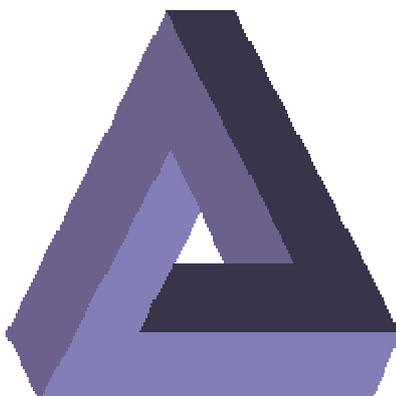


Jacques Henri PREVOST

Petit Manuel d'Humanité

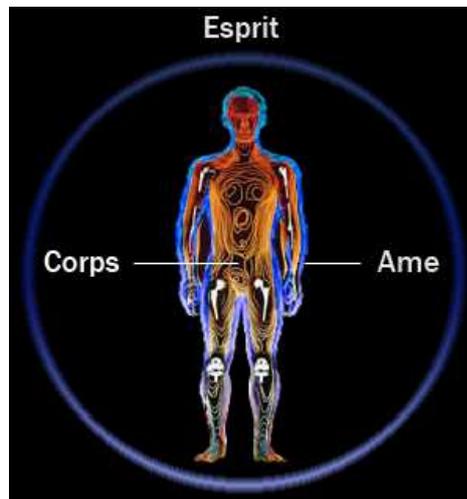


CAHIER 40 – Les Ennéades de Plotin

MANUSCRIT ORIGINAL
Tous droits réservés



Plotin et le Néo-platonisme



La symbolique du Néo-platonisme

Introduction.

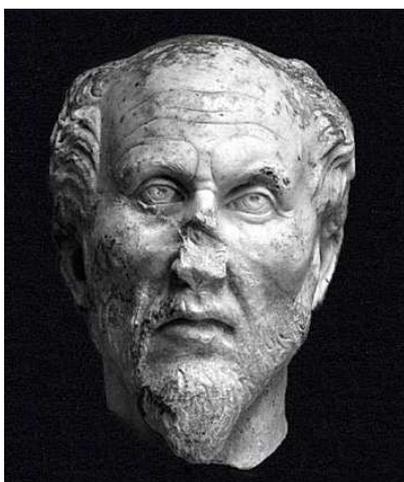
Le Néo-platonisme est une doctrine philosophique à orientation mystique, fondée par Ammonius Saccas. Produit de la rencontre des civilisations grecques et orientales, elle apparaît à Alexandrie puis s'étend jusqu'à Rome, entre le 2^{ème} et le 5^{ème} siècle. Les Néo-platoniciens transforment la philosophie rationnelle en une véritable science théologique. Puis, avec Plotin, dans sa forme romaine, la doctrine quasi religieuse est établie sur les fondements de plusieurs théories associées.

- Une théorie de l'être. Toutes choses émanent du Un, (Bien ou Intelligence universelle), par dégradations successives, et l'Être se manifeste par trois hypostases, Un, Intelligence, et Âme.

- Une théorie du salut. Par la conversion ou mouvement de retour vers le Un, l'âme individuelle peut retrouver l'unité originelle jusqu'à se fondre en elle.

Chez les Néo-platoniciens, la religion devient une démarche individuelle toute intérieure. Ils renoncent aux justifications philosophiques et métaphysiques excessivement rationalisantes des croyances. Ils abandonnent alors les pratiques religieuses qui sont considérées comme des artifices que le culte utilise pour asservir les fidèles en influençant leur imagination (surtout chez les Romains). Chez Plotin, la prière est aventure, une démarche intellectuelle personnelle, un puissant effort volontaire de l'intelligence pour élever l'homme au niveau du divin.

Plotin était un philosophe romain de l'Antiquité tardive qui naquit en 205, à Lycopolis, en Égypte. À l'âge de 28 ans, il partit étudier la philosophie à Alexandrie pendant onze années, de 232 à 243, auprès d'Ammonios Saccas, qui fonda un courant philosophique appelé « néoplatonisme », qui influença de manière profonde la philosophie occidentale. On considère que Plotin fut, en fait, le véritable fondateur du néoplatonisme car il installa à Rome, en 246, l'école néoplatonicienne de Rome, sous le règne de l'empereur Philippe l'Arabe. Ce n'était pas vraiment une institution, mais une association informelle de personnes intéressées qui exerça pourtant une forte influence en se développant. Plotin enseignait en grec dans la maison de Gémina, la femme du futur empereur Trébonien et il s'attira ensuite la protection de l'empereur Gallien. Son enseignement était essentiellement oral mais à partir de 254, il produisit de nombreux et courts traités qui nous sont intégralement parvenus. Sa relecture des dialogues de Platon constituèrent une source d'inspiration fort importante pour la formation de la pensée chrétienne, en particulier du concept de la Trinité. Il eut successivement pour disciples ou successeurs, Amélius, Eustochius, Jamblique, Porphyre, et bien d'autres dont Proclus qui anima l'École néo-platonicienne d'Athènes et écrivit des hymnes très appréciés. C'est Porphyre de Tyr qui collationna et publia l'intégralité des écrits dans les "Ennéades".



Plotin

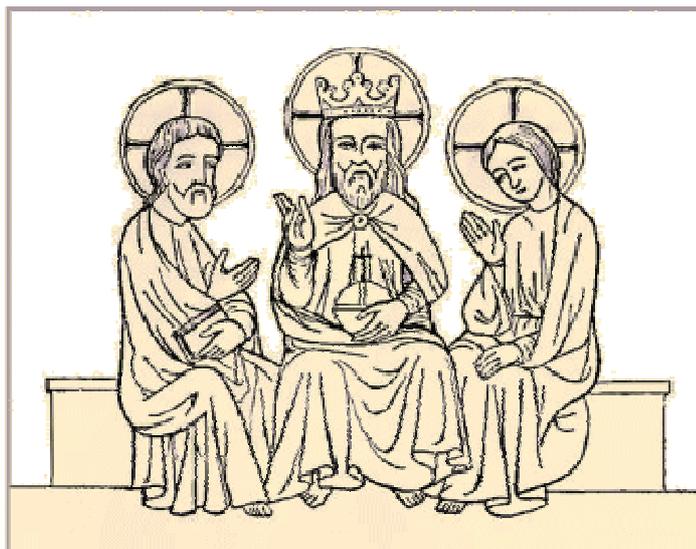
Dans *La République*, Platon décrivait déjà une division tripartite de l'âme. Partant de la distinction platonicienne entre le monde sensible et celui des idées, Plotin conceptualise la présence de trois essences ou hypostases qui constituent le principe de l'univers.

- Au centre se trouve l'Un. Immobile, permanent, il possède en lui-même le principe de son existence, il est la source même de son âme. Il précède tout ce qui existe et en fonde l'être.

- Émanant de l'Un et l'entourant, se trouve l'Intelligence. Elle est immobile et contient en elle la multiplicité des idées et des formes.

- Ensuite l'Âme qui émane de l'Intelligence. Elle est animée d'un mouvement circulaire et centrifuge qui la conduit à se diffuser vers le monde de la matière.

On a déjà là un modèle de la Trinité élaboré au début du III^{ème} siècle après J.- C. et qui aura un grand écho dans le monde intellectuel antique, au moment même où l'Église essaiera de donner un fondement argumenté à la doctrine trinitaire de Saint Augustin, l'un des Pères de l'Église Romaine, évêque d'Hippone, doctrine établie par le concile de Nicée en 325 et celui de Chalcédoine en 451. Plotin approfondit donc les pensées de Platon et celles d'Aristote sur la nature de l'intelligence, en proposant sa propre théorie de la nature universelle. Il enseignait que l'univers est composé de trois réalités fondamentales qu'il appelait hypostases : l'Un, l'Intelligence et l'Âme. Il disait aussi que c'est le travail propre de l'homme de remonter de l'Âme à l'Intelligence, puis de l'Intelligence à l'Un et d'accomplir ainsi son union mystique avec la divinité. Après l'assassinat de Gallien, Plotin dut quitter Rome, et se réfugia à Naples où il mourut en 270. Ses successeurs poursuivirent son œuvre jusqu'à la fermeture définitive de toutes les écoles philosophiques de l'Empire par Justinien, en 529, lorsqu'il devint obligatoire d'être chrétien sous peine de mort.



La Trinité chrétienne

Cette transformation de la philosophie en science théologique se traduit par deux attitudes. La première est celle d'un syncrétisme poussé. Les Néo-platoniciens tendent à réunir toutes les traditions humaines antiques accessibles, de quelque nature qu'elles soient, littéraires, musicales, mythiques, cultuelles, ou philosophiques. Ils les reconnaissent comme des analogies relatives aux manifestations variées des mêmes dieux. Ils les combinent et les utilisent donc en tant que matériaux pour la construction de l'édifice théologique qu'ils proposent. La seconde est une démarche de mise en ordre, une tentative de hiérarchisation chronologique visant à attribuer à chaque divinité identifiée une place exacte dans l'histoire et dans le rang au sein du panthéon syncrétique reconstruit. *Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps les circonstances du récit et distinguer bien souvent les uns des autres des êtres qui sont confondus et ne se distinguent que par leur rang ou par leurs puissances* ». Les mythes recèlent toute la structure de la réalité du monde, laquelle englobe le monde sensible et les dieux. Cherchant à révéler les secrets immanents qu'ils recouvrent, les Néo-platoniciens vont établir quatre catégories de mythes, théologiques, physiques, psychologiques, et matériels. Concernant ces derniers, ils recherchent dans les corps les traces laissées par leur origine divine. Puis ils tenteront d'établir des pratiques de magie sympathiques permettant de remonter jusqu'aux dieux. Mais ils s'intéressent surtout à l'interprétation des mythes théologiques.



Proclus

Proclus ou Proklos, un Néo-platonicien grec né en 412, disciple et successeur de Plotin, bien connu par son discours sur la structure dialectique du monde nous dit : " Puisque, en principe, toutes choses dérivent et de l'Un et de la Dyade postérieure à l'Un, et sont de quelque manière mutuellement unies, mais ont aussi une nature antithétique, comme il y a une sorte d'antithèse entre le Même et l'Autre, le Mouvement et le Repos, et que toutes les réalités du monde participent à ce genre, on ne saurait que bien faire en considérant l'opposition qui pénètre tout le réel." (Ceci est une façon un peu compliquée de nous prier d'admettre que c'est l'opposition des contraires qui assure l'équilibre de ce monde). À mesure que progresse la christianisation des structures politiques et administratives, la pratique des cultes antiques devient fort dangereuse et donc clandestine. Leurs derniers adeptes la pratiquent en petites communautés avec beaucoup de piété. Ils la transforment en une démarche religieuse de plus en plus spiritualiste et mystique. Les manifestations publiques et les sacrifices sanglants sont remplacés par des petites cérémonies cultuelles quotidiennes et privées. Elles comportent des prières et des pieuses allocutions, on y brûle de l'encens et on y chante des hymnes qui sont réputés inspirés par les dieux. Les métaphysiciens mystiques néo-platoniciens ont composé un grand nombre de très beaux hymnes dont la plupart ont été systématiquement détruits. Plotin eut pour successeur Porphyre de Tyr qui était installé en Sicile où il écrivit une polémique "Contre les Chrétiens", brûlée sur ordre de l'empereur, et y rédigea aussi son célèbre ouvrage de logique, "Isagogè". À la mort de Plotin, Porphyre prit en mains l'École néo-platonicienne de Rome en 270, édita les œuvres du maître et écrivit une "Vie de Plotin". Il épousa une veuve nommée "Marcella" à qui il adressa une lettre fort célèbre, la "Lettre à Marcella" qui expose l'essentiel de la doctrine néoplatonicienne. Un résumé d'une "lettre de Jamblique à Porphyre" est aussi donné en annexe.

Un des hymnes de Proclus

*Écoute-moi, ô Athéna,
Toi dont le visage rayonne une pure lumière.
Conduit à bon port l'errant que je suis sur la Terre.
En récompense de mes saints hymnes en ton honneur,
Donne à mon âme lumière pure, amour et sagesse.
Par ton amour, insuffle à mon âme assez de force
Et d'une telle vertu qu'elle se retire des creux de la Terre
Et remonte à l'Olympe vers la demeure du Père.
Aie pitié de moi, Déesse aux doux conseils,
Parce que je me flatte d'être à toi,
ô Salvatrice des mortels,
Ne permet pas que, gisant à terre,
Je tombe en proie et en butin
Aux mains des Punisseuses
Qui me font frissonner.*

Porphyre eut pour disciple Jamblique, un autre syrien, qui fonda une école néoplatonicienne en Syrie, à Apamée. IL entra en conflit avec les Chrétiens et les Gnostiques et s'intéressa à la théurgie qui est un ensemble de pratiques mystiques et de rituels magiques permettant à l'âme de réaliser une fusion mystique avec les êtres supérieurs jusqu'au Dieu ineffable. Jamblique y voyait un moyen permettant à l'âme de se diviniser, degré par degré, jusqu'à atteindre l'extase mystique, sans cependant jamais donner à l'homme un pouvoir quelconque sur les dieux. Après la destruction des temples païens et la fermeture autoritaire des écoles philosophiques, le Néo-platonisme s'effaça, ne subsistant que par les traces laissées dans la pensée chrétienne. Il réapparut cependant à Florence au quinzième siècle dans le "Néoplatonisme médicéen" qui fut un fort mouvement philosophique et artistique toscan local regroupant des penseurs et des artistes florentins avec l'appui de la famille régnante. Marsile Ficin, théologien italien et philosophe platonicien, né à Florence en 1433, fit ses études à Bologne et s'y consacra spécialement à la lecture de Platon, auquel il vouait un véritable culte. De retour à Florence, il fit partager son enthousiasme philosophe de l'Antiquité, à son protecteur Côme de Médicis qui était alors au pouvoir. Cosme de Médicis inaugura le mécénat et imprima un renouveau à l'art. Il fonda la "Nouvelle Académie de Florence" sur le modèle de l'Académie de Platon. Son protégé, Marsile Ficin, entreprit sur son conseil de traduire et commenter les œuvres complètes de Platon et de Plotin. Marsile Ficin eut pour élève le futur souverain Laurent le Magnifique et avec l'appui des Médicis, l'aura culturelle du Néo-platonisme médicéen se poursuivit bien au-delà de cette période.



Gozzoli- Chapelle des Médicis-Cortège des Mages

La structure des *Ennéades*

Porphyre recueillit les cinquante-quatre traités de Plotin et les organisa en six "*Ennéades*", c'est-à-dire six groupes de neuf livres répartis en trois corpus qui exposent successivement la pensée du philosophe concernant la morale, la physique, la psychologie et la science de l'Un. Porphyre a classé les traités par thèmes sans aucunement suivre leur ordre chronologique, et il y a parfois ajouté ses propres commentaires. On considère néanmoins que son travail ne remet pas en cause l'authenticité des écrits, ni leur unité de doctrine. Porphyre présente les textes comme un chemin initiatique nous menant du multiple (les *Ennéades* : 1, 2, et 3), à la dualité (les *Ennéades* : 4 et 5), puis enfin à l'unité (une *Ennéade*, la 6). Le premier corpus, regroupe les inquiétudes face à l'existence, la place de l'homme dans l'univers. Il commence par la définition de l'homme et s'achève sur l'Un et quelques considérations annexes, neuf exactement, dont la dernière veut conduire à la reconnaissance d'un dieu au-delà de la vie, de la pensée, de l'intelligence. Le deuxième corpus parle de l'âme qui vient d'en haut et qui est enfermée dans un corps du monde sensible. Il s'interroge sur l'essence de cette âme, et le mystère fondamental de la connaissance. Il expose ce qu'est la contemplation et le chemin à parcourir. Le dernier texte annonce l'âme universelle elle-même, et peut-être la vie de toute chose. Le troisième corpus critique radicalement les catégories ou genres de l'être aristotéliennes et stoïciennes qui comptent trop d'ambiguïtés et laissent dans l'illusion de la diversité. Il conseille d'aller vers le recueillement, la présence de l'être en nous. Cet être total est habité par un nombre infini, éternel, détaché du sensible, et relié à l'Un.

Le plan de l'œuvre établi par Porphyre.

1^{er} CORPUS (3Ennéades)

N°1, (La morale)

L'Homme	Les Vertus	La dialectique	Le Bonheur 1	Le Bonheur 2	Le Beau	Le Bien	Les Maux	Le Suicide
---------	------------	----------------	--------------	--------------	---------	---------	----------	------------

N°2, (La physique 1)

Le Monde	Le mouvement circulaire	Les astres	Les deux matières	La puissance et l'acte	La forme	La forme	Les objets (la position)	L'auteur du Monde
----------	-------------------------	------------	-------------------	------------------------	----------	----------	--------------------------	-------------------

N°3, (La physique 2)

Le Destin	La providence 1	La providence 2		L'amour	Les incorporels	Le temps	L'Un	Neuf considérations
-----------	-----------------	-----------------	--	---------	-----------------	----------	------	---------------------

2^e CORPUS (2 Ennéades)

N°4, (L'âme 1)

L'essence de l'âme 1	L'essence de l'âme 2	Difficultés relatives à l'âme 1	Difficultés relatives à l'âme 2	Difficultés relatives à l'âme 3	La mémoire et la sensation	L'immortalité de l'âme	L'âme et le corps	Les âmes : une seule âme ?
----------------------	----------------------	---------------------------------	---------------------------------	---------------------------------	----------------------------	------------------------	-------------------	----------------------------

N°5, L'âme 2 (L'âme-intelligence)

Les trois hypostases	Les réalités et le Premier	Les hypostases	Le Premier	Les intelligibles	L'être pensant	Le particulier	La beauté	L'intelligence
----------------------	----------------------------	----------------	------------	-------------------	----------------	----------------	-----------	----------------

3^e CORPUS (Une seule Ennéade)

N°6, (L'Un)

Les genres de l'être 1	Les genres de l'être 2	Les genres de l'être 3	Un seul être 1	Un seul être 2	Les nombres	La multiplicité des idées	La volonté de l'Un	L'Un
------------------------	------------------------	------------------------	----------------	----------------	-------------	---------------------------	--------------------	------



La Trinité aux trois visages

Les textes présentés ci-dessous ont été repris dans la traduction de Monsieur BOUILLET dans l'édition de 1861. Ils ne reprennent pas les sommaires, notes et explications données par l'auteur, ni les compléments accompagnant l'édition originale pour lesquels nous prions les lecteurs de bien vouloir consulter le site qui lui est spécifique.

LES ENNÉADES DE PLOTIN
CHEF DE L'ÉCOLE NÉOPLATONICIENNE
TRADUITES POUR LA PREMIÈRE
FOIS EN FRANÇAIS
ACCOMPAGNÉES DE SOMMAIRES,
DE NOTES ET D'ÉCLAIRCISSEMENTS
ET PRÉCÉDÉES DE LA VIE DE PLOTIN
AVEC DES FRAGMENTS DE PORPHYRE, DE JAMBLIQUE,
ET AUTRES PHILOSOPHES NÉOPLATONICIENS
PAR M.-N. BOUILLET
Conseiller honoraire de l'Université, inspecteur de l'Académie de Paris
TOMES - 1, 2 et 3
PARIS - LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET CIE

1861

Premier Corpus - L'HOMME - Le MONDE - Le DESTIN -

- Ce corpus est composé de trois Ennéades de neuf livres chacune -

- Première Ennéade 1/3 - La Morale -

Premier livre - L'Homme et l'animal.

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.

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.

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° 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° ni au *corps organisé* seul, si l'on admet que les facultés qui s'y rapportent ne ressentent pas ses passions. Le seul moyen pour 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 fort distincts : 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.

Considéré dans ses rapports avec les trois hypostases divines (Dieu ou 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 sensibles et végétatives ou raisons séminales qui animent tous les corps vivants.

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.

Le "*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*.

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.

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.

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 notre en ce sens que l'âme est intelligente; mais la vie intellectuelle est pour nous une vie supérieure.

Second livre - Les Vertus.

Nous devenons semblables à Dieu par la vertu, dont on distingue quatre espèces : *vertus civiles*, *vertus purificatoires*, *vertus de l'âme purifiée*, *vertus exemplaires*.

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 l'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.

Nous nous rapprochons encore plus de Dieu par le deuxième espèce de vertus, les vertus purificatoires : 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.

Quand l'âme est purifiée, il faut la tourner vers Dieu ; par cette conversion, l'âme éclaire 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 .

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 Trois - La Dialectique, moyen d'élever l'âme.

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

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 rythmes 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 le possédant instinctivement.

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.

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.

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.

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 Quatre - Du Bonheur.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

Le bonheur est le privilège 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.

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 Cinq - Le Bonheur s'accroît-il avec le temps ?

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. 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. On ne peut appliquer au bonheur les 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 influencer 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 Six - Du Beau.

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. A 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. 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. 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 Sept - Du premier bien et des autres biens.

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.

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.

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 Huit - De la Nature et de l'origine des Maux.

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.

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 complètement étrangères au Mal.

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 matière. 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.

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.

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.

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.

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.

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 Neuf - 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.

Premier Corpus 2 - L'HOMME - Le MONDE - Le DESTIN -

- Ce corpus est composé de trois Ennéades de neuf livres chacune-

- Deuxième Ennéade - La Physique et le Monde -

Livre Dix - Le Ciel.

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. 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 parfaits, 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). 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'Âme universelle qui leur imprime un mouvement circulaire dans une région parfaitement pure.

Livre Onze - Du mouvement du Ciel.

Le mouvement circulaire du ciel est l'image du retour eut 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 lieu droit ; 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 au 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 Douze - De l'Influence des Astres.

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.

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.

L'Univers étant un animai use 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.

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.

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 ce 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.

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 Treize - De la Matière.

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. - 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 matière 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 ayant 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. — 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*.

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 quantité 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.

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.

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.

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 Quatorze - De ce qui est en Puissance et de ce qui est en Acte.

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.

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.

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*.

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 dire, ce qui sera, la puissance de devenir toutes choses*.

Livre Quinze - De l'Essence et de la Qualité.

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.

L'essence est la forme et la raison. La qualité est une disposition soit originelle, soit adventive 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 Seize - De la Mixtion où il ya Pénétration totale.

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

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.

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 *corporité*, qui est une forme, une raison.

Livre Dix-sept - De la Vue.

Pourquoi les objets éloignés paraissent-ils petits) ? 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 Dix-huit - Contre les Gnostiques.

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 ; *Ennoïa* 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 *Nous* 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. -- Enfin, 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.

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 doit périr ; elle n'occupe pas non plus une région qui soit entièrement séparée du monde intelligible par une limite infranchissable [l'*Horus* de Valentin, 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 oeuvre ici-bas ; car, dans ce système, le monde n'est qu'une oeuvre imparfaite.

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.

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 [Nous, Logos] ; ils admettent qu'il existe en dehors de cette Intelligence d'autres essences intelligibles [les bons]. 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'Ave universelle, et à donner à cette Âme les mêmes passions qu'aux âmes individuelles. Il y a de grandes différences entre l'Ave 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.

7 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 finies 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.

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 privilège 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. Eu 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 [*Achassothe*] 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.

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, eu suivant toujours une échelle décroissante.

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.

La morale des Gnostiques est encore pire que la doctrine qu'ils enseignent sur Dieu et sur l'univers. Ils retissent 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'empêche de s'abandonner aux passions, comme ils le font, tout en contemplant Dieu. Sans la véritable vertu, Dieu n'est qu'un mot.

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.

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.

Premier Corpus - L'HOMME - Le MONDE - Le DESTIN -

- Ce corpus est composé de trois Ennéades de neuf livres chacune -

- Troisième Ennéade - La Physique et le Destin -

Livre Dix-neuf - Du Destin.

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. 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. 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. 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. 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. 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 Vingt - De la Providence - 1.

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.

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. 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. 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. 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. 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. 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. 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. 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. 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 sous 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. 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, exercé 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 Vingt-et-un - De la Providence - 2.

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. 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. 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. 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. 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 Vingt-deux - Du Démon qui est propre à chacun de Nous.

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.

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. Dans le second cas, elles demeurent dans le monde intelligible et y ramènent avec elle leur puissance végétative 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. 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 Vingt-trois - De l'Amour.

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. 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. 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. 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. 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. 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 Vingt-quatre - De l'Impassibilité des Choses incorporelles.

DE L'IMPASSIBILITÉ DE L'ÂME. Dans la *sensation*, il faut distinguer la passion et le *jugement* : la première appartient au corps : le second, à l'âme. Étant une essence inépuisable 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. 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 au 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. 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. 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. 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. Ce qui pâtit, c'est le corps 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. 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*. 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*. 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. 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 Vingt-cinq - 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. 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. 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, *éternité, l'Être qui est toujours*. 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.

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 plus 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. 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. 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 nommé, c'est supposer qu'il n'a point de réalité en dehors de l'âme qui le mesure ou qui le nombre. Le temps n'est point une *conséquence du mouvement* : car cette définition n'a point de sens.

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 Vingt-six - De la Nature, de la Contemplation, et de l'UN.

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. Pour produire, il ne faut à la Nature que la matière qui reçoit la 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. Placée au-dessus de la Nature, l'Âme universelle, par sa partie supérieure, contemple l'Intelligence divine, et, par sa partie 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. *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. 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. 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*. 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 Vingt-sept - Considérations sur l'Âme, l'Intelligence et le Bien.

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.

1° L'Âme universelle, au contraire, divise les idées qu'elle conçoit, parce qu'elle les pense d'une manière discursive.

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.

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.

Second Corpus - L'ÂME -

- Ce corpus est composé de deux Ennéades de neuf livres chacune -

- Quatrième Ennéade 1/2 - L'Âme 1 -

Livre Vingt-huit - L'Essence de l'Âme 1.

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 Vingt-neuf - L'Essence de l'Âme 2.

Entre l'essence *empiètement divisible*, dont chaque partie occupe un lieu différent, et l'essence *empiètement 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. 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 Trente - Questions sur l'Âme 1.

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. 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.

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. 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. 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. 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. 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. 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. 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 (Cosmos). 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 ?* Le Raisonement 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?* 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 ?* 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 ?* 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 ?* 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. 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 mémoire 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 Trente-et-un - Questions sur l'Âme 2.

PREMIÈRE QUESTION. *Quelles sont les limes (voies) qui font usage de la Mémoire et de l'Imagination, et quelles sont les choses dont elles se souviennent ?* 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. 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. 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 Raisonement, ou se bornent-elles à contempler l'Intelligence suprême ?* 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. 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. 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. A la Nature finit l'ordre des essences. Après elle viennent immédiatement les corps qu'elle engendre, c'est-à-dire les éléments. 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 ?* 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.* 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° *Sensations.* 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.* 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 siège le cœur, tandis que l'*Appétit concupiscible* a pour siège le foie.

4° *Puissance végétative et générative.* 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 ?* 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. 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. 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. 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 ? — 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. 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. La magie n'a pas 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. Chaque être, par ses actions et ses passions naturelles, concourt à l'accomplissement de la fin de l'univers. Il donne et il reçoit 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 Trente-deux - Questions sur l'Âme 3.

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. 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.

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. 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. 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 Trente-trois - Des Sens et de la Mémoire.

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.

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 Trente-quatre - De l'Immortalité de l'Âme.

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.

2° Une 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.

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.

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. 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. 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 ; amis, alors mime, par son intelligence, elle demeure encore impassible et indépendante du corps.

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. 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 Trente-cinq - De la descente de l'Âme dans le Corps.

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.

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. 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. (

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 châtement qui a pour but de les purifier.

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 Trente-six - Toutes les Âmes forment-elles une seule Âme ?

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.

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.

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.

Second Corpus - L'ÂME -

- Ce corpus est composé de deux Ennéades de neuf livres chacune -

- Cinquième Ennéade 2/2 - L'Âme 2 -

Livre Trente-sept - Des Trois Hypostases principales.

Pour concevoir Dieu, il faut que l'âme, se détachant des objets extérieurs, rentre en elle-même et examine sa propre nature; 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.

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.

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*.

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 l'ère 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.

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 distinction 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.

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.

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 assègent pour écouter les voix qui viennent d'en haut.

Livre Trente-huit - De la Génération et de l'Ordre des choses qui sort après le Premier.

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.

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 Trente-neuf - Des Hypostases qui connaissent et du Principe supérieur.

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.

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.

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* et c'est de là qu'elle tire son nom. 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 cette contemplation est l'acte qui la constitue.

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.

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'opinion, 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*.

Comme la pensée implique à la fois identité et différence, et 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.

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.

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.

Étant supérieure 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 moi. 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.

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*.

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 Quarante - Comment procède du Premier, ce qui est après Lui, l'UN.

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.

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 Quarante-et-un - Les Intelligibles ne sont pas hors de l'Intelligence du Bien.

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.

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.

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 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.

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 risible; 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 brillante seule dans toute sa pureté. Pour avoir l'intuition de cette 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. A proprement parler, l'intelligence ne le voit pas, elle s'unit à lui.

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.

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 arriver à jouir de la vue de la divinité parce qu'ils se sont arrêtés à se gorger d'aliments.

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*.

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 Quarante-deux- Le Principe supérieur à l'Être ne pense pas.

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.

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.

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.

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. A 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 Quarante-trois - Y a-il des idées des individus ?

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 séminales 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.

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.

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 Quarante-quatre - Y a-il de la Beauté intelligible ?

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 munies desquelles dérive la nature des objets.

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.

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.

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.

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.

Voilà pourquoi l'Intelligence divine a conçu et réalisé le monde tout entier d'un seul coup par le ministère de l'Âme universelle : 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.

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 Démonstrateur 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.

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.

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.

Les mythes reconnaissent trois grands dieux, Coelus, Saturne et Jupiter: Coelus est l'Un absolument simple; Saturne enchaîné est l'Intelligence immuable, type de la Beauté ; Jupiter est l'Âme universelle, qui mutilé son père en scindant l'unité primitive, administre le monde sensible et tient sa beauté de Saturne.

Livre Quarante-cinq - De l'Intelligence, des Idées et de l'Ether.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

Troisième Corpus - L'UN -

- Ce corpus est composé d'une seule Ennéades de neuf livres -

- Sixième et dernière Ennéade 1/1 - L'Un -

Livre Quarante-six - Les Genres de L'Être 1.

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. - 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.

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.

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.

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 dépositions 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.

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.

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* que de l'*action* 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 fautive : 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 clauses 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 exprimant une action relative à un autre objet et servant seuls à former les verbes passifs, comme diviser.

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 concourt 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.

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.

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.- 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.

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.

Les *Qualités* des Stoïciens devraient être incorporelles et actives, puisque la 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.

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 Quarante-sept - Les Genres de L'Être 2.

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 détient 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.

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 distincts. 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 *une 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.

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.

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.

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, un les ramène à être une même chose : c'est *l'Identité*. Tels sont les cinq genres des choses intelligibles.

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.

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'avancant à l'infini, est arrêté et limité par le repos.

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.

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.

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.

La *Beauté*, la *Science*, l'*Intelligence*, la *Vertu*, se ramènent aux cinq genres premiers que nous avons déjà reconnus. Il ne reste qu'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.

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.

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° A 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.

Cette doctrine est conforme à ce que Platon enseigne sur ce sujet dans le *Timée* et dans le *Philèbe*.

Livre Quarante-huit - Les Genres de L'Être 3.

GENRES DE L'ÊTRE SENSIBLE - 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.

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.

Tout ce qui se trouve dans le monde sensible peut être ramené à cinq genres : substance, quantité, qualité, mouvement et relation. SUBSTANCE.- 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*, et 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 continuer une unité. Il y a en cela analogie entre les deux principes homonymes, la substance corporelle et la substance intelligible.

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 affirme 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.

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.

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 de 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 de « *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.

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- 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 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.

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.

Le genre de la *Quantité* n'admet que l'*égalité*, 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 -La *Qualité* est un *caractère* qu'on désigne par les termes de *tel, quel, de cette sorte*, comme la beauté corporelle. Par cet exemple, on voit qu'il y a l'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.

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.

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*.

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 - 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.

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.

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.

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).

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.

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.

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 Quarante-neuf - L'Être UN et Identique est partout présent tout entier 1.

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 ?

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.

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.

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.

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.

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.

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.

De même qu'une voix se fait entendre tout entière partout, l'Âme universelle pénètre et vivifie tout, sans avoir d'extension 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.

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.

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 esprit 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 Cinquante - L'Être UN et Identique est partout présent tout entier 2.

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.

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 des êtres inférieurs 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.

La raison nous conduit à admettre que Dieu est partout; donc il n'est pas divisé : car il s'anéantirait dans celle 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 rattachent à lui comme des rayons au centre dont ils parlent. 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.

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.

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.

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.

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 le 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.

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.

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'égaliser par son cours, parce qu'il implique succession. De même, l'ubiquité engendre et surpasse en grandeur 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 déments 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 Cinquante-et-un - Des Nombres.

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'infini 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.

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.

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 fautive: 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 fautive 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.

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.

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.

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.

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.

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.

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 vue 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*.

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 : soit 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.

L'Être universel est Être, Intelligence, Animal; il contient tous les cires, 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 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.

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.

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.

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 Cinquante-deux - De la Multitude des Idées et du Bien.

DES IDÉES.

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.

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.

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.

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.

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 qui la porte à façonner un tel corps.

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. (

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 distinctives 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.

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.

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.

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 uniforme. 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.

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.

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.

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. A son tour, elle a déterminé l'Âme et elle l'a rendue raisonnable en lui communiquant ce dont elle est elle-même le vestige.

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.

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.

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.

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! 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.

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 a honte.

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.

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.

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.

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 !

On ne peut attribuer à Platon l'opinion qui fait consister le bien dans un mélange d'intelligence et de plaisir. 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.

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 indistinctement vers lui. Le spectacle de la beauté qui se trouve dans les objets sensibles lui fait chercher une beauté supérieure dans le monde intelligible. A 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.

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. 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 privilège de l'intelligence transportée d'amour. Pour obtenir cette vision, l'âme devient d'abord intelligence, puis rite s'élève à Dieu en dépouillant toute forme.

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.

C'est un tort d'attribuer au Premier principe soit la connaissance des choses inférieures, soit la pensée de soi munie. 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.

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*.

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.

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.

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 et le Bien, c'est pour les natures inférieures.

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 Cinquante-trois - De la Liberté et de la Volonté de l'UN.

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.

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.

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.

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.

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.

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 privilège 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.

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.

Étant supérieures 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.

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.

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 questions n'ont pas de sens quand on les pose au sujet de Celui qui est absolu et antérieur à tous les êtres.

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 privilège 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.

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.

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.

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 lui-même et le maître de lui-même, parce qu'il s'isole et se pose comme pur de toutes choses. Nous en aurons une idée si nous nous élevons au-dessus de tout ce qui est contingent.

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.

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*.

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*.

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.

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 Cinquante-quatre - Du Bien et de l'UN.

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.

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'unité. Alors seulement on peut voir l'Un autant qu'il est visible et le saisir par une espèce de contact.

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.

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.

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.

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.

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.

Lettre de Jamblique à Porphyre de Tyr

Jamblique, témoin de la tradition païenne. Jamblique est un philosophe néo-platonicien, né en Syrie vers l'an 250. Il se fixe d'abord à Alexandrie, et il y réside environ vingt ans, puis il retourne en Syrie et fonde une école à Apamée. Initié aux doctrines ésotériques des Égyptiens et des Chaldéens, il pratique le Néo-Platonisme syrien comme la vraie religion, en l'opposant au Christianisme. Il considère que tous les Chrétiens sont des athées. Il meurt en 330. Les textes cités ci-après sont extraits de la réponse d'un néo-platonicien syrien traditionnel, (égyptien), à la lettre d'un romain rénovateur rationaliste. La forme littéraire établie comme une réponse à une lettre est commune à l'époque.

NR. J'ai parfois tronçonné les phrases pour faciliter la lecture, lorsqu'elles étaient trop longues ou alambiquées, mais je n'ai pas modifié le vocabulaire. Quelques courtes explications sont entre parenthèses. Les rappels du texte de Porphyre sont en italique, ceux de Jamblique sont droits.

Ce texte est une réponse de Jamblique à une lettre de Porphyre, ardent disciple de Plotin, questionnant Anébon, disciple de Jamblique, au sujet des contradictions et des absurdités qu'il constate dans les traditions des Assyriens et Chaldéens, par rapport au Néo-platonisme rationalisant romain et à l'apparition d'une religion toute intérieure. Jamblique répond, sous le pseudonyme de Maître Abammon, pour défendre les traditions et les pratiques des Égyptiens, (Les références à l'astrologie, aux sacrifices et aux méthodes de divination ne sont pas reprises dans cet extrait).

- 1 - Tu as l'air de croire que « *la même connaissance vaut pour les choses divines et pour les autres, quelles qu'elles soient, et que les contraires fournissent le membre opposé, comme c'est l'ordinaire dans les problèmes dialectiques* ». En réalité, ce n'est pas du tout pareil. La connaissance des dieux est à part, séparée de toute opposition. Elle ne consiste pas dans le fait qu'on la concède maintenant ou qu'elle prend naissance. De toute éternité, elle coexistait dans l'âme en une forme unique.
- 2 - Conçois donc comme du limon tout le corporel, le matériel, l'élément nourricier et générateur, ou toutes les espèces matérielles de la nature qu'emportent les flots agités de la matière, tout ce qui reçoit le fleuve du devenir et retombe avec lui, ou la cause primordiale, (préalablement installée en guise de fondement), des éléments et de toutes leurs puissances. Sur ces bases, le Dieu auteur du devenir, de la nature entière, de toutes les puissances élémentaires, lui qui est supérieur à celles-ci et s'est révélé dans sa totalité sorti de lui-même et rentré en lui-même, immatériel, incorporel, surnaturel, inengendré, indivis, préside à tout cela et enveloppe en lui-même l'ensemble des êtres. Et parce qu'il a tout embrasé et se communique à tous les êtres du monde, il est apparu sortant d'eux. Parce qu'il est supérieur à tout et souverainement simple en lui-même, il apparaît comme séparé, transcendant, sublime, éminent de simplicité, en lui-même au-dessus des puissances et des éléments cosmiques.
- 3 - Avant les êtres véritables et les principes universels il y a un Dieu qui est l'Un, le Tout Premier même par rapport au Dieu et Roi premier. Il demeure immobile dans la solitude de sa singularité. Aucun intelligible, en effet, ne s'enlace à lui, ni rien d'autre. Il est établi comme modèle du Dieu qui est à soi-même un père et un fils, et est le Père unique du vrai Bien, car il est le plus grand, premier, source de tout, base des êtres qui sont les premières Idées intelligibles. A partir de ce Dieu Un se diffuse le Dieu qui se suffit, c'est pourquoi il est à soi-même un père et un principe car il est principe et dieu des dieux, monade issue de l'un, antérieure à l'essence et principe de celle-ci. De ce deuxième dieu, en effet, dérivent la substantialité et l'essence, aussi est-il appelé le père de l'essence, car il est l'être par antériorité à l'être, principe des intelligibles, aussi le nomme-t-on Premier Intelligible.
- 4 - Tu dis maintenant que « *La plupart des Égyptiens font dépendre notre libre arbitre du mouvement des astres* ». Ce qu'il en est, il faut te l'expliquer plus longuement, en recourant aux conceptions hermétiques. D'après ces écrits, l'homme a deux âmes. L'une est issue du Premier Intelligible, et elle participe aussi à la puissance du démiurge. L'autre est introduite en nous à partir de la révolution des corps célestes. C'est en celle-ci que se glisse l'âme qui voit Dieu, (la précédente). Les choses étant ainsi, celle qui descend des mondes, (...célestes, la fatalité inscrite dans le Zodiaque), en nous, accompagne la révolution de ces mondes, tandis que l'âme issue de l'Intelligible, présente en nous selon le mode propre à l'intelligible, est supérieure au cycle des naissances. C'est par elle que, délivrés de la fatalité, nous remontons vers les dieux intelligibles(...).
- 5 - Mais tout dans la nature n'est pas non plus lié à la fatalité. Il est un autre principe de l'âme, supérieur à toute nature et à toute connaissance, selon lequel nous pouvons nous unir aux dieux, nous tenir au-dessus de l'ordre cosmique et participer à la vie éternelle et aux activités des dieux supra célestes. Selon ce principe, nous sommes capables de nous libérer nous-mêmes. En effet, quand agissent les meilleures parties de nous-mêmes et que l'âme s'élève vers les êtres supérieurs, elle se détache des parties inférieures. A la place de sa vie elle acquiert une vie nouvelle et se donne à un autre ordre, en abandonnant complètement le précédent(...). Dès leur première descente, Dieu a envoyé les âmes dans l'intention qu'elles retournent à lui. Il n'y a donc pas de changement par suite d'une telle élévation, ni de conflit entre les descentes et les remontées des âmes. De même, en effet, que dans le tout, le devenir et cet univers-ci dépendent de l'essence intellectuelle, de même, dans l'ordre des âmes, leur souci du monde créé s'accorde avec la libération du devenir.

Commentaire sur Plotin 1.

Pour Plotin, l'univers est composé de trois réalités fondamentales qu'il appelle hypostases :

- l'Un (qu'il appelle parfois DIEU ou même Jupiter),***
- l'Intelligence***
- l'Âme.***

L'homme qui fait partie du monde sensible doit, par introspection, remonter de l'Âme à l'Intelligence, puis de l'Intelligence à l'Un pour accomplir ainsi une union mystique avec le dieu par excellence.

Pour Plotin en effet, le principe premier est l'Un transcendant, éternel, insaisissable et parfaite source du Bien ordonnant le monde.

En dessous de cet Un abstrait se situe l'Intellect dont la principale fonction est de définir les Idées contenant le monde.

La connexion entre l'Intellect et le monde sensible est faite par l'Âme, qui crée la matière vivante et qui contient elle-même une grande multiplicité d'âmes allant de celles des êtres éternels comme les astres à celle purement végétative des plantes.

Il reprend également une idée majeure du Platonisme en développant le thème de l'immortalité des âmes, conduisant à des réincarnations successives dans des enveloppes corporelles supérieures ou inférieures suivant les actes commis au cours de l'existence terrestre.

Plotin décrit donc longuement ces trois principes éternels ordonnateurs du monde réel et reliés entre eux par un mouvement de procession du haut vers le bas.

Chaque corps s'avance vers l'âme et reçoit d'elle la part d'intelligible qu'il est en mesure de supporter.

Commentaire sur Plotin 2.

L'âme, par nature, refuse d'aller jusqu'au néant absolu ; quand elle descend, elle va jusqu'au mal, qui est un non-être, mais non l'absolu non-être ; dans la direction inverse, elle ne va pas à un être différent d'elle, mais elle rentre en elle-même, et elle n'est alors en nulle autre chose qu'en elle-même ; mais, dès qu'elle est en elle seule et non plus dans l'être, elle est par là même en lui ; car lui est une réalité qui n'est pas une essence, mais qui est au-delà de l'essence, pour l'âme avec qui il s'unit. Si l'on se voit soi-même devenir lui, on se tient pour un image de lui ; partant de lui, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage. Si l'homme déchoit de la contemplation, il peut raviver la vertu qui est en lui ; il comprend alors sa belle ordonnance intérieure et retrouve sa légèreté d'âme ; par l'intermédiaire de la vertu, il arrive à l'intelligence, et, par l'intermédiaire de la sagesse, jusqu'à lui. Telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux ; s'affranchir des choses d'ici-bas, s'y déplaire, fuir seul vers lui seul .

Compléments et illustrations sur le néoplatonisme médicéen de Florence.



Marsile Ficin

À la Renaissance, sous l'impulsion de Marsile Ficin (Marsilio Ficino), un courant néoplatonicien renaissant voit apparaître un groupe d'humanistes florentins évoluant à la cour de Laurent le Magnifique à la fin du Quattrocento. Ces humanistes se consacrent à la traduction des dialogues platoniciens et à l'élaboration d'un système de pensée cohérent adapté aux connaissances du siècle, mis en harmonie avec les préceptes de la religion chrétienne. L'ouvrage le plus célèbre de Ficin s'intitule d'ailleurs, « Theologia platonica ». Le groupe de Ficin est animé par Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirandola (*Pic de la Mirandole*) et Cristoforo Landino. D'autres personnalités s'y joignent parfois, notamment Laurent le Magnifique, le peintre Sandro Botticelli ou encore le jeune Michel-Ange qui aura Poliziano comme précepteur pendant deux ans. Ces érudits se réunissent régulièrement dans une villa de Careggi (périphérie de Florence) offerte par les Médicis, et les réunions prennent le nom d' « Académie », en référence à l'antique Académie fondée par Platon.



La Naissance de Vénus, par Botticelli

Dans ce courant, le peintre Botticelli a produit à Florence de nombreuses œuvres dont la "naissance de Vénus", d'inspiration évidemment antique et païenne ainsi que beaucoup de tableaux apparemment chrétiens, dont, à la fin des Années 1500, une œuvre fort insolite longtemps appelée " la Nativité mystique", qui représentait quelque chose de spécial pour Botticelli puisque c'est son seul tableau signé "Alexandros" en grec en haut de la toile avec la description du motif prétendument apocalyptique de la peinture.



On a évoqué dans la composition de ce tableau une évocation de la Grande Pyramide égyptienne dans la forme triangulaire du toit de l'étable. Si les lignes du triangle tronqué de la toiture sont étendues, le triangle obtenu en a les proportions exactes. Mais comment Botticelli aurait-il connu des proportions correctes de la Grande Pyramide alors que les sources disponibles à son époque semblaient les ignorer ? Botticelli les aurait codées dans son tableau en utilisant les sujets disposés en groupes afin de faire passer des messages symboliques.

Le nombre total des anges qui entourent l'enfant (et donc les chiffres de l'homme) dans les différents groupes est le suivant :

- 12 = les anges dans les cieux, (la ronde du Zodiac)
- 3 = les anges assis sur le toit (les éléments Air, Feu, Eau)
- 7 = 4 chiffres sur la gauche et 3 sur le côté droit de la Trinité (les Planètes)
- 6 = les anges et les personnes au bas de la peinture (la Terre).

La somme de toutes les figures de la sainte trinité est donc de 28, ce qui pourrait donner les 280 coudées royales de la hauteur de la Grande Pyramide. Le Nombre 28 exprime symboliquement la «perfection» car il est le deuxième des nombres dits parfaits

Une autre interprétation a été donnée à la géométrie de la composition : Le triangle symbolique de la pyramide est placé entre un carré qui représente la terre et le cercle zodiacal qui représente le ciel. La composition de Botticelli présente symboliquement un carré à travers un triangle dans un cercle. Les trois figures archétypales -Cercle, Triangle et Carré - ressemblent à la forme de trois lettres qui pourraient cacher une formule gnostique importante. Le cercle représente naturellement la lettre «O», le triangle évoquerait la lettre abstraite «A», et le carré pourrait représenter la lettre grecque «je» parfois écrite «И» comme elle le demeure dans l'alphabet cyrillique . Les initiales que ces figures énoncent sont donc "IAO" qui était l'un des noms tutélaires de la divinité suprême des gnostiques.

En effet, les lettres IAO pourraient donc représenter un acronyme des divinités égyptiennes personnifiant les principes de base de l'univers et la formule symbolique ésotérique du cycle de naissance-mort-résurrection :

Je ou Ie

A

O

Naissance d'Isis, mère universelle, symbole de la Vie

Apophis le dragon symbolisant la mort et la destruction

Osiris symbole évident de la Résurrection

