un objet, ou lui vient d'ailleurs ou est son acte. Si par sa nature elle n'est pas tantôt présente et tantôt absente, si elle est toujours présente, elle est une essence quand l'objet est lui-même essence. Si l'on refuse de la reconnaître pour une essence, on accordera du moins qu'elle fait partie des êtres, qu'elle est un être. Or, si l'objet peut être conçu sans la chose qui est son acte, cette chose existe néan-

moins en même temps que lui, quoique dans la pensée elle puisse être conçue après lui. Si l'objet ne peut être conçu sans cette chose, comme homme ne peut être conçu sans un, en ce cas un n'est pas postérieur à homme, mais il existe en même temps que lui, ou même avant lui, puisque c'est par lui que l'homme subsiste. Quant à nous, nous reconnaissons l'Un et le Nombre comme antérieurs [à l'Être un et aux êtres].

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

Comme l'unité est vue dans tel être, puis dans tel autre encore, si la seconde unité subsiste aussi, l'unité suprême [de l'Être premier] ne possédera pas seule l'existence, et il y aura ainsi une multitude d'unités [comme il y a une multitude d'êtres]. Si l'on n'admet que l'existence de l'unité première, celle-ci existera dans l'Être en soi ou bien dans l'Un en soi. Si elle existe dans l'Être en soi, les autres unités [qui existent dans les autres êtres] seront alors homonymes et ne se trouveront plus subordonnées à l'unité première ; ou bien le Nombre sera composé d'unités dissemblables, et les unités différeront les unes des autres en tant

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

XII. L'un (τὸ ἕν (to en)) et l'unité (ἡ μονὰς (hê monas)), dira-t-on, n'ont point d'existence. Partout l'un est quelque chose d'un. Il n'y a là qu'une simple modification éprouvée par notre âme en présence de chaque être. — Qui empêche alors de soutenir également que, lorsqu'on affirme l'être, il n'y a là qu'une simple modification de notre âme, que l'être n'est absolument rien ? Si l'on admet que l'être existe parce qu'il excite et frappe notre âme qui se le représente alors, nous voyons que l'âme est également frap-

pée par l'un et se le représente. Il faut en outre demander [à l'auteur de l'objection] si cette modification ou cette conception de notre âme nous apparaît comme étant unité ou comme étant multitude. Bien plus, nous disons quelquefois qu'un objet n'est pas un : évidemment nous ne tirons pas alors de l'objet la notion de l'un, puisque nous affirmons que l'un n'est pas en lui. Nous avons donc l'un en nous, et cet un est en nous sans l'objet qui est appelé quelque chose d'un.

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

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

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

XIII. D'abord, comment est-il raisonnable de soutenir que la notion du sujet un nous vient du sujet même [qui est en], de l'homme visible, par exemple, ou d'un autre animal, ou même d'une pierre ? Évidemment, autre chose est l'homme visible, autre chose l'un, qu'on ne saurait identifier avec lui [comme on le prétend] : sans cela, l'entendement n'affirmerait pas l'un du non-homme. Ensuite, de même que pour le côté droit et les autres choses semblables l'entendement n'opère pas sur le vide, mais voit une différence de position quand il nous dit que tel objet est ici et que tel autre est là ; de même, il voit aussi quelque chose quand il dit qu'un objet est un : car il n'éprouve point là une affection qui soit vaine, et il n'affirme pas l'un sans fondement. Il ne faut pas croire que l'entendement dise que l'objet est un parce qu'il voit qu'il est seul et qu'il n'y en a pas un autre : car, en disant qu'il n'y en a pas un autre, l'entendement affirme implicitement que l'autre est un. Ensuite, les notions d'autre et de différent sont des notions postérieures à celle de l'un : si l'entendement ne s'élevait pas à l'un, il n'affirmerait point l'autre ni le différent ; quand il affirme qu'un objet est seul, il dit : Il y a un seul objet ; il affirme donc un avant seul. En outre, l'entendement qui affirme est lui-même un être un avant d'affirmer l'un d'un autre être, et l'être dont il parle est également un avant que l'entendement affirme ou conçoive quelque chose sur lui. Il faut que cet

être soit un ou plusieurs : s'il est plusieurs, l'un est nécessairement antérieur, puisque, quand l'entendement affirme qu'il y a pluralité, il affirme évidemment qu'il y a plus d'un ; de même, quand il dit qu'une armée est une multitude, il conçoit les soldats ordonnés en un corps. Par ce dernier exemple, on voit que l'entendement [en disant un corps] ne laisse pas la multitude rester multitude, et qu'il manifeste ainsi l'existence de l'un : car, soit en donnant à la multitude l'un qu'elle n'a pas, soit en découvrant rapidement l'un dans l'arrangement [qui fait de la multitude un corps], l'entendement ramène la multitude à l'un. Il ne se trompe pas ici à l'égard de l'un, pas plus que lorsqu'il dit d'un bâtiment formé d'une multitude de pierres qu'il est un ; un bâtiment est d'ailleurs plus un qu'une armée. Si l'un est à un plus haut degré dans ce qui est continu, et à un plus haut degré encore dans ce qui n'est pas divisible, évidemment cela n'a lieu que parce que l'un a une nature réelle et possède l'existence : car il n'y a pas de plus et de moins dans ce qui n'existe pas.

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

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

XIV. Quant à ceux qui de l'un font un relatif, on peut leur répondre que l'un ne saurait perdre sa nature propre par suite de l'affection qu'un autre être éprouve sans qu'il soit lui-même af-

fecté. Pour qu'il cesse d'être un, il faut qu'il éprouve la privation de l'unité en se divisant en deux ou plusieurs. Si, étant divisée, une masse devient deux sans être détruite en tant que masse, évidemment il y avait en elle outre le sujet l'unité, et elle l'a perdue parce que l'unité a été détruite par la division. Or cette même chose qui tantôt est présente et tantôt disparaît, nous devons la mettre au nombre des êtres partout où elle se trouve, et reconnaître que, bien qu'elle puisse être un accident des autres objets, elle existe néanmoins par elle-même, soit qu'elle se manifeste dans les êtres sensibles, soit qu'elle se trouve dans les êtres intelligibles : elle n'est qu'un accident dans les êtres postérieurs [les êtres sensibles], mais elle existe en soi dans les êtres intelligibles, surtout dans l'Être premier, puisqu'il est d'abord un, puis être.

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

chose et par conséquent que cette chose elle-même soit la relation.

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

Si l'on demande comment s'opère la participation des choses à l'un et aux nombres, nous répondrons que cette question se rattache à la question générale de la participation des choses aux formes intelligibles. Du reste, il faut admettre que la décade se

présente sous des aspects divers selon qu'on la considère comme existant soit dans les quantités discrètes, soit dans les quantités continues, soit dans tant de grandes forces ramenées à l'unité, soit enfin dans les intelligibles auxquels on s'élève ensuite. C'est en eux en effet qu'on trouve les nombres véritables (ἀληθέστατοι (alêsthetatoi) ἀριθμοὶ (arithmoi)), qui, au lieu d'être considérés dans d'autres êtres, existent en eux-mêmes : telle est la Décade en soi (αὐτοδεκάς (autodekas)), qui existe par elle-même, au lieu d'être simplement une décade composée de quelques intelligibles.

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

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

Outre l'Intelligence, et antérieurement à elle, existe l'Être ; il contient le Nombre, avec lequel il engendre les êtres : car il les engendre en se mouvant selon le Nombre, constituant ainsi les nombres avant de donner l'existence aux êtres, de même que l'unité [de l'Être] précède l'existence de l'Être et le relie au Premier [à l'Un absolu]. Les nombres ne relient point les autres choses au Premier : il suffit que l'Être lui soit relié, parce que l'Être, en devenant Nombre, rattache à lui-même tous les êtres. S'il est divisé, ce n'est pas en tant qu'il est un (car son unité est permanente) ; mais, s'étant divisé conformément à sa nature en autant de choses qu'il l'a voulu, il a vu en combien de choses il s'était divisé, et par là il a engendré le Nombre qui existe en lui :

car il s'est divisé en vertu des puissances du Nombre, et il a engendré autant d'êtres que le Nombre le comportait.

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

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

même nature qu'elle ou bien a-t-il une nature différente ? Voilà autant de points que vous devez nous éclaircir.

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

Quand, considérant des objets visibles (car c'est par eux que nous devons débuter), quand, dis-je, prenant un être avec un autre être, un homme et un chien par exemple, ou deux hommes ensemble, vous dites qu'ils font deux, ou bien, quand, prenant un plus grand nombre d'hommes, vous dites qu'ils sont dix et qu'ils forment une décade, ce nombre ne constitue pas une substance ni un accident des choses sensibles : c'est purement et simplement une quantité ; en divisant cette décade par l'unité et en faisant de ses parties des unités, vous obtenez et vous constituez le principe de la quantité [l'unité] : car une unité tirée ainsi d'une décade n'est pas l'Un en soi.

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

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

En quel sens donc le nombre qui est en nous [avant que nous nombrions] a-t-il un autre mode d'existence [que celui que nous produisons en nombrant] ? — C'est qu'il est le nombre constitutif de notre essence, laquelle, dit Platon, participe du nombre et de l'harmonie, est un nombre et une harmonie : car l'âme, est-il dit, n'est ni un corps, ni une étendue ; elle est donc un nombre, puisqu'elle est une essence. Le nombre du corps est une essence de la même nature que le corps ; le nombre de l'âme consiste dans des essences qui sont incorporelles comme les âmes. Enfin, pour les

intelligibles, si l'Animal même est pluralité, s'il est une triade, la triade qui subsiste dans l'Animal est essentielle. Quant à la triade qui subsiste, non dans l'Animal, mais dans l'Être, elle est le principe de l'essence. Si vous nombrez l'Animal et le Beau, chacun des deux est en soi une unité ; mais [en les nombrant] vous engendrez en vous le nombre, vous concevez une certaine quantité, la dyade. Si vous dites [comme les Pythagoriciens] que la vertu est une tétrade, elle est une tétrade en tant que ses parties [la justice, la prudence, le courage, la tempérance] concourent à former une unité ; vous pouvez ajouter que cette tétrade est une unité, en tant qu'elle est une espèce de substance ; quant à vous, vous rapprochez cette tétrade de celle qui est en vous.

XVII. En quel sens peut-on dire qu'un nombre est infini ? car les raisons que vous venez d'exposer conduisent à admettre que tout nombre est limité. — Cette conclusion est juste : car il est contraire à la nature du nombre d'être infini. — Pourquoi donc dit-on souvent qu'un nombre est infini ? Est-ce dans le sens où l'on dit qu'une ligne est infinie ? — Si nous disons qu'une ligne est infinie, ce n'est point qu'il y ait réellement une ligne de cette espèce, c'est pour faire concevoir une ligne aussi grande que possible, plus grande que toute ligne donnée. Il en est de même du nombre : quand nous savons quel est le nombre [de certains objets], nous pouvons le doubler par la pensée, sans ajouter pour cela un autre nombre au premier. Comment en effet serait-il possible d'ajouter aux objets extérieurs la conception de notre imagination, conception qui n'existe qu'en nous ? Nous dirons donc que, dans les intelligibles, la ligne est infinie : sans cela, la ligne intelligible serait un simple quantitatif. Si elle n'est point un simple quantitatif, elle est infinie en nombre ; mais infini se prend alors dans un autre sens que celui de n'avoir point de li-

mites qu'on ne puisse dépasser. — En quel sens se prend donc ici le terme d'infini ? — En ce sens que la conception d'une limite n'est pas impliquée dans l'essence de la ligne en soi.

Qu'est donc la ligne intelligible, et où existe-t-elle ? — Elle est postérieure au nombre : car l'unité apparaît dans la ligne, puisque celle-ci part de l'unité [du point] et qu'elle a une seule dimension [la longueur] ; or la mesure de la dimension n'est point un quantitatif. — Où la ligne intelligible existe-t-elle donc ? — Elle n'existe que dans l'intelligence qui la définit ; ou bien, si elle est une chose, elle n'est qu'une chose intellectuelle. Dans le monde intelligible, en effet, tout est intellectuel et tel que la chose est elle-même. Dans ce même monde est également déterminé où et de quelle manière sont placés le plan, le solide, ainsi que toutes les figures : car ce n'est pas nous qui créons les figures en les concevant. Ce qui le prouve, c'est que la figure du monde est antérieure à nous, et que les figures naturelles, propres aux productions de la Nature, sont nécessairement antérieures aux corps et existent dans le monde intelligible à l'état de figures premières, sans limites déterminées : car ce sont des formes qui n'existent point dans d'autres sujets ; elles subsistent par elles-mêmes et n'ont pas besoin d'étendue, parce que l'étendue est l'attribut d'un sujet.

Il y a donc partout une seule figure dans l'Être, et chacune des figures [que cette figure unique contenait implicitement] est devenue distincte soit dans l'Animal, soit avant l'Animal. Quand je dis que chaque figure est devenue distincte, je n'entends pas qu'elle soit devenue une étendue, mais qu'elle a été assignée à un animal particulier : ainsi, dans le monde intelligible, à chaque corps a été assignée sa figure propre, au feu par exemple, la pyra-

mide. Notre monde cherche à imiter cette figure, quoiqu'il ne puisse y réussir à cause de la matière. Nous avons également ici-bas d'autres figures qui sont les analogues des figures Intelligibles.

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

XVIII. Ainsi, dans le monde intelligible, tout nombre est fini. Mais nous pouvons concevoir un nombre plus grand que tout nombre donné, et c'est de cette manière que l'infini naît dans notre esprit, quand il considère les nombres. Dans le monde intelligible, au contraire, il est impossible de concevoir un nombre plus grand que le Nombre conçu [par l'Intelligence divine] : car le Nombre existe éternellement là-haut ; aucun nombre n'y manque et n'y saurait manquer jamais, de telle sorte qu'on n'y pourrait rien ajouter.

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

de vie ; d'ailleurs, la vie qui se trouve cachée en eux est déjà mélangée à autre chose. Là-haut, au contraire, tous les êtres sont vivants, entièrement vivants, et leur vie est pure : si, au premier aspect, vous regardez une chose comme dépourvue de vie, bientôt la vie qui est en elle éclate à vos yeux.

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

Telles sont la puissance et la beauté de l'Être qu'il attire à lui toutes les choses, qu'il les tient comme suspendues à lui, que celles-ci sont ravies de posséder une trace de sa perfection et ne cherchent plus au delà que le Bien : car l'Être est antérieur au

Bien par rapport à nous [quand nous remontons d'ici-bas au monde intelligible]. Le monde intelligible tout entier aspire lui-même à la Vie et à la Sagesse afin de posséder l'existence ; toutes les âmes, toutes les intelligences aspirent également à la posséder ; seul, l'Être se suffit pleinement à lui-même.

VI · Livre 7

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. XXII. XXIII. XXIV. XXV. XXVI. XXVII. XXVIII. XXIX. XXX. XXXI. XXXII. XXXIII. XXXIV. XXXV. XXXVI. XXXVII. XXXVIII. XXXIX. XL. XLI. XLII.

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MULTITUDE DES IDÉES. DU BIEN.

I. Lorsque Dieu même ou un dieu inférieur envoya les âmes dans la génération, il donna au visage de l'homme des yeux destinés à l'éclairer, il plaça dans le corps les autres organes propres aux sens, prévoyant (προορώμενος (proorômenos)) que l'animal ne pourrait se conserver qu'à la condition de voir les objets placés devant lui, de les entendre et de les toucher, afin de rechercher les uns et d'éviter les autres. Mais comment Dieu le prévit-il ? — Il ne faut pas croire qu'il ait commencé par faire des animaux qui aient péri faute de posséder des sens, et qu'ensuite il en ait donné aux hommes et aux autres animaux afin qu'ils pussent se préserver de la mort.

On fera peut-être l'objection suivante : Dieu savait que les animaux seraient exposés au chaud, au froid et aux autres impressions physiques ; par suite de cette connaissance, pour empêcher les animaux de périr, il leur a accordé les sens et les organes destinés à leur servir d'instruments. — Nous demanderons à notre tour si Dieu a donné les organes à des âmes qui déjà possédaient les sens, ou bien s'il a donné aux âmes à la fois les sens et les organes. S'il leur a donné à la fois les sens et les organes, il s'ensuivrait qu'elles ne possédaient pas auparavant les facultés sensitives, quoiqu'elles fussent des âmes. Mais si les âmes possédaient les facultés sensitives dès qu'elles furent produites, et si elles furent produites [avec ces facultés] pour descendre dans la génération, il leur est naturel de descendre dans la génération. Dans ce cas, il semble qu'il soit contraire à leur nature de s'écarter de la génération et de vivre dans le monde intelligible. Elles paraîtraient donc faites pour appartenir au corps et pour vivre dans le mal. Ainsi, la Providence divine les retiendrait dans le mal, et Dieu arriverait à ce résultat par le raisonnement ; dans tous les cas, il raisonnerait.

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

sensible : car le raisonnement qui a pour principe l'intelligible et pour conclusion également l'intelligible ne saurait aboutir à faire concevoir le sensible ? Donc la prévoyance qui a présidé soit à la création d'un animal, soit à celle du monde entier, ne saurait être le résultat du raisonnement.

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

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

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

II. Par là, nous connaissons également la nature de l'Intelligence, que nous voyons encore mieux que les autres choses. Toutefois, nous ne pouvons voir quelle est la grandeur de l'Intelligence. Nous admettons en effet qu'elle possède l'essence (la quiddité, ὅτι (hoti)) de chaque chose, mais non sa raison d'être (son pourquoi, τὸ διὸτι (to dioti)) ; ou bien, si nous accordons que la raison d'être se trouve dans l'Intelligence, nous ne croyons pas qu'elle y soit séparée de l'essence. Supposons que l'homme, par

exemple, ou, si c'est possible, que l'œil s'offre à notre contemplation [dans le monde intelligible], comme le ferait une statue ou une partie d'une statue. L'homme que nous voyons là-haut est à la fois telle essence (τόδε (tode)) et sa raison d'être. Il doit, aussi bien que l'œil, être intellectuel (νοερός (noeros)), et contenir sa raison d'être ; sans cela, il ne saurait exister dans le monde intelligible, ici-bas, de même que chaque partie est séparée des autres, de même la raison d'être est séparée [de l'essence]. Là-haut, au contraire, toutes choses sont dans l'unité, et chacune d'elles est identique à sa raison d'être. Cette identité s'offre souvent même ici-bas, dans les éclipses, par exemple. Qui donc empêche que dans le monde intelligible chaque chose ne possède, outre le reste, sa raison d'être, et que sa raison d'être ne constitue son essence ? Il est nécessaire de l'admettre ; et c'est pour cela que ceux qui s'appliquent à saisir le caractère propre de chaque être (τὸ τἰ ἦν εἶναι (to ti ên einai)) réussissent [à saisir aussi sa raison d'être]. En effet, ce qu'est chaque être (ὅ ἐστι (ho esti)), il l'est à cause de telle forme (διὰ τοῦτο (dia touto)). Je m'explique : non-seulement la forme (εἶδος (eidos)) d'un être est pour lui sa raison d'être (ce qui est une vérité incontestable), mais encore, si l'on analyse chaque forme considérée en elle-même, on y trouvera sa raison d'être. Il n'y a que ce qui n'a qu'une vie sans réalité et une vaine existence qui ne porte pas en soi sa raison d'être.

Mais ce qui est une forme, ce qui est propre à l'Intelligence, d'où pourrait-il tenir sa raison d'être ? — De l'Intelligence, dira-t-on ; — Mais la forme n'est point séparée de l'Intelligence ; elle ne fait avec elle qu'une seule et même chose ; si donc l'Intelligence possède les formes dans leur plénitude, cette plénitude des formes implique que leur raison d'être est en elles. L'Intelligence

porte en soi la raison d'être de chacune des formes qu'elle contient. Elle est toutes ces formes prises toutes ensemble ou chacune séparément ; nulle d'elles n'a donc besoin qu'on cherche pourquoi elle a été produite (διὰ τί γέγονε (dia ti gegone)) : car en même temps qu'elle a été produite, elle a possédé en elle-même la cause de son existence (τῆς ὑποστάσεως αἰτία (tês hupostaseôs aitia)). Comme elle n'a pas été engendrée par hasard, elle contient tout ce qui appartient à sa raison d'être ; par conséquent, elle possède également toute la perfection de la cause (τὸ καλῶς τῆς αἰτίας (to kalôs tês aitias)). Les choses sensibles qui participent à la forme ne reçoivent pas d'elle seulement leur nature, mais encore la raison d'être de cette nature. S'il règne un enchaînement étroit entre toutes les choses qui composent cet univers, et si l'univers, renfermant toutes choses, renferme aussi la raison d'être de chacune d'elles ; s'il est avec elles dans le même rapport que le corps avec ses organes, qui n'arrivent pas à l'existence l'un après l'autre, mais qui sont tous à l'égard les uns des autres cause et effet à la fois ; à plus forte raison, dans le monde intelligible les choses doivent-elles avoir leur raison d'être, toutes en général relativement à l'ensemble et chacune en particulier relativement à elle-même.

Puisque tous les intelligibles ont une existence consubstantielle (συνυπόστασις (sunupostasis)), sans que le hasard y ait aucune part, et qu'ils ne sont pas séparés les uns des autres, les choses causées portent en elles-mêmes leur cause, et chacune d'elles a en quelque sorte une cause sans en avoir une réellement. Si les intelligibles n'ont pas de cause de leur existence, si, même isolés de toute cause, ils se suffisent à eux-mêmes, c'est que pris en eux-mêmes ils portent tous leur cause avec eux. Comme il n'y a rien de fortuit en eux, que chacun d'eux est multiple, qu'il est

tout ce qu'il contient, on peut lui assigner sa raison d'être. Ainsi, dans le monde intelligible, l'essence est précédée ou plutôt accompagnée de sa raison d'être, qui est encore plus essence que raison d'être, ou plutôt qui ne forme qu'une seule chose avec elle. Que peut-il en effet y avoir de superflu dans l'Intelligence, à moins que ses conceptions ne ressemblent à des productions imparfaites ? Si ses conceptions sont parfaites, on ne saurait ni trouver ce qui leur manque, ni assigner leur raison d'être, et, puisqu'elles possèdent tout, elles possèdent aussi leur raison d'être. L'essence et la raison d'être y sont unies ; on retrouve la présence de toutes deux dans chaque conception, dans chaque acte de l'Intelligence. Considérons l'homme intelligible, par exemple : il nous apparaît complet dans son ensemble ; il possède simultanément et dès le principe tout ce qu'il possède, il est toujours ce qu'il est dans son essence d'être. C'est le propre de ce qui est engendré de n'être pas toujours ce qu'il doit être, d'avoir besoin d'acquérir quelque chose. L'homme intelligible est éternel ; il est donc toujours ce qu'il est de son essence d'être. L'être qui devient homme est un être engendré.

III. Mais, dira-t-on, pourquoi l'Intelligence n'aurait-elle pu délibérer avant de produire l'homme sensible ? — L'homme sensible est conforme à l'homme intelligible ; on ne peut rien lui ajouter, rien lui retrancher. Si l'on admet que l'Intelligence délibère et raisonne, c'est une simple supposition. Quand on suppose que les choses ont été créées, on est conduit à admettre qu'il y a eu délibération et raisonnement ; mais il faut renoncer à cette opinion du moment qu'il est démontré que les choses sont engendrées éternellement : car ce qui est de tout temps ne peut être l'objet d'une délibération. Pour que l'intelligence délibérât, il faudrait qu'elle eût oublié la marche qu'elle a précédemment suivie ;

elle ne peut faire mieux dans la suite qu'autant que précédemment ses œuvres n'auraient pas été belles ; si elles l'étaient déjà, elles doivent rester ce qu'elles sont. Si elles sont belles, c'est qu'elles sont conformes à leur cause : car même ici-bas un objet n'est beau que s'il possède tout ce qu'il doit posséder, c'est-à-dire, s'il possède la forme (εἶδος (eidos)) qui lui est propre : car c'est la forme qui comprend tout ; c'est elle qui contient la matière, en ce sens qu'elle la façonne et qu'elle n'y laisse rien d'informe } or il y aurait quelque chose d'informe s'il manquait à l'homme une partie, par exemple, un organe comme l'œil.

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

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

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

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

Si l'homme est un animal raisonnable, et si l'animal est le composé de l'âme et du corps, cette définition de l'homme ne sera pas identique à celle de l'âme. Si l'homme est défini le composé de l'âme raisonnable et du corps, comment peut-il être une substance éternelle (ὑπόστασις αἴδιος (hupostasis aidios)) ? Cette

définition ne convient à l'homme sensible que du moment où s'est opérée l'union de l'âme avec le corps ; elle exprime ce qui sera au lieu de faire connaître ce que nous nommons l'homme même (αὐτοάνθρωπος (autoanthrôpos)) ; elle ressemble plutôt à une description qu'à une véritable détermination du caractère propre (τοῦ τἰ ἦν εἶναι). Au lieu de définir la forme engagée dans la matière, elle indique ce qu'est le composé de l'âme et du corps lorsqu'il est déjà constitué. S'il en est ainsi, nous ne savons pas encore ce qu'est l'homme considéré dans son essence, tel que doit l'exprimer la définition. Si l'on prétend que la définition des choses sensibles doit exprimer quelque composé, il conviendrait d'admettre qu'il ne faut pas déterminer en quoi consiste chaque chose. Or, s'il est absolument nécessaire de définir les formes engagées dans la matière, il faut également définir l'essence qui fait l'homme ; cela est nécessaire surtout pour ceux qui veulent, quand ils définissent un être, en définir le caractère propre.

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

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

Ces raisons qui n'engendrent pas l'homme [mais l'animal], de quelle âme sont-elles donc les actes ? Est-ce de l'âme végétative ? Non, elles sont les actes de l'âme [raisonnable] qui engendre l'animal, laquelle est une âme plus puissante et par cela même plus vivante. L'âme disposée de telle façon, présente à la matière disposée de telle façon (puisque l'âme est telle chose, selon qu'elle est dans telle disposition), même sans le corps, est ce qui constitue l'homme. Elle façonne dans le corps une forme à sa ressemblance. Elle produit ainsi, autant que le comporte la nature du corps, une image de l'homme, comme le peintre lui-même fait une image du corps ; elle produit, je le répète, un homme inférieur [l'homme sensitif, l'animal], qui possède la forme de l'homme, ses raisons, ses mœurs, ses dispositions, ses facultés, mais d'une manière imparfaite, parce qu'il n'est pas le premier homme [l'homme intellectuel]. Il a des sensations d'une autre espèce, des sensations qui, quoiqu'elles paraissent claires, sont obscures, si on les compare aux sensations supérieures dont elles sont les images. L'homme supérieur [l'homme raisonnable] est meilleur, a une âme plus divine et des sensations plus claires.

C'est lui sans doute que Platon définit [en disant : L'homme est l'âme] ; il ajoute dans sa définition : qui se sert du corps, parce que l'âme plus divine domine l'âme qui se sert du corps, et qu'elle ne se sert du corps qu'au second degré.

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

VI. Comment donc la puissance sensitive est-elle dans l'âme supérieure [dans l'âme raisonnable] ? — Elle est en elle comme les choses sensibles sont dans le monde intelligible. C'est ainsi que [par cette puissance sensitive] l'âme sent l'harmonie sensible, parce que l'homme sensitif [percevant par la sensibilité contenue dans l'âme raisonnable] ramène à l'harmonie intelligible tout ce qui lui est inférieur. Le feu d'ici-bas a de la ressemblance avec le feu qui est là-haut et que l'âme supérieure sentait [avant d'être ici-bas] d'une manière conforme à la nature de ce feu. Si les corps qui sont ici-bas étaient aussi là-haut, l'âme supérieure les sentirait et les percevrait. L'homme qui existe là-haut est une âme disposée de telle façon (τοιαύτη (toiautê)), capable de percevoir ces objets : de là vient que l'homme du dernier degré [l'homme sensitif], étant l'image de l'homme qui existe là-haut, a des raisons [des facultés] qui sont aussi les images [des facultés que possède l'homme supérieur]. L'homme qui existe dans l'In-

telligence divine constitue l'homme supérieur à tous les hommes. Il illumine le second [l'homme raisonnable], qui à son tour illumine le troisième [l'homme sensitif]. L'homme du dernier degré possède en quelque sorte les deux autres : il n'est pas produit par eux, il leur est plutôt uni. L'homme qui nous constitue a pour acte l'homme du dernier degré. Celui-ci reçoit quelque chose du second ; et le second tient du premier son acte. Chacun de nous est ce qu'il est selon l'homme d'après lequel il agit [est intellectuel, raisonnable, sensitif, selon qu'il exerce l'intelligence, la raison discursive ou la sensibilité]. Chacun de nous possède les trois hommes en un sens [en puissance], et ne les possède pas en un autre sens [en acte ; c'est-à-dire n'exerce pas simultanément l'intelligence, la raison et la sensibilité].

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

l'homme intellectuel dont il dépend : car il ne faut pas regarder comme Dieu le principe auquel se rattache immédiatement l'homme. Ici se trouve en effet une différence semblable à celle qui existe entre les âmes, quoiqu'elles appartiennent toutes au même ordre. Il faut d'ailleurs appeler espèce des démons ces démons que Platon nomme simplement démons. Enfin, quand l'âme supérieure accompagne l'âme inférieure qui a choisi la condition de brute, l'âme inférieure qui était liée à l'âme supérieure (lors même qu'elle constituait un homme) développe la raison [séminale] de l'animal [dont elle a choisi la condition] : car elle possède en elle-même cette raison ; c'est son acte inférieur.

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

matière (οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην) ? Qui empêche que l'âme individuelle n'achève [de façonner le corps ébauché par l'Âme universelle] en suivant les lignes déjà tracées, n'organise les membres dessinés par elles, et ne devienne ce dont elle s'est approchée en se donnant à elle-même telle ou telle figure, comme dans un chœur le danseur se conforme au rôle qui lui a été assigné ?

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

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

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

Mais pourquoi ces animaux [privés de raison] existent-ils dans l'Intelligence divine ? On comprend que les êtres doués de raison se trouvent en elle ; mais cette multitude d'êtres privés de raison a-t-elle rien de vénérable ? Ne semble-t-elle pas plutôt quelque chose de messéant à l'Intelligence divine ? — Évidemment l'Être qui est un doit être aussi multiple, puisqu'il est postérieur à l'Un absolument simple ; sinon, au lieu de lui être infé-

rieur, il se confondrait avec lui. Étant postérieur à l'Un, il ne saurait être plus simple, il l'est donc moins. Or Celui qui est excellent étant l'Un, l'Être devait être plus d'un, puisque la multiplicité est le caractère de l'infériorité. — Pourquoi donc l'Être ne serait-il pas Dyade seulement ? — C'est que chacun des deux éléments de la Dyade ne peut non plus être absolument un, et doit être au moins Dyade ; il en est de même de chacun des nouveaux éléments [dans lesquels se décomposeraient les premiers éléments de la Dyade]. En outre, la première Dyade renferme à la fois Mouvement et Stabilité ; elle est aussi Intelligence et Vie parfaite. L'Intelligence a pour caractère non d'être une, mais d'être universelle : elle renferme donc toutes les intelligences particulières ; elle est toutes les intelligences et en même temps elle est quelque chose de plus grand. Elle possède la vie non comme Âme une, mais comme Âme universelle, ayant la puissance supérieure de produire les âmes particulières. Elle est enfin l'Animal universel ; par conséquent, elle ne doit pas renfermer l'homme seul [mais encore toutes les autres espèces d'animaux] ; sinon, l'homme seul existerait sur la terre.

IX. Admettons, dira-t-on, que l'Intelligence renferme les idées des animaux d'un ordre relevé. Mais comment se fait-il qu'elle renferme aussi les idées des animaux vils et privés de raison ? Car on doit regarder comme vil tout animal privé de raison et d'intelligence, puisque c'est à ces facultés que celui qui les possède doit sa noblesse. — Sans doute il est difficile de comprendre comment les choses privées d'intelligence et de raison existent dans l'Intelligence divine, dans laquelle sont tous les êtres et de laquelle tous procèdent. Mais avant d'aborder la discussion de cette question, prenons comme accordées les vérités suivantes ; l'homme ici-bas n'est pas ce qu'est l'homme dans l'Intelligence

divine, non plus que les autres animaux ; il existe dans son sein, ainsi qu'eux, d'une manière plus relevée ; en outre, on ne trouve en elle aucun être appelé raisonnable : car c'est ici-bas seulement qu'on fait usage de la raison : là-haut, il n'y a que des actes supérieurs à la raison discursive. — Pourquoi donc l'homme est-il ici-bas le seul animal qui fasse usage de la raison ? — C'est que l'intelligence de l'homme étant, dans le monde intelligible, différente de celle des autres animaux, sa raison doit aussi différer ici-bas de leur raison : car on voit dans les autres animaux mêmes beaucoup d'actes qui impliquent l'usage de l'entendement, — Mais pourquoi tous les animaux ne sont-ils pas également raisonnables ? — Pourquoi tous les hommes ne le sont-ils pas non plus [demanderons-nous à notre tour] ? Réfléchissons-y bien : toutes ces vies, qui représentent autant de mouvements, toutes ces intelligences, qui forment une pluralité, ne pouvaient pas être identiques, il fallait donc qu'elles différassent entre elles, et leur différence devait consister à manifester plus ou moins clairement l'intelligence et la vie : celles qui occupent le premier rang sont distinguées par les premières différences, celles qui occupent le deuxième rang par les différences de deuxième espèce, et ainsi de suite. Ainsi, parmi les intelligences, les unes constituent les dieux, les autres les êtres placés au deuxième rang et doués de raison ; d'autres enfin les êtres que nous appelons privés de raison. Mais cette nature même que nous appelons ici privée de raison et d'intelligence est raison et intelligence dans le monde intelligible. En effet, celui qui pense le cheval intelligible, par exemple, est intelligence tout comme l'est la pensée même du cheval. Si rien n'existait que la pensée, il n'y aurait rien d'absurde à ce que cette pensée, tout en étant intellectuelle, eût pour objet un être privé d'intelligence. Mais, puisque la pensée et la chose

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

X. Mais comment peut-il y avoir quelque chose d'imparfait dans le monde intelligible ? Pourquoi l'animal intelligible a-t-il des cornes ? Est-ce pour sa défense ? — C'est pour être complet et

parfait. Il doit être parfait comme animal, parfait comme intelligence, parfait comme vie, de telle sorte que, s'il manque d'une qualité, il en ait une autre à la place. La cause des différences, c'est que ce qui appartient à une essence se trouve remplacé dans une autre essence par quelque autre chose, en sorte que l'ensemble [des essences] constitue l'Animal le plus parfait, la Vie la plus parfaite, l'Intelligence la plus parfaite, tandis que toutes les essences particulières qui se trouvent ainsi dans l'être intelligible sont parfaites en tant que particulières.

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

XI. S'il est dit [dans le Timée] que le ciel n'a dédaigné de recevoir aucune des formes des animaux, dont on voit un si grand

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

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

Mais comment la Terre existe-t-elle dans le monde intelligible ? Quelle est son essence ? Comment la Terre qui se trouve dans le monde intelligible y est-elle vivante ? — Voyons d'abord ce qu'est notre Terre, c'est-à-dire quelle est son essence. Elle doit être une forme et une raison [une essence] : car la raison

du végétal est vivante même ici-bas. — Y a-t-il donc aussi une raison vivante dans la Terre ? — Pour trouver la nature de la Terre, prenons des objets essentiellement terrestres, qui soient engendrés et façonnés par elle. La naissance des pierres et l'accroissement qu'elles prennent, la formation intérieure des montagnes, ne sauraient avoir lieu si une raison animée ne les produisait par un travail intime et caché. Cette raison, c'est la forme de la Terre (εἶδος τῆς γῆς (eidos tês gês)), forme qui est analogue à la force qu'on nomme nature dans les arbres. On peut comparer la Terre au tronc de l'arbre, la pierre qu'on détache du sol au rameau qu'on sépare du tronc. Si l'on considère la pierre qui n'est pas encore arrachée du sein de la Terre, qui s'y trouve unie comme est uni à l'arbre le rameau qu'on n'a pas coupé, on reconnaît que la nature de la Terre, nature qui est une force productrice, constitue une vie douée de raison, et l'on conçoit que la Terre intelligible doit posséder la vie à un plus haut degré encore, que la vie rationnelle de la Terre est la Terre même (αὐτογῆ (autogê)), la Terre au premier degré (πρώτως γῆ (prôtôs gê)), de laquelle procède la Terre qui est ici-bas.

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

ton dit que dans chacune de ces choses il y a une âme, c'est-à-dire une puissance capable de produire le feu sensible. Ainsi le principe qui produit le feu dans notre monde est une vie ignée (ζωὴ πυρίνη (zoê purinê), un feu plus réel que le nôtre. Puisque le Feu intelligible est un feu plus réel que le nôtre, il possède aussi une vie plus réelle. Le Feu en soi possède donc la vie. Il y a une raison pareille dans les autres éléments, l'air et l'eau. Pourquoi ces choses ne seraient-elles pas animées comme la terre ? Elles sont évidemment contenues dans l'Animal universel et elles en constituent des parties. Sans doute la vie n'est pas manifeste en elles, pas plus que dans la terre ; mais on peut la reconnaître en elles, comme on la reconnaît dans la terre, par ses productions : car il naît des animaux dans le feu, et dans l'eau avec plus d'évidence encore ; il s'en forme aussi dans l'air. Les flammes qu'on voit chaque jour s'allumer et s'éteindre ne manifestent pas l'Âme universelle [à cause de leur peu de durée] ; sa présence ne se montre pas dans le feu, parce qu'il ne trouve pas ici-bas une masse permanente. Il en est de même de l'eau et de l'air : si par leur nature ces éléments étaient plus consistants, ils laisseraient voir en eux l'Âme universelle ; mais comme leur substance est divisée, ils ne nous découvrent pas la puissance qui les anime. Il en est d'eux comme des fluides qui se trouvent dans notre corps, du sang par exemple : la chair, qui paraît animée, se forme aux dépens du sang ; celui-ci doit donc jouir de la présence de l'âme ; cependant il en paraît privé parce qu'il ne manifeste pas de sensibilité, qu'il n'oppose aucune résistance, que par sa fluidité il se sépare facilement de l'âme qui le vivifie, comme cela arrive aux trois éléments dont nous avons déjà parlé. Aussi les animaux formés de l'air condensé ont-ils pour nature de sentir sans pâtir. Comme la lumière qui est fixe et permanente pénètre l'air tant qu'il est lui-

même permanent, l'Âme aussi pénètre l'atmosphère qui l'entoure sans y être absorbée. Il en est de même pour les éléments autres que l'air.

XII. Nous le répétons donc : puisque nous admettons que notre univers a pour modèle le monde intelligible, nous devons à plus forte raison reconnaître que celui-ci est l'Animal universel qui, ayant une essence parfaite, est toutes choses ; par conséquent, dans le monde intelligible, le Ciel aussi est un être animé, et n'est pas privé de ce qu'on nomme ici-bas des astres ; c'est même là ce qui constitue son essence. Là-haut, la terre n'est pas non plus une chose morte ; elle est vivante : elle contient tous les animaux qui marchent sur le sol et qu'on nomme terrestres, ainsi que les végétaux qui ont la vie pour fondement. Là-haut existent aussi la mer et l'eau à l'état universel, ayant pour essence une fluidité et une vie permanentes, contenant tous animaux qui vivent dans l'eau. L'air fait également partie du monde intelligible, avec les animaux qui habitent l'air et qui ont là-haut une nature en harmonie avec la sienne. Comment se pourrait-il que les choses contenues dans un être vivant ne fussent pas elles-mêmes vivantes ? Aussi le sont-elles même ici-bas. Pourquoi tous les animaux n'existeraient-ils pas nécessairement dans le monde intelligible ? La nature des grandes parties de ce monde détermine en effet de toute nécessité la nature des animaux que ces parties renferment. Ainsi de l'existence et de la nature du monde intelligible résultent l'existence et la nature de tous les êtres qui s'y trouvent contenus. Ces choses s'impliquent l'une l'autre. Demander pourquoi existent les animaux renfermés dans le monde intelligible, c'est demander pourquoi existe ce monde lui-même, c'est demander pourquoi existe l'Animal universel, ou, ce qui revient au même, pourquoi existent la Vie universelle, l'Âme uni-

verselle, l'Intelligence universelle, dans lesquelles on ne trouve nul défaut, nulle imperfection, dans lesquelles déborde partout la plénitude de la vie.

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

XIII. Ni l'Intelligence, ni l'Âme qui procède d'elle ne sont une essence simple ; toutes les deux renferment l'universalité des choses avec leur variété infinie, en tant que celles-ci sont simples, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas composées, qu'elles sont principes et actes : car, dans le monde intelligible, l'acte de ce qui occupe le dernier rang est simple ; l'acte de ce qui occupe le premier rang est universel. L'Intelligence, dans son mouvement uniforme, se porte toujours sur des choses semblables et identiques cependant, chacune d'elles est identique et une sans être une partie ; elle est au contraire universelle, parce que ce qui est partie dans le monde intelligible n'est pas une simple unité, mais une unité divisible à l'infini. Dans ce mouvement, l'Intelligence part d'un objet et va à un autre objet qui est son terme. Mais tout ce qui est intermédiaire ressemble-t-il à une ligne droite ou à un corps uniforme et homogène ? Qu'y aurait-il là de grand ? Si l'Intelligence ne renfermait pas de différences, si nulle diversité ne l'éveillait à la vie, elle ne serait pas acte ; son état ne différerait en rien de l'inactivité. Si son mouvement était déterminé d'une seule

façon, elle ne posséderait qu'une seule espèce de vie au lieu de posséder la vie universelle. Or elle doit avoir en elle une vie universelle, omniprésente ; par conséquent, elle doit se mouvoir ou plutôt s'être mue vers toutes les essences. Qu'elle se meuve d'une manière simple et uniforme, elle ne possède plus qu'une seule chose, elle lui est identique, elle ne procède plus vers une chose différente. Puisqu'elle procède vers une chose différente, il faut qu'elle devienne une chose différente, qu'elle soit deux choses. Si ces deux choses sont identiques, l'Intelligence reste encore une et il n'y a plus de procession ; si au contraire ces deux choses sont différentes, elle procède à l'aide de cette différence, et en vertu de cette différence jointe à son identité elle engendre une troisième chose. Celle-ci, par son origine, est à la fois identique et différente ; elle n'est pas telle ou telle différence, mais toute espèce de différence, parce que l'identité qu'elle contient est elle-même universelle. Étant ainsi différence universelle aussi bien qu'identité universelle, cette chose possède tout ce qu'on nomme différent : car sa nature est d'être une différenciation universelle (ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι (epi pan heteroiousthai)). Si toutes les différences précédaient cette chose, celle-ci serait modifiée par elles. S'il n'en est pas ainsi, elle a dû engendrer toutes les différences, ou plutôt être leur universalité.

Il est donc impossible que les essences existent sans l'acte de l'Intelligence. Par cet acte, après avoir produit une essence, l'Intelligence en a produit toujours une autre, elle a parcouru en quelque sorte la carrière qu'il est naturel à l'Intelligence véritable de parcourir en elle-même : cette carrière, c'est celle des essences, dont chacune correspond à une de ses évolutions. Puisque l'Intelligence est partout identique, ses évolutions impliquent permanence, et elles lui font parcourir « le champ de la

vérité, » sans en sortir jamais. Elle occupe ce champ tout entier, parce qu'elle s'est fait à elle-même le lieu où elle opère ses évolutions, lieu identique à ce qu'il contient. Ce champ est varié pour qu'il offre une carrière à parcourir : s'il n'était pas universellement et toujours varié, il y aurait un point d'arrêt où cesserait la variété ; or, si l'Intelligence s'arrêtait, elle ne penserait pas ; et si elle s'était jamais arrêtée, elle aurait été sans penser. Or cela n'est pas ; donc la Pensée existe, et son mouvement universel produit la plénitude de l'Essence universelle. L'Essence universelle est la Pensée qui embrasse la Vie universelle, et qui après une chose en conçoit toujours une autre, parce que, ce qui en elle est identique étant aussi différent, toujours elle divise et toujours elle trouve une chose différente des autres. Dans sa marche, l'Intelligence va toujours de la vie à la vie, des êtres animés aux êtres animés ; de même un voyageur, en s'avançant sur la terre, ne voit jamais s'offrir à ses yeux rien autre chose que la terre, quelques diversités qu'ait sa surface. Dans le monde intelligible, la vie dont on parcourt le champ est toujours identique à elle-même, mais aussi elle est toujours différente, Il en résulte qu'elle ne nous paraît pas identique, parce que dans son évolution (διέξοδος (diexodos)), qui est identique, elle parcourt des choses qui ne le sont pas ; elle ne change pas pour cela : car elle parcourt des choses différentes d'une manière uniforme et identique. Si cette uniformité et cette identité de l'Intelligence ne s'appliquaient pas à des choses différentes, l'Intelligence demeurerait oisive ; elle n'existerait plus en acte, elle ne serait plus acte. Or ces choses différentes constituent l'Intelligence même. L'Intelligence est donc universelle, parce que cette universalité forme son essence même. Ainsi, étant universelle, l'Intelligence est toutes choses : il n'y a rien en elle qui ne concoure à l'universalité ; il n'y a rien non plus qui ne soit dif-

férent, afin de pouvoir, par sa différence même, concourir encore à la totalité. S'il n'y avait pas de différence, si tout était identique en elle, l'Intelligence perdrait de son essence, parce que sa nature ne formerait plus un tout plein d'harmonie.

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

concourent toutes à constituer une seule unité. Ainsi existe dans le monde intelligible cette union qu'on appelle amitié, mais cette union est bien différente de celle qui existe dans le monde sensible. La seconde en effet n'est que l'image de la première, parce qu'elle est formée d'éléments complètement séparés les uns des autres. La véritable union consiste pour les choses à n'en former qu'une seule sans avoir entre elles aucune séparation. Or ici-bas les objets sont séparés les uns des autres.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En effet, quand une seule et même chose est affirmée d'êtres différents, bien qu'elle fasse partie intégrante de leur essence, on peut l'en abstraire par la pensée : c'est ainsi que de l'homme et du cheval on peut abstraire l'animal, de l'eau et du feu la chaleur ; mais ce qui est commun dans ces êtres est un genre, tandis que ce qui est commun dans l'Intelligence et la Vie, c'est une seule et même chose qui se trouve dans l'une au premier degré et dans l'autre au second.

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

elle-même. — Pourquoi donc sont-elles bonnes ? Il ne suffit pas de dire qu'elles sont bonnes parce qu'elles procèdent du Bien. Sans doute il faut accorder qu'elles sont précieuses dès qu'elles procèdent du Bien, mais la raison demande encore qu'on détermine en quoi consiste leur bonté.

XIX. Remettrons-nous au désir de l'âme le discernement du Bien ? Si nous nous fions à cette affection de l'âme, nous déclarerons que ce qui est désirable pour elle est le bien, mais nous ne chercherons pas pourquoi le bien est désiré. Ainsi, tandis que nous expliquons par des démonstrations quelle est l'essence de chaque chose, nous irions pour la détermination du bien nous en remettre au désir ! Mais une pareille marche nous conduirait à plusieurs absurdités. D'abord, de cette manière, le bien ne serait qu'un attribut. Ensuite, notre âme a plusieurs désirs, et ceux-ci ont des objets différents : comment discernerions-nous par le désir lequel de ces objets est meilleur ? On ne saurait discerner ce qui est meilleur sans connaître le bien.

Ferons-nous consister le Bien dans la vertu propre à chaque être ? Alors, en suivant une marche rigoureuse, nous ramènerions le bien à être une forme et une raison. Mais, arrivés là, que répondrons-nous si l'on nous demande à quel titre ces choses elles-mêmes sont des biens ? Dans les choses imparfaites, il semble facile de distinguer le bien, quoiqu'il n'y soit pas pur ; mais, dans les choses intelligibles, nous ne discernerons pas d'abord le bien en les comparant aux choses inférieures. Comme il n'y a là-haut aucun mal, et que les choses excellentes existent en elles-mêmes, nous nous trouverons embarrassés. Nous ne le sommes peut-être que parce que nous cherchons la raison d'être [du bien], tandis que, les intelligibles étant des biens par eux-

mêmes, la raison d'être est ici identique à la quiddité. Si nous disons qu'il y a une autre cause [du bien], Dieu lui-même, comme la raison ne nous y a pas encore conduits, nous n'aurons pas résolu la question. Nous ne pouvons cependant reculer, et nous devons chercher à arriver par une autre voie à quelque chose de satisfaisant.

XX. Puisque maintenant nous n'avons pas confiance dans les désirs pour déterminer ici l'essence et la qualité, aurons-nous recours à d'autres règles, aux contraires, par exemple, tels que l'ordre et le désordre, la proportion et la disproportion, la santé et la maladie, la forme et le manque de forme, l'essence et la destruction, la consistance et le défaut de consistance ? Qui pourrait hésiter à attribuer à la forme du bien les caractères qui constituent le premier membre de chacune de ces oppositions ? — S'il en est ainsi, il faudra rapporter aussi au bien les causes efficientes de ces caractères : car la vertu, la vie, l'intelligence et la sagesse sont comprises dans la forme du bien, comme étant les choses que désire l'âme qui est sage.

Pourquoi donc, dira-t-on, ne pas nous arrêter à l'intelligence et y placer le bien ? Car l'âme et la vie sont des images de l'intelligence. C'est à l'intelligence que l'âme aspire, c'est d'après elle qu'elle juge, c'est sur elle qu'elle se règle, en prononçant que la justice est meilleure que l'injustice, en préférant chaque espèce de vertu à chaque espèce de vice, et en estimant davantage ce qu'elle regarde comme préférable. — Mais l'âme n'aspire pas à l'intelligence seule. Comme on peut le démontrer par une longue discussion, l'intelligence n'est pas le but suprême auquel nous aspirons, et tout n'aspire pas à l'intelligence, tandis que tout aspire au bien ; les êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne

cherchent pas tous à la posséder, tandis que ceux qui possèdent l'intelligence ne s'y arrêtent pas ; l'intelligence n'est recherchée que par suite d'un raisonnement, tandis que le bien est désiré même avant que la raison s'exerce. Si l'objet du désir est de vivre, d'exister toujours et d'agir, cet objet n'est point désiré en tant qu'il est intelligence, mais en tant qu'il est bien, qu'il a le bien pour principe et pour fin : car c'est seulement sous ce rapport que la vie est désirable.

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

autre lumière plus puissante afin de devenir visibles soit pour eux-mêmes, soit pour d'autres êtres.

XXII. Quand l'âme aperçoit la lumière que le Bien répand ainsi sur les intelligibles, elle se porte vers eux, et elle éprouve une jouissance délicieuse en contemplant la lumière qui les revêt. De même ici-bas, nous n'aimons pas les corps pour eux-mêmes, mais pour la beauté qui reluit en eux. Chaque intelligible est par lui-même ce qu'il est ; mais il ne devient désirable que quand le Bien l'illumine et le colore en quelque sorte, donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce qui désire les amours. Dès que l'âme ressent l'influence du Bien, elle s'émeut, elle entre en délire, elle est aiguillonnée par le désir, et l'amour naît en elle. Avant de ressentir l'influence du Bien, elle n'éprouve aucun transport devant la beauté de l'Intelligence : car cette beauté est morte tant qu'elle n'est pas illuminée par le Bien. Aussi l'âme reste-t-elle alors affaissée sur elle-même ; elle demeure froide et engourdie, même en présence de l'Intelligence. Mais dès qu'elle ressent la douce chaleur du Bien, elle prend des forces, elle s'éveille et elle ouvre ses ailes ; et, au lieu de s'arrêter à admirer l'Intelligence qui est devant elle, elle s'élève à l'aide de la réminiscence à un principe plus haut encore [au Premier]. Tant qu'il y a quelque chose de supérieur à ce qu'elle possède, elle monte entraînée par l'attrait naturel qu'a pour elle Celui qui inspire l'amour ; elle franchit la région de l'Intelligence, et elle s'arrête au Bien parce qu'il n'y a plus rien au delà. Tant qu'elle contemple l'Intelligence, elle jouit assurément d'un noble et magnifique spectacle, mais elle ne possède pas encore pleinement ce qu'elle cherche. Tel est un visage qui ne peut attirer les regards malgré sa beauté, parce qu'il n'y joint pas le charme de la grâce. Le beau est en effet plutôt l'éclat dont brille la proportion que la proportion même, et c'est proprement cet

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

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

existe nécessairement, il est ce principe et il ne saurait être rien d'autre. Pour nier l'existence du Bien, il faudrait nier aussi celle du mal ; il en résulterait qu'il serait indifférent de préférer telle chose à telle autre ; or cela est impossible. Toutes les autres choses qu'on nomme des biens se rapportent à lui, tandis que lui il ne se rapporte à rien.

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

XXIV. Et que fait-il pour nous ? — Pour répondre à cette question, il faudrait expliquer encore quelle est la lumière dont l'Intelligence est illuminée et à laquelle l'Âme participe. Mais, remettant à plus tard la discussion de ce point, il vaut mieux examiner d'abord les questions suivantes : Le Bien est-il bien et reçoit-il ce nom parce qu'il est désirable pour quelque être ? Ce qui est désirable pour un être est-il le bien de cet être, et ce qui est désirable pour tous les êtres est-il ce que nous appelons le Bien ? Être désirable n'est-il pas plutôt un simple caractère du Bien, et ne faut-il pas que ce qui est désirable ait une nature telle qu'il mérite le nom de Bien ? En outre, les êtres qui désirent le Bien le désirent-ils parce qu'ils reçoivent de lui quelque chose ou parce que sa possession fait leur joie ? S'ils reçoivent de lui quelque chose, en quoi cela consiste-t-il ? Si la possession du Bien fait leur joie,

pourquoi la possession du Bien fait-elle leur joie plutôt que ne le ferait la possession de toute autre chose ? Le Bien est-il tel par ce qui lui est propre ou par quelque autre chose ? Le Bien est-il un attribut d'un autre être, ou le Bien est-il bon pour lui-même ? Ne faut-il pas plutôt que ce qui est bon soit bon pour autrui sans l'être pour lui-même ? Pour qui d'ailleurs le Bien est-il bon ? Car il y a une certaine nature pour laquelle rien n'est bon [telle est la matière].

Ne passons pas non plus sous silence une objection que pourrait nous adresser un adversaire difficile à convaincre : « Eh ! mes amis, quelle est donc cette chose que vous célébrez ainsi en termes pompeux, en répétant sans cesse que la vie et l'intelligence sont des biens, quoique vous disiez que le Bien est au-dessus d'elles ? Pourquoi donc appelez-vous bien l'intelligence ? Pourquoi celui qui pense les formes intelligibles posséderait-il le bien en contemplant chacune d'elles ? Quand il les qualifie de biens, n'est-il pas trompé par le plaisir que lui cause leur contemplation ? N'est-ce pas aussi parce que la vie lui est agréable qu'il lui donne le nom de bien ? S'il ne trouvait aucun plaisir dans la contemplation des intelligibles, pourquoi les appellerait-il des biens ? En outre, ferait-il consister le bien à exister simplement ? Mais quelle jouissance pourrait-il recueillir de la simple existence ? Quelle différence y aurait-il pour lui entre exister et ne pas exister, s'il ne s'aimait lui-même ? C'est donc dans une erreur naturelle [sur l'essence des intelligibles] et dans la crainte de la mort qu'il faut chercher la cause pour laquelle on qualifie de biens l'intelligence et la vie. »

XXV. Platon songeait sans doute à cette objection quand il mélangeait le plaisir à la fin [de l'âme, au bien], quand il établis-

sait, ainsi qu'il l'a écrit dans le Philèbe, que le bien n'est point simple et ne consiste pas dans l'intelligence seule. C'est pour cela qu'il n'a pas fait consister le bien dans le plaisir seul (et en cela il avait parfaitement raison), et qu'il n'a pas cru devoir non plus placer le bien dans l'intelligence qui n'admettrait aucun mélange de plaisir, parce qu'il ne voyait pas quelle chose pourrait en elle exciter notre désir. Peut-être Platon avait-Il encore un autre motif, et a-t-il fait consister le bien dans un mélange parce qu'il pensait qu'ayant une pareille nature le bien est nécessairement plein de charme, désirable pour celui qui le cherche, et plein de charme pour celui qui l'a trouvé ; d'où il résulte que celui qui n'est point charmé n'a point trouvé le bien, et que, si celui qui désire n'est pas joyeux, c'est qu'il ne jouit pas encore du bien. Ce n'est pas sans raison que Platon s'est formé cette conception du bien : car il ne cherchait point là à déterminer le Bien par excellence, mais le bien de l'homme ; or ce bien appartient à un être différent du Bien et est autre que lui ; il est d'ailleurs défectueux et paraît composé. C'est pourquoi [selon Platon] ce qui est seul et unique n'a aucun bien, mais est bon dans un autre sens et d'une manière plus relevée.

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

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

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

Maintenant, lorsqu'un être a atteint le bien qu'il poursuivait, il est sûr de le posséder dès qu'il se trouve meilleur, qu'il n'éprouve aucun repentir, qu'il est satisfait, qu'il se complaît dans ce bien et

ne cherche rien au delà. Ce qui montre l'insuffisance du plaisir, c'est qu'on n'aime pas toujours la même chose ; sans doute le plaisir charme toujours, mais l'objet qui le produit n'est point le même ; c'est toujours un nouvel objet qui nous plaît. Or le bien auquel on aspire ne doit pas être une simple affection, n'ayant d'existence que dans celui qui réprouve : car celui qui prend cette affection pour le bien reste vide ; il n'a rien qu'une affection qu'un autre peut ressentir également en présence du bien. Aussi, nul ne souhaite-t-il d'éprouver, sans posséder un bien, le plaisir qu'éprouve celui qui le possède, de se réjouir de la présence d'un fils, par exemple, quand ce fils n'est pas présent ; de même, celui qui aime à faire bonne chère ne regarde point comme un bien de croire manger quand il ne mange pas, celui qui recherche les plaisirs de l'amour ne considère pas non plus comme un bien de s'imaginer qu'il jouit de la présence de celle qu'il aime quand il n'en jouit pas, ou qu'il se livre aux œuvres de Vénus quand il ne s'y livre point.

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

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

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

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

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

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

Mais si le bien est partout une forme, si, à mesure que l'on monte [dans l'échelle des êtres], il y a progression dans la forme (car l'âme est plus forme que la forme du corps ; il y a dans l'âme elle-même des formes graduées ; l'intelligence enfin est plus

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

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

Mais, pour que cette vérité apparaisse dans tout son jour, il faut que nous ayons auparavant écarté toutes les autres opinions, et surtout que nous ayons réfuté la doctrine qui nous est opposée. Voici la question qu'on nous pose : « Quel fruit recueillera celui qui a l'intelligence nécessaire pour acquérir un de ces biens [tels

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

XXX. Maintenant, nous élevant au bien par la pensée, nous devons examiner s'il faut que le plaisir soit mêlé au bien, pour

que la vie ne demeure pas imparfaite, contemplât-on d'ailleurs les choses divines et même Celui qui est leur principe.

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

Ce qui est vrai, c'est qu'à toute action, à toute disposition, à toute vie, vient toujours se joindre et s'unir ce qui en est l'accessoire, [le plaisir ou la peine] : en effet, il est des fois que l'action rencontre un obstacle à son accomplissement naturel, et qu'à la vie vient se mêler un peu de son contraire, qui altère son indépendance ; mais, d'autres fois, l'action se produit sans que rien en trouble la pureté et la sérénité, et la vie alors a un cours tranquille. Ceux qui regardent cet état de l'intelligence comme désirable et comme préférable à tout disent qu'il est mêlé de plaisir,

dans l'impuissance où ils se trouvent de mieux rendre leur pensée. Tel est également le sens des expressions employées par ceux qui appliquent aux choses divines les termes destinés à désigner la joie ici-bas, et qui disent : « Enivré de nectar ; On se rend au festin ; Jupiter sourit, etc. » Cet heureux état de l'intelligence est ce qu'il y a de plus agréable, de plus digne de nos souhaits et de notre amour ; il n'est pas d'ailleurs passager, et ne consiste pas dans un mouvement ; son principe est ce qui colore l'intelligence, l'illumine et la fait jouir d'une douce sérénité. C'est pourquoi Platon ajoute la vérité au mélange, et met au-dessus ce qui donne la mesure. Il dit encore que la proportion et la beauté qui sont dans le mélange passent de là dans le beau. Voilà le bien qui nous appartient, voilà le lot qui nous est propre. C'est là l'objet suprême du désir, objet que nous atteindrons à condition que nous nous ramenions nous-mêmes à ce qu'il y a de meilleur en nous. Or cette chose pleine de proportion et de beauté, cette forme composée [des éléments dont nous venons de parler] n'est autre qu'une vie pleine d'éclat, d'intelligence et de beauté.

XXXI. Puisque toutes choses ont été embellies par Celui qui est au-dessus d'elles et qu'elles reçoivent de lui leur lumière ; que l'intelligence tient de lui l'éclat de son acte intellectuel, éclat par lequel elle illumine la Nature ; que l'Âme tient également de lui sa puissance vitale, parce qu'elle trouve en lui une source abondante de vie ; il en résulte que l'Intelligence s'est élevée à lui et lui est restée attachée, satisfaite de jouir de sa présence, que l'âme s'est aussi tournée vers lui autant qu'elle le pouvait, que, dès qu'elle l'a connu et qu'elle l'a vu, elle a été remplie de joie par sa contemplation, et, qu'autant qu'elle pouvait le voir, elle a été frappée d'admiration. Elle n'a pu le voir sans être frappée, elle a senti qu'elle avait en elle quelque chose de lui ; c'est cette disposi-

tion qui l'a portée à désirer sa vue, comme l'image d'un objet aimable fait souhaiter de pouvoir le contempler lui-même. Ici-bas, les amants tâchent de ressembler à l'objet aimé, de rendre leur corps plus gracieux, de conformer leur âme à leur modèle, de rester le moins possible inférieurs pour la tempérance et les autres vertus à celui qu'ils aiment, sous peine d'être méprisés par lui, et ils parviennent ainsi à jouir de son intimité ; de même, l'âme aime le Bien parce qu'elle est dès le commencement provoquée par lui à l'aimer. Quand elle est prête à aimer, elle n'attend pas que les beautés d'ici-bas lui donnent la réminiscence du Bien ; pleine d'amour, même quand elle ignore ce qu'elle possède, elle cherche toujours, et, enflammée du désir de s'élever au Bien, elle dédaigne les choses d'ici-bas : en considérant les beautés que lui présente notre univers, elle les soupçonne d'être trompeuses, parce qu'elle les voit revêtues de chair et unies à nos corps, souillées par la matière où elles résident, divisées par l'étendue, et qu'elle ne les reconnaît pas comme de véritables beautés (car elle ne saurait croire que celles-ci puissent se plonger dans ce bourbier des corps, se souiller et s'obscurcir) ; enfin, quand l'âme remarque que les beautés d'ici-bas sont dans un flux perpétuel, elle reconnaît clairement qu'elles tiennent d'ailleurs cet éclat dont elles brillent. Alors elle s'élève au monde intelligible : étant capable de découvrir ce qu'elle aime, elle ne s'arrête pas avant de l'avoir trouvé, à moins qu'on ne lui fasse perdre son amour. Arrivée là, elle contemple toutes les vraies beautés, les vraies réalités ; elle se fortifie en se remplissant de la vie propre à l'Être ; elle devient elle-même être véritable ; elle est intimement unie à l'intelligible qu'elle possède réellement, et en sa présence elle a le sentiment de ce qu'elle cherchait depuis longtemps.

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

tribue ni une mesure, ni un défaut de mesure (sinon il ne pourrait mesurer le reste) ; on ne lui donne pas non plus de figure.

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

XXXIII. Quand nous parlons de Beauté absolue, il faut donc nous éloigner de toute forme déterminée, ne nous en mettre aucune sous les yeux ; sinon, nous nous exposerions à descendre de la Beauté absolue à une chose qui ne mérite le nom de belle qu'en vertu d'une obscure et faible participation, tandis que la Beauté absolue est une idée sans forme (εἶδος ἄμορφον (eidos amorphon)), si l'on admet toutefois qu'elle soit une idée. Ainsi, c'est par l'abstraction que vous vous rapprocherez de la Forme universelle ; retranchez même la forme qui se trouve dans la rai-

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

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

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

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

présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le voit tout à coup apparaître en elle : plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un ; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence ; c'est l'intimité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui sont aimés en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet état, l'âme ne sent plus son corps : elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, être universel, ou quoi que ce soit au monde : car ce serait déchoir que de considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le temps ni la volonté de s'en occuper ; quand, après avoir cherché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle s'élance vers lui et elle le contemple au lieu de se contempler elle-même. Quel est son état en ce moment ? Elle n'a pas le temps de le considérer ; mais elle ne l'échangerait contre aucune chose que ce fût, lui offrît-on le ciel entier, parce qu'il n'y a rien de supérieur, rien de meilleur ; elle ne saurait monter plus haut. Quant aux autres choses, quelque élevées qu'elles soient, elle ne peut alors s'abaisser à les considérer. C'est en ce moment que l'âme juge et reconnaît qu'elle possède réellement là ce qu'elle désirait ; elle affirme enfin qu'il n'y a rien de meilleur que Lui. Elle ne saurait être dupe d'une illusion : car il n'y a rien de plus vrai que la vérité même. L'âme est alors ce qu'elle affirme, ou plutôt elle n'affirme rien que plus tard, et elle n'affirme alors qu'en gardant le silence. Tant qu'elle goûte cette béatitude, elle ne saurait se tromper en affirmant qu'elle la goûte. Si elle affirme qu'elle la goûte, ce n'est pas que son corps éprouve un agréable chatouillement, c'est qu'elle est redevenue ce qu'elle était jadis quand elle jouissait de la béatitude. Toutes les choses qui la char-

maient auparavant, commandement, pouvoir, richesses, beauté, science, lui paraissent alors méprisables ; elle ne pouvait pas les dédaigner auparavant, puisqu'elle n'avait encore rencontré rien de meilleur. Enfin, tant qu'elle est avec Lui et qu'elle le contemple, elle ne craint rien. Tout périrait autour d'elle qu'elle le verrait avec plaisir, parce qu'elle resterait seule avec Lui : tant est grande la félicité qu'elle goûte !

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

d'apparaître aux yeux de celui qui le contemple, mais qu'il pénètre son âme et la remplisse tout entière.

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

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

Quant à l'âme, elle ne voit Dieu qu'en confondant, en faisant évanouir en quelque sorte l'intelligence qui réside en elle ; ou plutôt, c'est son intelligence première qui voit ; mais la vision que celle-ci a de Dieu arrive jusqu'à l'âme, qui alors s'identifie à l'intelligence. C'est le Bien qui, détendant sur l'intelligence et sur

l'âme et se mettant à leur portée, se répand sur elles et les fond ensemble ; placé au-dessus d'elles, il leur donne l'heureuse vision et l'ineffable sentiment de lui-même ; il les élève si haut qu'elles ne sont plus en aucun lieu, ni en quoi que ce soit (dans aucun des sens où l'on dit qu'une chose est dans une autre) : car lui-même n'est en rien ; le lieu intelligible est en Lui, mais Lui il n'est en nulle chose autre. Alors l'âme ne se meut plus, parce que Dieu n'est pas en mouvement ; à proprement parler, elle n'est plus âme, parce que Dieu ne vit pas, mais est au-dessus de la vie ; elle n'est pas non plus intelligence, parce que Dieu est au-dessus de l'intelligence : car il doit y avoir assimilation complète [entre l'âme et Dieu]. Enfin l'âme ne pense même pas Dieu, parce que dans cet état elle ne pense pas du tout.

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

La connaissance, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, le tact du Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπαφὴ (hê tou agathou epaphê)) est ce qu'il y a de plus grand. C'est ce que Platon nomme la plus grande des sciences ; et encore appelle-t-il ici science, non la vision même du Bien, mais la science que l'on a du Bien avant cette vision. Cette science est obtenue par l'étude des analogies, par les négations [qu'on fait au sujet du Bien], par la connaissance des choses qui procèdent de lui, enfin par les degrés que l'on parcourt pour monter jusqu'à lui. Or voici les degrés qui conduisent à Dieu : les purifications, les vertus qui ornent l'âme, l'élévation à l'intelligible, l'édification dans l'intelligible, puis le festin où se nourrit de nectar celui qui devient à la fois spectateur et spectacle, soit

pour lui-même, soit pour les autres. Étant devenu Essence, Intelligence, Animal universel, il ne considère plus ces choses comme étant hors de lui ; arrivé à cet état, il approche de Celui qui est immédiatement au-dessus de tous les intelligibles et qui répand déjà sur eux sa splendeur. Il laisse alors toute la science qui l'a conduit jusque-là : édifié dans le Beau, il pense, tant qu'il ne va pas au delà de l'essence dans laquelle il se trouve. Mais là, soulevé en quelque sorte par le flot même de l'intelligence, et emporté par la vague qui se gonfle, il voit tout à coup, sans savoir comment. La contemplation qui remplit ses yeux de lumière ne lui fait pas voir une chose extérieure ; c'est la lumière même qu'il voit. Il n'y a pas là d'un côté la lumière, de l'autre l'objet visible ; il n'y a pas non plus, d'un côté, l'intelligence, et, de l'autre, l'intelligible ; il n'y a que la clarté qui engendre postérieurement ces choses, et leur permet de subsister dans son sein. Pour Dieu, il est seulement la clarté qui engendre l'Intelligence, qui ne se consume pas en engendrant et demeure en soi. Cette clarté est, et par cela seul naît une autre chose. Si cette clarté n'était pas telle, cette autre chose ne subsisterait pas.

XXXVII. Ceux qui ont attribué la pensée au Premier principe ne lui ont pas attribué du moins la pensée des choses qui lui sont inférieures ou qui procèdent de lui ; cependant quelques-uns ont prétendu qu'il est absurde de croire que Dieu ne connaisse pas les autres choses. Quant aux premiers, ne trouvant rien de plus grand que le Bien, ils lui ont attribué la pensée de soi-même, comme si celle-ci pouvait ajouter à sa majesté, comme si penser valait mieux pour lui qu'être ce qu'il est, comme si ce n'était pas le Bien lui-même qui donne à l'Intelligence sa majesté. De qui donc le Bien tiendra-t-il sa grandeur ? Sera-ce de la pensée, sera-ce de lui-même ? S'il la tient de la pensée, il n'est pas grand par

lui-même, ou du moins il n'est plus souverainement grand. S'il tient sa grandeur de lui-même, il est parfait antérieurement à la pensée, et ce n'est pas la pensée qui le rend parfait. Doit-il penser parce qu'il est acte et non simple puissance ? S'il est une essence qui pense toujours et que ce soit là ce qu'on entend par acte, on attribue au Bien deux choses à la fois, l'essence et la pensée ; au lieu de le reconnaître pour un principe simple, on lui ajoute quelque chose d'étranger, comme on ajoute aux yeux la vue en acte en admettant même qu'ils voient toujours. — Dieu, dit-on, est en acte, en ce sens qu'il est acte et pensée. — Mais, étant la pensée même, il ne doit pas penser, comme le mouvement même ne doit pas se mouvoir. — Cependant ne dites-vous pas vous-mêmes que Dieu est essence et acte ? — Selon nous, l'essence et l'acte sont choses multiples et différentes, tandis que le Premier est simple. C'est seulement au principe qui procède du Premier qu'il appartient de penser, de saisir son essence, de se saisir lui-même, ainsi que Celui qui l'a fait ; c'est en se tournant vers lui dans la contemplation et en le connaissant qu'il arrive à mériter vraiment le nom d'Intelligence. Quant au Principe qui n'a pas été engendré, qui n'a rien au-dessus de lui, qui est éternellement ce qu'il est, quelle raison pourrait-il avoir de penser ?

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

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

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

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

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

XXXIX. Il résulte de là que le Bien ne se pense lui-même ni en tant que bien, ni sous aucun autre rapport : car il ne possède rien de différent de lui-même. Il a seulement une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même (ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν (haplê tis epibolê hautô pros hauton)) ; mais comme il n'y a aucune distance, aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui-même, que peut-être cette intuition sinon Lui ?

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

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

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

Remarquons d'abord que toute pensée est dans un sujet et provient d'un objet. Celle qui est unie à l'objet dont elle provient a pour sujet l'être auquel elle appartient ; inhérente à lui, elle est son acte, elle complète sa puissance, sans cependant rien engendrer elle-même : car elle appartient au sujet seul dont elle est le complément. La Pensée qui est unie à l'Essence et qui la fait subsister ne saurait être dans l'objet dont elle provient : car étant en lui, elle n'eût rien engendré. Or, ayant la puissance d'engendrer, elle a engendré en elle-même : elle a pour acte l'Essence et elle lui est unie. Ainsi la Pensée n'est pas une chose différente de l'Essence ; en tant que cette nature se pense elle-même, elle ne se pense pas comme étant une chose différente : car la seule multiplicité qu'il y ait en elle est celle qui résulte de la distinction logique du sujet intelligent et de l'objet intelligible, comme nous l'avons souvent montré. C'est là le premier acte qui a engendré une hypostase en constituant l'Essence ; et cet acte est l'image d'un principe si grand qu'il est devenu lui-même Essence. Si la Pensée appartenait au Bien au lieu d'en provenir, elle ne serait qu'un attribut, elle ne serait pas une hypostase en elle-même. Étant le premier acte et la première pensée, cette Pensée n'a ni acte ni pensée au-dessus d'elle. Donc, en s'élevant au-dessus de cette Essence et de cette Pensée, on ne rencontrera plus au delà une autre essence ni une autre pensée ; mais on arrivera au Principe supérieur à l'essence et à la pensée, Principe admirable, qui n'a en lui ni pensée ni essence, qui habite solitaire en lui-même et n'a nul besoin des choses qui procèdent de lui. Il n'a pas agi d'abord, puis engendré un acte [il n'a pas commencé par penser pour engendrer ensuite la Pensée] ; sinon, il aurait pensé avant que la Pensée fût née. En un mot la Pensée, étant la pensée du Bien, est au-dessous de lui, par conséquent elle ne lui appartient

pas. Je dis : ne lui appartient pas, non que je nie que le Bien puisse être pensé (car je l'admets), mais parce que la Pensée ne saurait exister dans le Bien ; sinon, le Bien et ce qui est au-dessous du Bien (c'est-à-dire la pensée du Bien) ne feraient qu'un. Or, si le Bien est une chose inférieure, il sera à la fois la Pensée et l'Essence ; si au contraire le Bien est supérieur à la Pensée, il doit l'être également à l'Intelligible.

Puis donc que la Pensée n'existe pas dans le Bien, qu'elle est au contraire inférieure au Bien et qu'elle doit ainsi en vénérer la majesté, elle constitue un principe différent, et elle laisse le Bien pur et dégagé d'elle comme des autres choses. Indépendant de la Pensée, le Bien est sans mélange ce qu'il est. La présence de la Pensée ne l'empêche pas d'être pur et un. Si l'on suppose que le Bien est à la fois sujet pensant et objet pensé, Essence et Pensée unie à l'Essence, si on le fait ainsi se penser lui-même, il aura besoin d'une autre chose, et cette chose sera au-dessus de lui. Comme l'Acte et la Pensée sont le complément ou l'hypostase consubstantielle d'un autre sujet, la Pensée suppose au-dessus d'elle une autre nature à laquelle elle doit le pouvoir de penser : car pour que la Pensée pense quelque chose, il faut qu'elle ait quelque chose au-dessus d'elle. Quand elle se connaît elle-même, elle connaît ce qu'elle a reçu par la contemplation de cette autre nature. Quant à Celui qui n'a rien au-dessus de lui, qui ne tient rien d'un autre principe, que pourrait-il penser, et comment pourrait-il se penser lui-même ? Que chercherait-il, et que souhaiterait-il ? Voudrait-il connaître la grandeur de sa puissance ? Mais elle lui serait extérieure par cela même qu'il la penserait : je dis extérieure, si la puissance qui connaissait en lui différait de celle qui serait connue ; si au contraire les deux ne font qu'un, qu'a-t-il à chercher ?

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

rait 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 premier 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 pensée, 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 Platon] 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 à 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 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 prin-

cipe 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 lui ; 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, il paraît placer le Beau dans les Idées, et le Bien au-dessus du Beau universel. 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. À cet égard, les choses les plus éloignées du Bien sont les choses sensibles, lesquelles se rapportent à l'Âme.

Et ramosa tamen quum ventis puisa vacillans
Æstuat in ramos incumbens arboris arbor,
Exprimitur validis extritus viribus ignis :
Et micat interdum flammai fervidus ardor
Mutua dum inter se rami stirpesque teruntur ;
Quorum utrumque dedisse potest mortalibus ignem.

VI · Livre 8

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI.

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 possède seul la toute-puissance (ἡ δύναμις πᾶσα) et la liberté absolue (τὸ ἐπ' αὐτῷ 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 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 (πάντα δύνασθαι (panta dunasthai)). 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 arbitre. Et d'abord, en quel sens dit-on que nous possédons le libre arbitre (ou que quelque chose dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναί τι (to eph' hêmin einai ti)), 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, entraînée 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 d'obstacle à nos volontés. 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. Nous appelons en effet volontaire (ἑκούσιον (ekousion)) ce que nous faisons sans contrainte, avec conscience de le faire ; dépendant de nous (ἐφ' ἡμῖν (eph' hêmin)), 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 savoir. 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 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 fallût pas commettre ? Si l'on soutient le contraire, si l'on dit qu'on devait s'en instruire, nous répondrons que ce n'est pas volontairement qu'on ignore ou qu'on est détourné de s'instruire.

II. Mais à quelle partie de nous-mêmes faut-il rapporter 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 désir, est-ce à la raison lors même qu'elle est égarée, ou seulement à la droite raison et au désir droit ? On peut demander aussi à ce sujet si la raison est mise en mouvement par le désir ou le désir par la raison. 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 nous ? Comment pouvons-nous l'être en général

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 porter. 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 parla 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 sent. S'ils le savent 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 domine, 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' ἡμιν (to eph' hêmin)) à la volonté, et celle-ci à la raison d'abord, puis à la droite raison ; ajoutons, à la raison accom-

pagnée de la connaissance : car on ne possède pas encore d'une manière évidente la liberté (τὸ αυτεξούσιον (to autexousion)), 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 (φαντασία (phantasia)) 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 excitées en eux par les diverses qualités des humeurs du corps ne sont pas le principe libre (ἀρχὴ αὐτεξούσιος (archê autexousios)) de leurs actions. C'est pourquoi les hommes 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'intelligence ; 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 principe.

IV. On pourrait demander ici comment ce qui est produit par un désir peut être libre (αὐτεξούσιον (autexousion)), puisque le désir implique un besoin et nous entraîne vers quelque chose d'extérieur : car celui qui désire cède à un entraînement, cet entraînement le conduisît-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 (τὸ ἐλεύθερον (to eleutheron)) 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 obéit. Mais quand un principe a une 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 (οὐκ ἐφ' ἑτέρῳ (ouk eph' heterô)), comment ne serait-il pas libre ? Si le terme d'indépendance (ἐπ'αὐτῷ (ep' autô)) 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 (archê)). 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 (τὸ ἐπ'αὐτῷ (to ep' autô)) et la liberté (τὸ ἐλεύθερον (eleutheron)), 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 lui, et le privilége d'être en soi (τὸ ἐν αὐτῷ (to en hautô)), 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 Bien.

V. La liberté (τὸ αὐτεξούσιον (to autexousion)) et l'indépendance (τὸ ἐπ' αὐτῷ (to ep' autô)) 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 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 chose. Or, qu'on donne à la vertu la faculté de décider si elle souhaite des guerres pour faire preuve de courage, des injustices pour définir et faire respecter les droits, des pauvres pour mon-

trer 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 pourrait-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 (ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα (exis oion noôthênai tên psuchên poiousa)), 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.

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 admettrons 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'exercice.

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 (το τὸ ἐφ'ἑαυτῳ (to eph'heautô)), 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'intelligence : 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 raccorderions-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.

[Maintenant, considérons la liberté dans le Bien.]

La nature du Bien est le désirable même (αὐτὸ τὸ ἐφετὸν (auto to epheton)), 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 mienne 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 agir. 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 vaine 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-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, privilége 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 intérieures 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 né. 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 (τὸ μοναχὸν (to monachon)) 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 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 se ramènent à son essence (si je puis ainsi parler). 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 (ἀφαιρέσει τῶν ἐναντίων (aphairesei tôn enantiôn)), à Celui qui est la Liberté, l'Indépendance même (αὐτὸ ἐφ' ἑαυτῷ (auto eph' heautô), πρὸς αὐτό (pros hauto)), 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 quoique 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 ἐπ' αὐτῷ, τὸ αὐτεξούσιον (to ep' autô, to autexousion)) : car ces termes 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 πέφυκε (hôs pephuke)) ; 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 ἐκείνου ἔφυ (ex ekeinou ephu)). Mais si nature (φύσις (phusis)) 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 συνέβη (houtôs sunebê)), 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 deviennent.

IX. Si quelqu'un cependant appliquait à Dieu le terme de contingence, il ne faudrait pas s'arrêter au mot, mais 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 eu 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 ? — À 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 : je dis déterminé, en ce sens qu'il est d'une manière

unique (μοναχῶς (monachôs)), 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 fortuite, 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'élèvera au-dessus de l'Être et de l'Intelligence et qui contemplera 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 (houtôs)). 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 (τόδε τι (tode ti)). 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 (ἀόριστον (aoriston)), 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 (δύναμις πάσα αὐτῆς ὄντως κυρία (dunamis pasa hautês ontôs kuria)), qui est ce qu'elle veut, ou plutôt, qui a projeté sur les êtres ce qu'elle veut (ὃ θέλει ἀπορρίψασα εἰς τὰ ὄντα (ho thelei aporripsasa eis ta onta)), 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 fausse, supposé qu'elle le soit, et comment on pour-

rait 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 hasard. 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 (εἶδος καὶ πέρας καὶ μορφὴν διδοῦσα (eidos kai peras kai morphên didousa)), 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 choses ; 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 ne saurait en aucune manière faire partie des choses éternelles. Ainsi, puisqu'il n'y a rien ayant 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 donné 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 μὴ ὑποστάν (to mê hupostan)) ? — Il faut abandonner ce 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 ἐστι (to ti esti)), à la qualité (τὸ οἷον (to oion)), à la cause (διὰ τί (dia ti)) ou à l'existence (τὸ εἶναι (to einai)). 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 attribuer.

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.

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, puisqu'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 (ἐλευθεροποιός (eleutheropoios)), 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 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 devrons 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 rendît 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 (ἐφ ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι (eph heautô echôn kai to einai)) .

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 volonté. 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 dont 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 voudrait 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'être. 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 (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ὑποστάσει (en tê tou agathou hupostasei)), 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 (οἷον).

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 volonté, nécessairement il est aussi l'auteur de ce qu'on appelle être pour soi τὸ εἶναι αὑτῷ (to einai hautô)) ; 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 (ὑποστήσας αὐτόν). 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 (einai)) ou est identique à son être (à son essence, τὸ εἶναι αὐτοῦ (to einai hautou)), 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 (σὺν αὐτῶν τῇ οὐσίᾳ ἔχειν καὶ τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν. (sun hautôn tê ousia echein kai tês hupostaseôs tên aitian)). Il en résulte que celui qui contemple ensuite les choses peut rendre raison de chacun de leurs détails, dire pourquoi (δια τί (dia ti)) 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 (τόδε (tode)) ? 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 (οὐσία αἰτιώδης (ousia aitiôdês)), 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 (αἴτιον ἑαυτοῦ, καὶ παρ' αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτον αὐτος (aition heautou, kai par' hautou, kai di hauton autos)) : car il est Lui d'une manière suprême et transcendante (πρώτως αὐτος καὶ ὑπερόντως αὐτός (prôtos autos kai huperontôs autos)).

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 (τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ (to sunei-nai heautô)), 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 tait 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 (τῷ μονοῦν ἑαυτὸν καὶ τῷ καθαρὸν ποιεῖν ἁπάτων (tô monoun heauton ka tô katha-ron poiein hapatôn)), 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 for-

tune 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 (ὑπόστασις πρώτη (hupostasis prôtê)) ne consiste pas dans une chose inanimée ni dans une vie irrationnelle : car une vie irrationnelle est impuissante il 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 (τὸ πανταχοῦ (to pantachou)) et de toutes parts (τὸ πάντη (to pantê)) ; 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 lui-même suprême (ὑπέρτατος (hupertatos)), 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 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 (ὑποστήσας ἑαυτόν (hupostêsas heautôn)), parce qu'il est un acte immanent (ἐνέργεια μένουσα (energeia menousa)), et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte d'intelligence (οἷον νοῦς (oion nous)). Cette intelligence étant une œuvre (ἐνέργημα (energêma)), 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 (νεῦσις πρὸς αὐτόν (neusis pros hauton)), inclination qui est son acte, et que son immanence en lui-même (μονὴ ἐν αὐτῷ (monê en hautô)) 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 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 éternité, s'il consiste dans une action vigilante (ἐγρήγορσις (egrêgorsis)), identique à celui qui est vigilant, si de plus cette action vigilante est une supra-intellection éternelle (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα (hupernoêsis aei ousa)), Dieu est ce qu'il se fait par son action vigilante. Celle-ci est supérieure à l'essence, à 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 procèdent 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 production eut 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 Providence. 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 coexistants des raisons qui subsistent dans un plan plus parfait [que celui de notre univers] ; 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 conforme.

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 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 (εἷς πάντα λόγος (eis panta logos)), 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 privilége 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 (to exô)), parce qu'il comprend toutes choses (περίληψις πάντων (perilêpsis pantôn)) et en est la mesure ; il est aussi le dedans, parce qu'il est la profondeur la plus intime de toutes choses (ἦ εἴσω ἐν βάθει (hê eisô en bathei)). 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 suspendue : car c'est de lui 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 centriforme (κεντροειδής (kentroeidês)). 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 lui) ; 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 puissance. Comment la fortune, la contingence, le hasard, pourraient-ils approcher de cette puissance qui a créé l'Intelligence (δύναμις νοοποιός (dunamis noopoios)), 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 véritable. 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 (αἰτιώτατον (âitiôtaton)) 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 convenable et l'opportun, pour exprimer autant que possible que 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 irrationnellement. S'il est l'opportun (καιρός (kai-

ros)), et s'il est à ce titre maître absolu (τὸ μάλιστα κυριώτατον (to malista kuriôtaton)) des êtres qui sont au-dessous de lui, 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 voudrions.

XIX. Vous élevant à Lui à l'aide des considérations que nous venons d'exposer, saisissez-le donc : vous le contemplerez 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 proférera 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 est : 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 Dieu est au-dessus de l'essence. 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-même. 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 (to einai)), 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 ἔστι (to esti)).

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 (ποιούμενος (poioumenos)), mais en tant que faisant (ποιῶν (poiôn)), et concevoir que l'acte par lequel il s'est créé est absolu (ἀπόλυτος ποίησις (apolutos poiêsis)) : car l'acte de Dieu (ἐνέργεια αὐτοῦ (energeia autou)) 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 (ἐνέργεια ἡ πρώτη (energeia hê prôtê)) n'a point d'essence, mais il faut considérer l'acte de Dieu comme étant son existence même (ὑπόστασις (hypostasis)). Si l'on séparait en lui l'existence d'avec l'acte, le Principe parfait par excellence serait 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 (πρῶτος αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ (prôtos autou ex autou)). Si l'on a raison de dire qu'il se contient lui-même, c'est que c'est lui qui se produit lui-même (παράγων ἑαυτόν (paragôn heauton)), 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 (τῇ ποιήσει (tê poiêsi)), et, si je puis m'exprimer ainsi, à sa génération éternelle (γεννήσει ἀϊδίῳ (gennêsei aïdiô)).

De même, quand on dit que Dieu se commande à lui-même (ἄρχον ἑαυτοῦ), 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 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 se-

rait 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 (ποίησις αὐτοῦ (poiêsis autou)) 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 ? D'où lui est donc alors venue sa volonté ? Serait-ce de son essence, qui [d'après l'objection qu'on nous fait] 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, écartez 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 soit ; 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'autre. Ne placez donc au rang 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.

VI · Livre 9

I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XI.

LIVRE NEUVIÈME.

DU BIEN ET DE L'UN.

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 sont. 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.

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

II. Mais [dira-t-on], dans chacun des êtres particuliers qui sont une, l'essence n'est-elle pas identique à l'unité ? 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 chose), 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 réelle. 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 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 (εἴδη (eidê)) : car l'idée (ἰδέα (idea)) n'est pas véritablement une ; c'est plutôt un nombre, 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 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 (ἀνεἰδεον (aneideon)), 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'affermit : 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.

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, quiconque 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 contemplera 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 contemplera l'Un avec celle-ci, sans se servir d'aucun des sens, sans mélanger aucune de leurs perceptions aux données de l'intelligence ; il contemplera, 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 procèdent 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 tous les êtres. Il n'est point non plus l'Être : car l'Être a une forme spéciale, celle de l'Être, et l'Un est sans forme (ἄμορφον (amorphon)), 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 καθ'αὑτὸ μονοειδές (to kath'hauto monoeides)), ou plutôt il est sans forme (ἀνείδεον (aneideon)), 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 multiple. — 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 ni 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 (σύνεσις (sunesis)) que nous avons de l'Un ne nous vient ni par la connaissance scientifique, ni par la pensée, comme la connaissance des autres choses intelligibles, mais par une présence (παρουσία (parousia)) qui est supérieure à la science. 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 indescriptible. 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, 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 lumière, 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 (εἰς ἕν συναχθεὶς (eis hen sunachtheis)). 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 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 haut, 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 (νοῦς λογιστικός (nous logistikos)), 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, 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 Père, 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 une ; 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 part. 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, mais elle est véritablement présente à elle-même ; elle ne se démembre point, parce qu'elle est voisine de l'Un, quoiqu'elle ait osé s'éloigner de lui. — 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 naissance. 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 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'Un 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 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 un 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.

On peut encore comprendre qu'il est souverainement un par ce fait qu'il se suffit à lui-même (qu'il est absolu, τῷ αὐτάρκει (tô autarkei)) : car le principe le plus parfait est nécessairement celui qui se suffit 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.

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 (ὑπεράγαθον (huperagathon)) ; 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 attri-

buer ce qu'on appelle être avec soi (συνεῖναι (suneinai)), 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 (τὸ νοοῦν (to nooun)), mais plutôt comme étant la pensée (νόησις (noêsis)). 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. À plus forte raison, ce qui est la cause de toutes les choses existantes 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 biens.

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 Dieu. 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 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 en-

core, l'âme doit-elle être dégagée de toute forme (ἀνεἰδεος (aneideos)), si elle veut que rien en elle ne l'empêche d'être remplie et illuminée par la nature première (φὐσις πρώτη). Ainsi, après s'être affranchie de toutes les choses extérieures, l'âme se tournera entièrement vers ce qu'il 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 ἐκεῖ συνουσία (hê ekei sunousia)). C'est sans doute pour avoir joui de ce commerce que Minos passa pour avoir conversé avec Jupiter : 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'elle, si elle veut demeurer là-haut ; c'est ce qui arrive à celui qui a longtemps contemplé Dieu.

[En résumé,] 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 reconnaîtra pas son père. Mais celui qui aura appris à se connaître lui-même connaîtra en même temps d'où il vient.

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]. L'âme se mouvra 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 dieu ; quiconque s'en éloigne beaucoup est un homme qui est resté multiple [qui n'a pas été ramené à l'unité], ou est une brute. 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 ; [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 élevant 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 corporels, 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 (συναφὴ (sunaphê)) s'opère ici par d'autres moyens que ceux par lesquels l'Intelligence s'unit à l'intelligible. Cette union est en effet beaucoup plus étroite que 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 différence. 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 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 contemplons, nous atteignons le but de nos vœux, et nous jouissons du repos ;

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 entier. Elles durent, comme la lumière dure tant que le soleil dure lui-même. Quant à nous, nous ne sommes point séparés de l'Un, nous n'en sommes point distants, quoique la nature corporelle, en Rapprochant de nous, nous ait attirés à elle. Mais c'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons : car Une nous a pas donné une fois 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 lien 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 ἡσύχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ (en hesuchô tê pros ekeino epaphê)) ; 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 ailes.

Ce qui démontre encore que notre bien est là-haut, c'est l'amour qui est inné dans notre âme, comme l'enseignent les descriptions et les mythes qui font de l'Amour l'époux de l'âme. 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-haut, elle a un amour céleste ; ici-bas, elle n'a plus qu'un amour vulgaire : car c'est là-haut qu'habite Vénus Uranie ; ici-bas, il n'y a que la Vénus populaire et adultère. Or toute âme est une Vénus, comme l'indique le mythe de la naissance de Vénus et de l'Amour, qu'on fait naître en même temps qu'elle. 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 Amour. 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'excès ; 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 dis : 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 vie. 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 demeure-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 corps. 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 vision est-il fort difficile à décrire. Comment en effet dépeindre comme différent de nous Celui qui, lorsque nous le contemplions, 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 le 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 Dieu. 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 concupiscence, ni la raison, ni même la pensée ; bien plus, il n'était plus lui-même, s'il faut le dire, mais, plongé dans le ravissement ou l'enthousiasme (ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας (harpastheis hê enthousiasas)), 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 vertus. 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 (sunousia)), 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 (θέαμα (theama)) 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 sanctuaire. Quiconque cherche à voir Dieu 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 divines.

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 ornent son âme, remonter à la région céleste, s'élever par la vertu à l'intelligence, et par la sagesse à Dieu même.

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 seul.

« 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.)

« 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.)

Additions

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

ADDITIONS AU TOME I.

Addition I. — Dans le tome I, p. xxxvi, nous avons dit :

« Il y avait aussi des différences pour la rédaction entre l'édition d'Eustochius et celle de Porphyre. En effet, Creuzer a prouvé que le livre IX de l'Ennéade I (Du Suicide) dut être primitivement plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui. De plus Eusèbe, dans sa Préparation Évangélique, cite un morceau étendu de Plotin qui paraît appartenir au livre II de l'Ennéade IV et qui ne se trouve pas dans l'édition de Porphyre. »

Nous avions écrit ces lignes sur l'autorité de Creuzer. Après un examen attentif de la question, nous croyons devoir les remplacer par les suivantes :

« Jusqu'ici on n'a établi par aucune preuve concluante qu'il y eût pour la rédaction du texte des différences notables entre l'édition d'Eustochius et celle de Porphyre. Si Creuzer a écrit que le texte des Ennéades tel que nous le possédons est emprunté en partie à l'édition d'Eustochius et en partie à celle de Porphyre, que le texte du livre IX de l'Ennéade I était primitivement plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui (Voy. notre tome I, p. xxxvi, note 1, et p. 439), que le morceau sur l'entéléchie d'Aristote qu'on trouve dans Eusèbe paraîtrait se rapporter au livre ii de l'Ennéade IV et avoir été retranché par Porphyre, ce sont là autant d'assertions gratuites dont la fausseté est démontrée par un examen plus attentif des faits, comme nous allons le faire voir :

1° Le morceau sur l'entétéchie conservé par Eusèbe fait partie intégrante du livre vii de l'Ennéade IV, et, s'il manque dans les manuscrits, ce n'est point par le fait de Porphyre, mais bien par le fait d'un scoliaste qui s'est cru le droit de mutiler ce livre de Plotin. Voy. notre dissertation sur ce point dans le tome II, p. 602-606.

2° Le livre IX de l'Ennéade I (Du Suicide) ressemble sans doute à un plan de dissertation plutôt qu'à un livre complet ; mais aucun texte ne prouve qu'il ait été jadis plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui, comme le prétend Creuzer (Voy. notre tome I, p. xxxvi, note 1). Les passages d'Olympiodore et de David l'Arménien qu'il cite à l'appui de son opinion ne prouvent absolument rien, parce que tous les deux ne citent Plotin que de seconde main. Pour David l'Arménien, le fait est patent : s'il avait lu les Ennéades, il n'aurait pas cité Plotin d'après les Commentaires de Proclus sur ce philosophe (Voy. notre tome III, p. 614-615). Quant à Olympiodore, il semble avoir puisé également dans les Commentaires de Proclus les citations qu'il fait de Plotin, autant qu'on peut l'inférer de la réponse qu'il fait aux objections adressées par Proclus à notre auteur (Voy. notre t. III, p. 636-637). C'est évidemment de cette source qu'Olympiodore a tiré l'anecdote suivante qu'il cite dans son Commentaire du Gorgias, § xviii : « Le philosophe Plotin, comme on lui disait que quelqu'un était mort d'une mort violente et non d'une mort naturelle, s'écria : « Ô faiblesse de l'homme qui s'imagine qu'une pareille mort soit mauvaise ! » — En outre, dans les Principes de la théorie des intelligibles, par Porphyre, les paragraphes ii et iii (dans notre tome I, p. lvii), qui se rapportent évidemment au livre Du Suicide, ne contiennent aucun argument qui ne soit dans Plotin. Enfin, Macrobe reproduit à la fois le livre ix de notre auteur et les deux paragraphes de Porphyre sans y ajouter aucune idée nouvelle.

3° D'après ce qui précède, on peut juger de la valeur de cette assertion de Creuzer que le texte des Ennéades tel que nous le possédons, a été emprunté en partie à l'édition d'Eustochius et en partie à l'édition de Porphyre. Nous ajouterons que les citations

assez nombreuses que divers auteurs ont faite de Plotin se retrouvent toutes dans notre texte. Si l'on, éprouve quelquefois de l'embarras pour déterminer à quel passage l'une d'elles se rapporte, cela tient à ce que l'auteur, citant de mémoire ou résumant la pensée de Plotin, ne reproduit pas fidèlement le texte. C'est sans doute pour cette raison que Creuzer s'est trompé assez souvent à cet égard (Voy. notre tome III, p. 583, 587, etc.). Les citations que Creuzer, dans ses notes sur les livres i-iii de l'Ennéade VI, a extraites du Commentaire des Catégories par Simplicius sont presque toutes inexactes. »

Addition II. — À la fin des renseignements donnés p. xxxviii sur l'édition de Creuzer, ajoutez :

M. J. J. Tengstroëm, d'Abo, a fait paraître en 1842 un cahier de variantes sur les quatre premières Ennéades.

Addition III. — Dans les Éclaircissements du tome I, nous avons omis de dire que Kirchhoff a traduit en allemand le livre II de l'Ennéade I (Des Vertus) et le livre IX de l'Ennéade II (Contre tes Gnostiques) dans l'édition spéciale qu'il en a publiée à Berlin, 1847.

Corrections

CORRECTIONS.

TOME I.

P. 262, note 1 : L'opinion de Plotin a été rejetée par Proclus et par Hermias, mais elle a été adoptée par Jamblique et par

Damascius.

L'opinion de Plotin a été rejetée par Jamblique, par Proclus et par Hermias, mais elle a été adoptée par Damascius.

TOME II.

P. 305, note 1 : Ce passage est cité par Maxime de Tyr (XV, 5, p. 169).

Ce passage doit être rapproché d'un passage analogue de Maxime de Tyr (XV, 5, p. 169).

TOME III.

P. 158, ligne 22 : Le grand et le petit ne sont pas des quantités absolues, mais relatives.

Le grand et le petit ne sont pas regardés comme des quantités absolues, mais comme des quantités relatives.

Sources et licence

Texte : https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_%28trad._Bouillet%29. Domaine public ; transcription Wikisource CC BY-SA 4.0. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.