



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

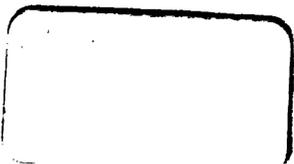
- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

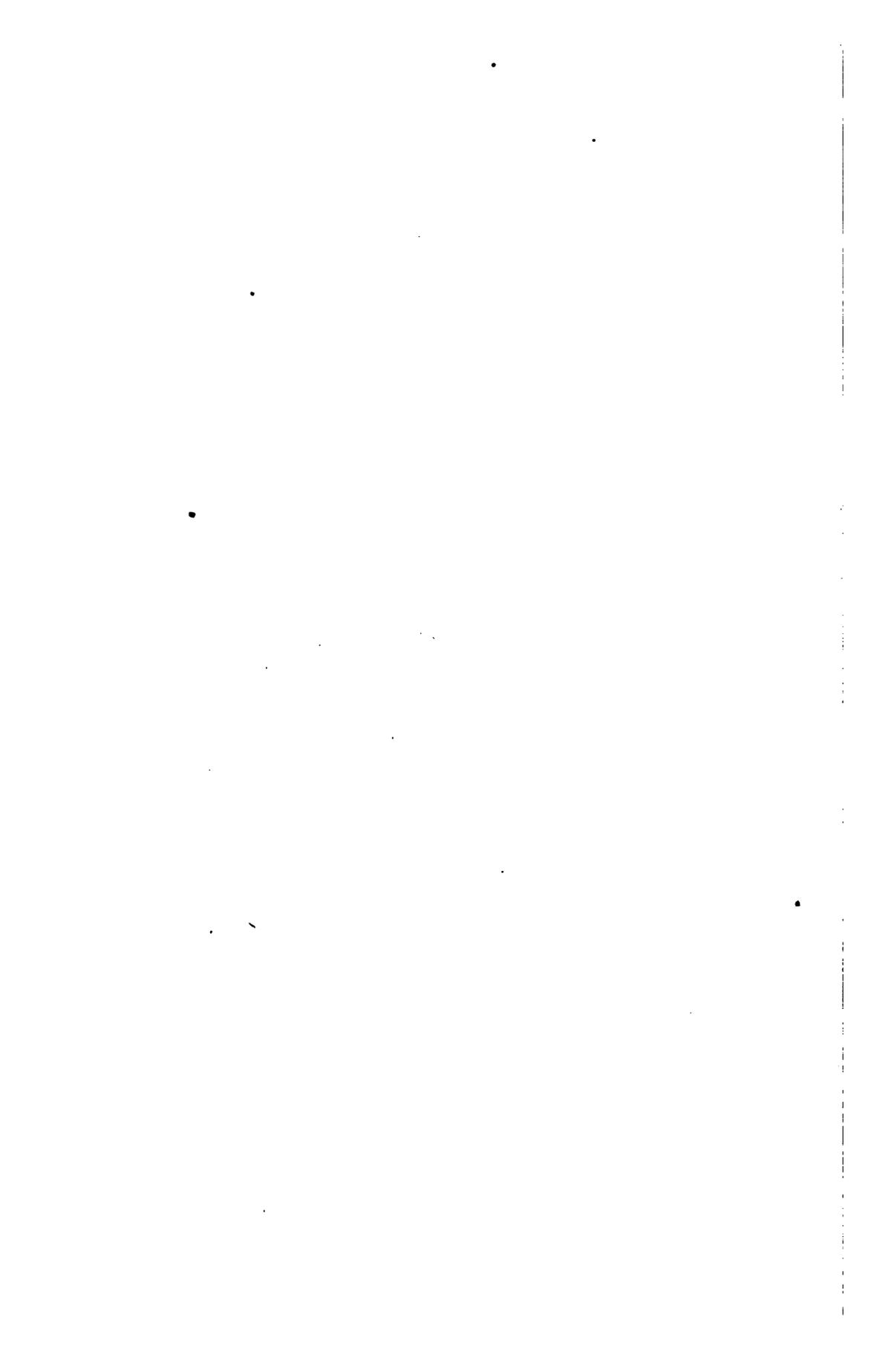
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



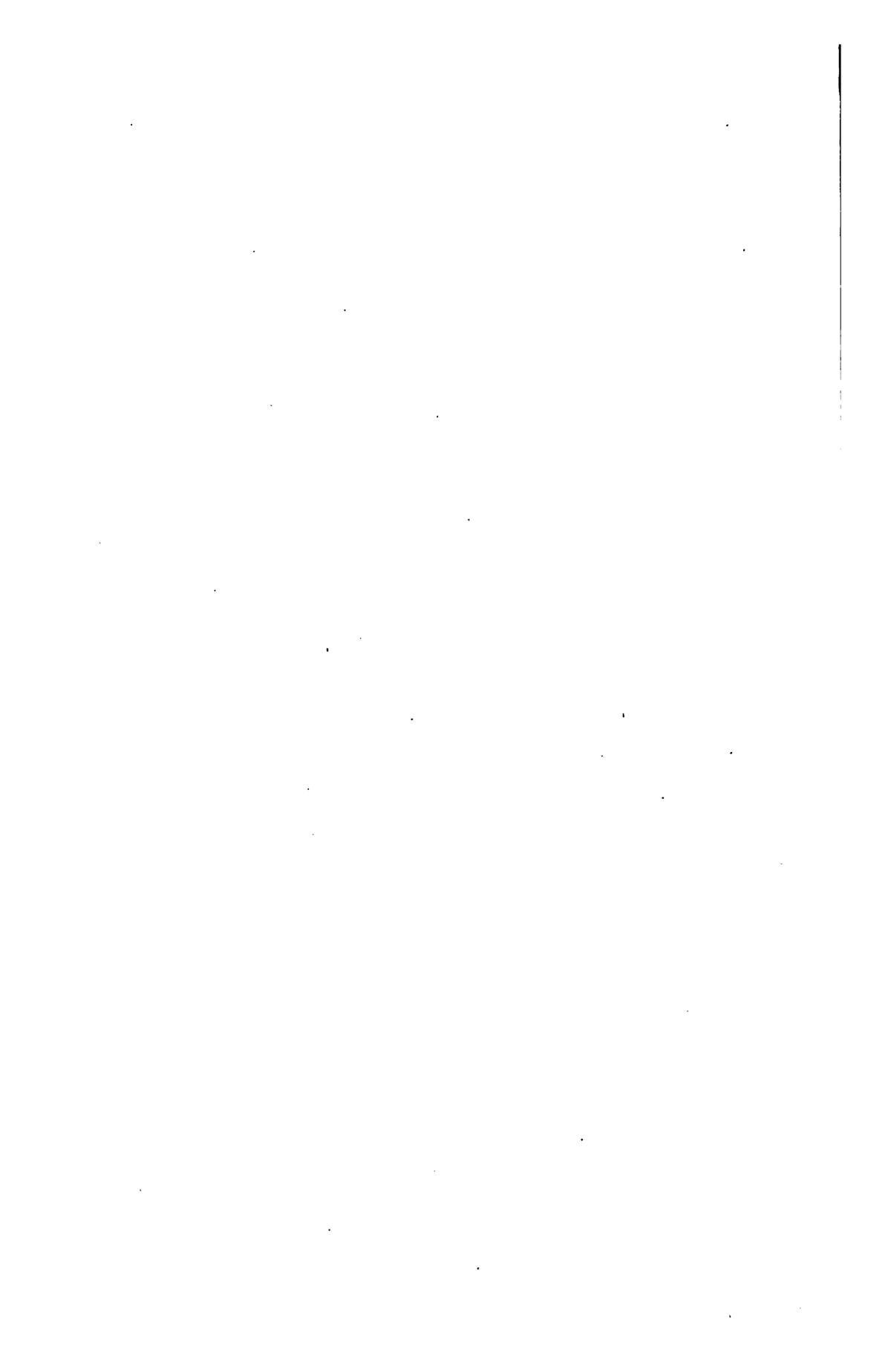
3 3433 02267426 5



1914
D. J. [unclear]







DAMASCIUS LE DIADOQUE

PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

LES PREMIERS PRINCIPES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

<i>Les Principes de la science du Beau.</i> A. Durand, 1860. Un vol. in-8...	7 50
(Mention honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques.)	
<i>De la Psychologie de Platon.</i> A. Durand, 1863. Un vol. in-8.....	7 50
(Couronné par l'Académie Française.)	
<i>Vie de Socrate.</i> Didier, 1866. Un vol. in-18.....	3 50
(Mention très honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques.)	
<i>La Vie et les Écrits de Platon.</i> Didier, 1871. Un vol. in-18.....	4 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)	
<i>Pythagore et la philosophie Pythagoricienne.</i> Didier, 1873. 2 vol. in-8...	12 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)	
Le même ouvrage. 2 ^e édit., 2 vol. in-18.....	7 »
<i>Essai sur la Psychologie d'Aristote.</i> Hachette et C ^{ie} , 1881. Un vol. gr. in-8.	10 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)	
<i>De Vertu Iambico.</i> A. Durand, 1863. Brochure in-8.....	3 »
<i>Des formes diverses du Chœur dans la tragédie grecque.</i> Imprimerie nationale, 1865. Brochure in-8.....	1 50
<i>Théorie de la déclinaison des noms en grec et en latin.</i> E. Thorin. Un vol. in-8.....	4 »
<i>Essais de métrique grecque.</i> Vieweg, 1887. Un vol. in-8.....	5 »
<i>La Philosophie de la science du langage.</i> Didier, 1875. Un vol. in-18....	3 50
<i>La Tragédie grecque.</i> Didier, 1877. Un vol. in-18.....	3 50
<i>La Rhétorique et son histoire.</i> Vieweg, 1888. Un vol. in-8.....	10 »
<i>Histoire de la Psychologie des Grecs.</i> Hachette, 1887-1892. 5 vol. in-8....	37 50
<i>Les Héros et les Héroïnes d'Homère.</i> Hachette, 1894. Un vol. in-8.....	7 50
(Couronné par l'Académie Française.)	

SOUS PRESSE

Histoire de la métrique grecque. 2 forts vol. in-8.

DAMASCIUS LE DIADOQUE

PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

LES PREMIERS PRINCIPES

AVEC LE TABLEAU SOMMAIRE

DES DOCTRINES DES CHALDÉENS DE MICHEL PSELLUS

TRADUITS POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET

ACCOMPAGNÉS DE COMMENTAIRES ET D'UN INDEX TRÈS DÉVELOPPÉ

PAR

A.-ED. CHAIGNET

**RECTEUR HONORAIRE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT**

TOME PREMIER

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1898

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
1910
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1898.

PRÉFACE

§ 1. — LA VIE DE DAMASCIUS

Nous ne savons presque rien de la vie de Damascius. Suidas nous dit : « Damascius, philosophe stoïcien, était originaire de Syrie, très intimement lié, ὁμιλήτης, avec Simplicius et Elamius, originaires de Phrygie ; il vivait au temps de Justinien (527-565). » Photius ¹ est plus précis sur le premier point : « Il est né, nous dit-il, à Damas », renseignement qui est d'autant plus sûr qu'il est certainement tiré de Damascius lui-même, dans sa biographie d'Isidore, où il donne à ce propos deux étymologies, plus bizarres l'une que l'autre, du nom de sa ville natale. C'est probablement aussi ce que veut dire Simplicius par ces mots : « Damascius, ὁ ἐκ Δαμασκοῦ φιλόσοφος ; » quoiqu'on ait voulu y voir une étymologie de son nom même. Mais l'idée : originaire de Damas, se dit en grec, non Damascius, mais *Damascène*, et c'est ainsi que Simplicius qualifie de *Damascène*, Nicolas ², comme originaire de Damas, et tous les habitants de cette ville et de cette région, les *Damascènes*, ce que confirme Photius aux premiers mots de sa notice : « J'ai lu la *Vie d'Isidore* le philosophe par Damascius le *Damascène* ³. » Damascius était donc son nom propre et il était né à Damas.

A quelle époque précise ? On l'ignore, aussi bien que la

1. *Vie d'Isidore*, § 200.

2. Simplic., in *Phys.*, ed. Diels, 23, 14 : Νικόλαος ὁ Δαμασκηνός ; id., id., 875, 22 : Ἄραδες καὶ Δαμασκηνοί. On connaît d'ailleurs Jean Damascène.

3. Phot., Cod. 181.

date de sa mort, et par suite la durée de sa vie. On ne peut même les déterminer avec une approximation satisfaisante. Le seul événement de sa vie qu'on peut fixer à une date précise et certaine est son voyage en Perse, qui eut lieu en 531 ou 532 et dura deux ans. Mais quel âge avait-il en ce moment, nous ne le savons pas et n'avons aucun moyen de le conjecturer. Dans sa *Vie d'Isidore*, à l'occasion d'un phénomène merveilleux relatif à Balémeris ¹, il nous parle de Théodoric son fils, qui maintenant, $\nu\acute{\omega}\nu$, est maître de toute l'Italie ². En pressant un peu le sens du mot *maintenant* on pourrait croire qu'au moment où il écrivait cet ouvrage, les événements qui avaient rendu le roi des Ostrogoths maître de toute l'Italie, étaient encore assez récents. Ce serait donc vers 493 ³ ou peu d'années après qu'il composa cette biographie d'une étendue considérable, qui pourrait être prise, à quelques égards, pour une œuvre sinon de jeunesse, du moins d'un talent qui n'est pas encore mûr. L'âpreté de ses jugements sur tous les philosophes de son époque, même sur ceux qu'il loue, même sur ses maîtres qu'il ne ménage pas plus que les autres, le ton tranchant du style, un accent d'autorité impérieuse, la recherche d'effets ambitieux, de figures violentes, de métaphores insolites et outrées, l'absence de clarté, de simplicité et de naturel, de mesure, — tandis que ces qualités se retrouvent dans une autre de ses œuvres, *les Paradoxes* — toute cette mauvaise rhétorique semble annoncer qu'il était encore sous l'empire de son goût pour l'art oratoire qu'il avait étudié à ses débuts dans la vie littéraire pendant trois ans sous Théon, et qu'il enseigna lui-même pendant neuf années ⁴, jusqu'à prendre le manteau du rhéteur, comme il le dit, qu'il quitta ensuite pour prendre celui du philosophe. On pourra donc placer cet ouvrage vers

1. Walamir, sans doute, qu'il fait, par erreur, père de Théodoric, qui était fils de Théodemir, frère de Walamir.

2. *Vit. Isid.*, Phot., Cod. 242 : $\delta\varsigma\ \nu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma\ \Upsilon\tau\alpha\lambda\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$.

3. Théodoric commence la guerre contre Odoacre en 489, et la soumission de Rome et de toute l'Italie est achevée en 493. Il règne jusqu'en 526.

4. Phot., Cod. 181, *Vit. Isid.*, § 201 et 295.

495 à 500 après J.-C., et donner à l'auteur, quand il le composa ¹, une trentaine d'années, ce qui établirait la date de sa naissance vers 470. — Le titre de diadoque qui lui est constamment attribué est la seule preuve, mais qui semble suffisante, pour le considérer comme le chef de l'Académie, le directeur des travaux scientifiques et l'administrateur des biens de l'École ; il en a été le dernier et aura succédé, dans cette fonction, à Hégias, successeur lui-même d'Isidore, vers 520. Le décret de Justinien en 529 l'en dépouilla au bout de neuf années d'exercice.

Quant à sa mort, nous apprenons par Simplicius que son maître ne vivait plus quand il a écrit ses commentaires sur *la Physique* ². Mais comme nous ne connaissons pas la date de la composition de cet ouvrage, nous voilà au rouet. Supposant donc qu'il a vécu encore une dizaine d'années après son retour de Perse en 534, c'est-à-dire qu'il est mort vers 544, nous donnerons à sa vie une durée approximative et conjecturale de soixante-quatorze à soixante-quinze ans.

Les événements qui ont rempli cette vie assez longue, ne sont pas fort nombreux. Il semble qu'à ses débuts, il ait tenté la carrière administrative et diplomatique. Il ne put se refuser, dit-il, d'accepter d'accompagner, sans doute comme secrétaire, un personnage très peu recommandable par l'indignité de sa vie et de ses mœurs, mais très haut placé et très influent, — qu'il ne nomme pas d'ailleurs, — qui était chargé d'une mission importante à Bostra, en Arabie, qui avait été réduite en province romaine par l'empereur Sévère. Il a fait le récit du voyage de Damas à Bostra, d'une manière assez intéressante, tout en y mêlant des faits merveilleux ³. Leur séjour dans cette ville, frontière de l'empire, dura

1. Il n'y fait aucune allusion à son grand ouvrage *des Principes*, qui est sans doute postérieur, et que, chose singulière, Photius, qui s'est tant occupé de Damascius, ne semble pas avoir connu.

2. Simplic., in *Phys.*, p. 775, 32, ed. Diels. « Ces raisons me semblent moins fortes que celles qu'il m'a souvent, quand il vivait encore, και ζῶν ἔτι, exposées de vive voix, sans toutefois me persuader. »

3. Vit. *Isid.*, § 194, 201, 217 : τερατολογεῖ, dit Photius.

huit mois, ils revinrent par mer en Grèce et débarquèrent à Samos, d'où sans doute Damascius regagna Damas.

Dès ce moment, il se livra tout entier aux lettres d'abord, à la philosophie et aux sciences ensuite. Pendant trois années entières, il étudia la rhétorique, sous Théon, à Alexandrie; — il la professa pendant neuf autres années, on ne sait où, — puis, donnant un autre cours à ses études et quittant le manteau du rhéteur pour revêtir celui du philosophe, il se rend à Athènes, où il étudia sous Marinus¹, successeur de Proclus, la géométrie, l'arithmétique et les autres disciplines mathématiques. Dans les sciences philosophiques, son maître a été Zénodote, le second successeur de Proclus. Puis il retourne à Alexandrie, où il complète ses études philosophiques et mathématiques, sous la direction d'Ammonius, fils d'Hermias, le plus célèbre, dit-il, de tous les philosophes ses contemporains, qui lui interprète les ouvrages de Platon et le grand traité d'astronomie de Ptolémée. Enfin, il est initié à l'art de la dialectique par les leçons et les entretiens d'Isidore, dont la supériorité, sous ce rapport, a éclipsé tous les hommes de sa génération, et l'on peut dire qu'il a bien profité de ses leçons.

Élu scholarque de l'École d'Athènes vers 520, succédant à Hégias qui avait laissé tomber la philosophie à un degré d'abaissement qu'on n'avait jamais vu², il est dépouillé de cette fonction par le décret de Justinien en 529, et, quelques années après, arrive le grand événement de sa vie.

Frappés dans leurs croyances, dans leur profession, dans leurs moyens d'existence, — car, en fermant l'École d'Athènes à l'enseignement, on en avait confisqué les biens et les revenus, — les maîtres, pour échapper aux humiliations et aux haines ardentes qui les poursuivaient, allèrent, et Damascius avec eux, demander un asile à la cour du roi des Perses, Chosroès Nou-Schirwan. Cette résolution leur était inspirée par un

1. Qui se montra, dit-il, incapable de comprendre l'interprétation que Proclus donnait du *Parménide*.

2. *Vit. Isid.*, § 221.

précédent. Déjà, sous Constantin, un disciple d'Iamblique, Eustathius de Cappadoce, avait séjourné en Perse, où il avait été envoyé en ambassade par l'empereur ¹, et d'ailleurs nos philosophes, presque tous originaires de l'Asie mineure, Damascius surtout, qui était de Damas, pouvaient avoir des relations personnelles ou scientifiques avec l'Orient. — Soit qu'ils n'aient pas trouvé en Perse l'accueil qu'ils avaient espéré, soit plutôt que le regret de la patrie l'ait emporté sur toute autre considération, leur séjour n'y dura que deux années. Mais ces deux ou trois années ne furent pas perdues pour la science. Le roi de Perse profita de leur présence pour faire traduire, soit en pehlvi, soit en syriaque, on l'ignore, — car ces versions sont perdues, — tous les ouvrages de Platon et d'Aristote, même les plus difficiles et les plus transcendants ². On peut être certain que Damascius ne resta pas étranger à cette grande entreprise, qui entraînait nécessairement le rapprochement et la collaboration des savants orientaux et des savants grecs. C'est ainsi que Damascius pût prendre une connaissance directe des théologies Orientales, particulièrement de celle des Mages ou de Zoroastre. Les renseignements très nombreux qu'il nous donne à cet égard, dans son livre *des Principes*, puisés aux meilleures sources, sont donc non seulement des plus intéressants mais des plus autorisés. A partir de son retour de Perse, on n'entend plus parler de lui.

§ 2. — LES OUVRAGES

Suidas, dans son article très court, mentionne que Damascius avait écrit des mémoires, ὑπομνήματα, sur Platon, un ouvrage intitulé : Περὶ ἀρχῶν et une φιλόσοφος ἱστορία. Les recherches de Kopp, de Zeller et de M. Ruelle ont permis de compléter et de préciser les renseignements de Suidas.

1. Amm. Marcell., XVII, § 15, ch. 14.

2. Agathias, *Hist.*, 11, 31, Conf. J. Quicherat, Dissertation sur ce sujet insérée à la suite du Plotin de Didot, p. 549.

Les ouvrages de Damascius peuvent se diviser en trois classes : 1° ceux qui ont été conservés et édités en tout ou en partie ; 2° ceux qui, conservés, n'existent qu'en manuscrit ; 3° ceux qu'on ne connaît que par des citations, et dont on n'a pas, jusqu'ici du moins, retrouvé de traces. Nous en avons donné ailleurs ¹ la liste complète, je n'ai à y ajouter que les leçons *sur le Timée* citées par Damascius lui-même ² ; — un commentaire sur la météorologie, si la citation de Philopon ³ sur la nature de la voie lactée, appartient à un ouvrage à part ; — enfin, une épigramme, insérée dans l'Anthologie palatine (VII, 553) et que Grotius affirme avoir été précédée dans un manuscrit de la suscription Δαμασκιου φιλοσόφου.

J'ai donné et traduit, dans l'*Histoire de la Psychologie des Grecs*, des passages étendus du traité, σύγγραμμα, sur le nombre, le lieu et le temps, que nous a conservés Simplicius dans son commentaire sur *la Physique*. Photius a trois articles sur Damascius : l'un concerne les Παράδοξα, divisés en quatre livres, λόγοι, dont le premier contenait 352 chapitres, et traitait des περι παραδόξων ποιήματων ; — le deuxième, 52 chapitres et traitait : περι δαιμονίων διηγημάτων ; — le troisième 63 chapitres, et traitait περι τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφαινόμενων ψυχῶν ; — le quatrième, 105 chapitres et traitait περι παραδόξων φύσεων. Il s'agissait donc d'une histoire du Merveilleux considéré tour à tour dans les *œuvres* de l'art des hommes, dans les *récits* touchant les démons, — dans les phénomènes relatifs à la vie de l'âme après la mort ; — enfin, dans les êtres de la nature. Photius qualifie tous les faits miraculeux rapportés dans cette histoire des miracles des payens, comme *impossibles, incroyables*, fabriqués avec mauvaise foi et insensés, dignes enfin d'un homme athée et impie. Il n'en reconnaît pas moins que le style en est con-

1. *Hist. de la Psychol. des Grecs*, t. V, p. 322. Quant à la suite et au complément du Commentaire de Proclus sur *le Parménide*, il ne saurait, malgré quelques apparences spécieuses, lui être attribué : il est d'une main chrétienne ou juive, comme le prouve une citation de la Genèse, avec le nom de Moïse.

2. *De Princip.*, § 413.

3. *In Meteor.*, éd. Ideler, I, 217.

cis, sobre, clair et non sans élégance. Les deux autres articles sont relatifs à ce que Photius appelle : la *Vie d'Isidore*, et Suidas l'*Histoire philosophique* : l'un ¹ est une étude toute littéraire et très malveillante sur le style de l'auteur ; l'autre ² une analyse de l'ouvrage même, faite avec négligence, par extraits sans lien ³, altérés dans leur texte et souvent parfaitement inintelligibles.

Photius remarque avec raison que cet ouvrage d'une étendue considérable, πολύστιχος, qu'il divise en 60 chapitres, est moins une biographie d'Isidore, le maître de Damascius, qu'une histoire du mouvement philosophique en Grèce et une appréciation souvent sévère de tous ceux qui y ont pris part ou l'ont dirigé à cette époque, c'est-à-dire depuis la fin du v^e siècle et pendant le vi^e après J.-C. Il est difficile de croire que ce n'est là qu'un défaut de composition et un abus des digressions, qui dépasserait toutes les bornes, comme le dit Photius ⁴, et qu'on ne peut guère attribuer à un esprit de cet ordre. Je crois plutôt que Suidas a raison d'appeler cet ouvrage : une histoire de la philosophie contemporaine ; je le crois d'autant mieux que Suidas, quoique postérieur à Photius, n'a pas emprunté à son analyse, mais au texte même de Damascius, les renseignements qu'il nous donne sur plusieurs des philosophes nommés dans la *Vie d'Isidore*, comme le prouvent les divergences des détails en ce qui concerne Héraiscus et Sévérus. Quoi qu'il en soit, cet ouvrage était dédié à une dame, nommée Théodora, adonnée aux cultes helléniques, fort versée dans les sciences philosophiques et mathématiques, et qui n'était pas restée étrangère à la poésie et aux lettres. Elle avait été instruite par Isidore lui-même et par Damascius, avec ses sœurs plus jeunes, à des époques différentes. Elle était fille

1. Phot., Cod. 181 et 130.

2. *Id.* Cod. 242, imprimé à la suite du Diogène de Laërte de Didot.

3. « Disjecta membra », dit avec raison l'éditeur.

4. Cod. 181 : πλείστη χρόμενος καὶ κατὰ μέρος τῇ παρεκδρομῇ. — « Ce n'est pas plus la vie d'Isidore que celle de beaucoup d'autres philosophes, ses contemporains ou antérieurs à lui, qu'il nous raconte. »

de Cyrina et de Diogène, fils d'Eusébius, fils de Flavien, qui tenait son origine de Zampsigéramos et de Monime, auxquels remonte aussi Iamblique ; « un des sectateurs les plus célèbres de l'impiété idolâtrique ». C'est sur la prière de cette femme qui avait été son élève, et que recommandait d'ailleurs auprès de lui sa parenté d'origine avec Iamblique, son maître préféré, que Damascius, comme il le témoigne lui-même, entreprit d'écrire la biographie d'Isidore ; mais on comprend aussi pourquoi, trouvant sans doute la matière un peu mince ¹, il a élargi son plan et a fait seulement à Isidore, une place, la première sans doute, mais non la plus importante, dans une histoire générale de la philosophie grecque.

Le plus important par son contenu comme par ses proportions des ouvrages de Damascius est celui qui est intitulé : *Problèmes et solutions touchant les premiers Principes*, souvent désigné sous la forme abrégée : *des Principes*, περὶ ἀρχῶν. Ce titre était assez fréquent pour les traités de haute métaphysique. Origène l'avait donné à son traité sur les fondements de la doctrine chrétienne, et Porphyre, avant lui, à deux livres aujourd'hui perdus.

Les manuscrits de cet ouvrage sont très nombreux, M. Ruelle, dans la préface de son édition, en compte 31, dont il établit l'âge, la filiation et pour ainsi dire la généalogie et la valeur absolue ou comparative. Je n'ai aucune compétence en cette matière et j'accepte les résultats de la critique autorisée du savant et laborieux helléniste.

De ces manuscrits, Kopp, qui, le premier, en 1827, publia, à Francfort, la première partie du traité des Principes, n'a eu à sa disposition que deux : celui de Munich, désigné par M. Ruelle sous la lettre E, du xvi^e siècle, et celui de Hambourg, désigné par la lettre F, du même siècle, lequel a

1. Il ne lui accorde qu'une qualité qu'il appelle εὐμοιρία et qui consiste dans une sorte d'illumination d'en haut qui ravit l'esprit ; mais il lui refuse une imagination pénétrante et vive, et le don naturel d'une conception rapide des choses. En revanche, il vante sa connaissance profonde des philosophèmes égyptiens (*Vit. Isid.*, 243).

appartenu à Lucas Holste (Holstenius). Quoiqu'il ait collationné avec soin et dans son entier le manuscrit de Munich, c'est surtout celui de Hambourg que Kopp a suivi pour établir son texte, et il ne s'en est écarté que là où il présentait des lacunes qu'il comblait avec l'autre, comme il nous l'apprend lui-même dans sa préface : « Ut nusquam neque in lectione constituenda neque in interpunctione ab eo discesserim, nisi quod, ubi Hamburgensis mancus erat, ex Monacensi libro eum explevi. » Malheureusement ce texte est souvent fautif ; non seulement Em. Heitz ¹, qui est très sévère pour Kopp, mais A. Jordan ², qui l'est moins, l'ont reconnu ; mais Kopp le sentait lui-même, car il l'a, en maints endroits, changé et corrigé, souvent très heureusement. Il ne faudrait pas trop rabaisser pour cela le mérite de ce premier éditeur, dont M. Ruelle a souvent reproduit les ingénieuses restitutions. D'abord, il a commencé, et le commencement est la moitié du tout, suivant le proverbe grec, reproduit par Damascius. En outre, la première partie de l'ouvrage, qu'il a seule éditée, était déjà assez considérable pour permettre à la critique de porter sur Damascius un jugement suffisamment fondé ³. De plus, il a accompagné le texte, en un petit nombre de passages, d'un commentaire latin que j'ai consulté avec fruit ; — enfin, il a divisé la masse, le bloc chaotique de cette partie, en paragraphes ou sections, qui ne répondent pas toujours aux divisions qu'on pourrait croire plus logiques de la matière, mais qui introduisent des points d'arrêt nécessaires et soulagent le lecteur épuisé par une discussion dialectique trop subtile et trop tendue, dont il ne voit pas toujours la fin. — Le plus grand reproche qu'on puisse faire à Kopp, c'est d'avoir cru trop facilement à l'authenticité d'un ouvrage attribué à Hérennius et intitulé : Ἐρεννίου φιλοσόφου ἐξηγήσεις (ou ἐξήγησις) εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά,

1. *Der Philosoph Damascius*. Abhandl. z. Philosophie, Strasbourg, 1884, pp. 1-20.

2. *Zur Kritik d. später. Philosophen*, Hermès, t. XIV, 1879, p. 268.

3. Ritter, Zeller, MM. Ravaisson et Vacherot n'en ont pas eu d'autres, pour leurs analyses et leurs appréciations.

et d'en avoir inséré à la fin de son édition quelques extraits destinés à éclaircir les passages correspondants de Damascius. Il est prouvé, par la décisive discussion d'Em. Heitz, que ce petit ouvrage que Luc. Holste qualifie de *Libellus magni pretii et insigne compendium platonice theologiæ*¹, et qu'il croyait extrait et résumé du *περὶ ἀρχῶν*, est un centon fabriqué par un faussaire qui a pris le nom d'Hérennius, disciple de Plotin, et l'a composé d'extraits d'Alexandre d'Aphrodisée, de Philon d'Alexandrie et de Damascius lui-même.

Très supérieure à tous égards est l'édition française donnée, en 1889, par M. Ruelle. D'abord l'exécution typographique, confiée à l'imprimerie nationale, est d'une parfaite beauté. Les caractères grecs sont du type qu'on appelle Garmond, du nom du célèbre graveur qui, sur l'ordre de François I^{er}, les dessina, les grava et les fondit, et qui n'ont jamais été surpassés, depuis le xvi^e siècle. — La correction du texte ne laisse rien à désirer et je n'y ai relevé qu'un nombre si faible d'erreurs d'impression qu'on peut en considérer la quantité comme négligeable : ce qui fait grand honneur à M. Ruelle d'abord, et ensuite aux protes de l'Imprimerie nationale, qui ont corrigé les épreuves et l'ont fait avec tant de soin, de conscience et de savoir.

L'édition de M. Ruelle a d'autres mérites encore, elle est complète, et la partie qu'il a ajoutée est presque aussi étendue que celle déjà éditée par Kopp. De plus, il a eu le bonheur, bonheur justifié, de mettre la main sur un excellent manuscrit² du x^e, ou même peut-être du ix^e siècle, de la Bibliothèque Saint-Marc à Venise, coté 246, qui, par conséquent, n'est séparé de l'époque où vivait l'auteur que d'un siècle et

1. Edité par A. Mai (*Classici Auctores*, VII^e vol., 1857) qui a ignoré tous ces faits. — Conf. Heitz, *Die angebliche Metaphysik des Herennius* (Compte rendu des séances de l'Académie de Berlin, 1889, p. 1173).

2. Malheureusement, les signes de ponctuation sont rares. Le manuscrit B, où le signe interrogatif manque fréquemment, contient en revanche des notes marginales qui, comme le ms. A., résument sommairement le contenu des chapitres : il est regrettable qu'elles ne soient pas plus nombreuses.

demi approximativement, ce qui lui a permis, après avoir consulté et conféré, au cours de ses missions en Italie et en Espagne, d'autres manuscrits encore, de donner au public un texte beaucoup plus pur, beaucoup plus sûr et approchant autant que possible du manuscrit type, aujourd'hui perdu.

M. Ruelle a de plus enrichi son édition de notes critiques sur le texte, de très nombreuses et très exactes références aux dialogues de Platon et aux ouvrages de Proclus cités par Damascius; il a, tout en adoptant et poursuivant la division en paragraphes de Kopp que j'ai suivie, donné pour chacun d'eux un sommaire qui en résume le contenu; enfin, il a mis, à la fin de son édition, un Index très étendu, presque complet ¹, qui facilite singulièrement les recherches, et qui est une œuvre de temps, de patience et de conscience, singulièrement méritoires. Tous ces services rendus à la philosophie et à l'histoire de la philosophie, et que la critique impartiale reconnaîtra de plus en plus, permettront à l'auteur de supporter avec sérénité les injustes et injurieuses attaques d'un certain M. Kroll ², et de M. Em. Heitz lui-même ³.

1. Je lui signale quelques omissions que j'ai relevées au hasard ἀγαθότης — ὄλωςις — συμπάθεια — δεσμός — ἔρος, en logique, θεογονία — λογική (ὑποστασις) — ἀδικητικά — ἀπόβροια — βίος.

2. Auteur d'une étude sur les *Oracula Chaldaïca*, Breslau, 1894. A la p. 40, il dit : « Damascium edidit Ruellius... qui nihil fere intellexit, codicemque præstantem (Marc. 246) negligenter contulit, » — *id.*, p. 15 : « Ruellium... pro reliqua hominis incititia, non miraberis, etc. » Il ne traite pas plus impartialement du reste l'auteur lui-même, *id.*, p. 40 : « Nam Damascius... nihil fere novi attulit, qua est ingenii sterilitate. »

3. Il va sans dire que l'édition de M. Ruelle n'est pas parfaite et qu'il s'y est glissé des erreurs, particulièrement au point de vue de la ponctuation. M. H. Weil en a relevé quelques-unes, et il termine sa notice, un peu ironique, en disant que l'éditeur les a laissées par politesse et courtoisie, afin que ceux qui viendront après lui, aient quelque chose à faire.

§ 3. — LE TRAITÉ DES PREMIERS PRINCIPES

Nous le considérerons d'abord au point de vue de la forme, et ensuite nous chercherons à donner une analyse sommaire et aussi claire que possible du contenu de ce livre singulier.

La manière la plus rationnelle de le diviser, — car aucun plan, ni aucun principe de division, ni aucune division proprement dite, ne s'aperçoit dans le livre lui-même, ou n'y est suggérée¹, — est d'y distinguer deux parties, dont la première comprend les 138 premiers paragraphes de l'édition Ruelle : elle forme une masse dense et compacte, où l'auteur n'introduit aucune coupure logique, aucun point d'arrêt, fondé dans le mouvement des idées, sauf ceux que lui impose à lui-même la fatigue d'une méditation trop intense et trop prolongée, qui lui fait dire naïvement : Arrêtons-nous ici pour respirer un peu. On aperçoit seulement, mais souvent brouillé, parfois brisé, le fil logique qui lie les unes aux autres les diverses parties du développement systématique, et que nous essaierons de renouer plus loin.

La seconde partie comprend deux groupes, dont le premier, qui comprend 258 paragraphes, du § 139 au § 396 inclusivement, se rattache étroitement au sujet traité et au système qui l'expose ; il se divise en trois triades, division fondée dans les données et les principes du système. Cette Ennéade, nombre cher aux Alexandrins, se compose de trois classes : l'Intelligible — l'Intelligible et intellectuel, — l'Intellectuel, divisées chacune en trois *ordres*, qui sont, sauf le premier ordre de la première classe qui manque, l'objet, chacun, d'une analyse et d'une exposition spéciales et précédés d'un titre particulier. Le dernier groupe de la seconde partie constitue aussi une Ennéade et est destiné à analyser et à commenter successivement les neuf hypothèses que Da-

1. C'est une œuvre d'une seule pièce, au fond, quoique en apparence décousue, et de pièces et de morceaux.

mascius, comme Proclus, croit trouver dans le *Parménide* de Platon. Chose assez étrange et qui prouve déjà combien peu Damascius songeait à faire ici un commentaire proprement dit et un ouvrage à part, de la discussion et de l'interprétation du *Parménide*, c'est que les deux premières hypothèses, les plus importantes assurément au point de vue de la doctrine, ne font pas partie de ce groupe organisé et sont fondues dans toute la partie antérieure du livre ¹; de même que le premier ordre de la classe des Intelligibles ne figure pas dans l'Ennéade qui est consacrée à cette classe. Les neuf hypothèses sont organisées elles-mêmes en deux sous-groupes : le premier comprenant les cinq premières; le second les quatre dernières, division arbitraire, toute factice et artificielle, mais ingénieuse et élégante ².

Il est plus important, mais combien plus difficile, de donner une analyse sommaire du contenu du livre, où il serait excessif de dire qu'il n'y a aucune méthode, aucun lien organique entre les thèses qui se succèdent, aucun principe, directeur de l'évolution du système des doctrines, mais où souvent le fil se dérobe et certainement parfois se brise. — Le style lui-même et la langue nous présentent des difficultés parfois insurmontables ³, et telles qu'un savant comme Zeller croit devoir avertir ses lecteurs de ne pas trop se fier à l'exactitude du compte rendu qu'il donne de la doctrine, tant il est peu certain d'en avoir compris tout le sens, par

1. La discussion des hypothèses, avec des titres spéciaux, commence au § 397 par la troisième. Mais on voit la deuxième commentée et interprétée depuis le § 13, jusqu'au § 378, dans plus de quarante paragraphes. La première est visée dès le § 5, c'est-à-dire tout au commencement de l'ouvrage et aux §§ 79-217 — et elle est mêlée avec la deuxième, visée avec elle aux §§ 198-209 et § 8. Ce fait seul prouverait l'unité de l'ouvrage. M. Ruelle fait commencer l'examen de la deuxième hypothèse au § 91, lequel continue jusqu'au fol. 381 du *Venetus*, c'est-à-dire au § 381. Cet examen commence plus tôt, comme on vient de le voir.

2. Voir à ce sujet mon mémoire *Damascius*, Fragm. de son Comment. sur la troisième hypothèse, et § 3, p. 11.

3. Luc. Holste, *de lib. optim. Bibl. Medicæ*, 1715, p. 111. « Neque enim publici hæc saporis sunt, aut quæ vulgus eruditorum facile attingat », cité par E. Heitz, *Der Philosoph Damascius*, Abhandl. z. Philosophie, p. 3.

suite de l'obscurité souvent impénétrable de l'exposition ¹.

C'est assurément un livre mal composé ; on n'y aperçoit aucun plan suivi ni même tracé ; aucune division rationnelle de la matière, sauf dans la dernière partie ; il est écrit d'un seul jet, sans coupure ni point d'arrêt, excepté ceux qu'imposent à l'auteur même la fatigue qu'il éprouve et la difficulté de se retrouver au milieu de la trame compliquée de ses raisonnements et des subtilités d'une analyse dialectique poussée aux dernières limites des choses que la raison peut comprendre, et même au-delà. La forme interrogative qu'il donne très fréquemment à sa pensée, fait si souvent hésiter sur le sens de ses propositions qu'on est tenté de croire à des contradictions que n'hésite pas à lui attribuer Ritter ². La syntaxe très souvent incorrecte, des constructions elliptiques et anacoluthes, contribuent à rendre la lecture pénible, et très difficile l'intelligence du sens vrai dans un texte matériellement altéré très fréquemment. La démonstration procède volontiers sous la forme du raisonnement hypothétique ; mais le second membre, l'apodose ou, suivant le terme stoïcien, l'ἐπίμεινον, est parfois si éloigné du premier, il en est séparé par tant d'incises et si longues qu'on n'est pas sûr d'y voir la conclusion. Tous ces défauts, qu'on s'étonne de trouver chez un écrivain qui a étudié et professé pendant douze ans la rhétorique, c'est-à-dire l'art de parler et d'écrire, et qui a donné dans un de ses ouvrages des preuves d'un vrai talent, tous ces défauts se ramènent à un seul : l'obscurité ; Damascius, du moins dans le traité *des Principes*, est obscur dans l'expression grammaticale ; — obscur dans les procédés de son argumentation ; — obscur dans le fond et les développements de sa pensée, et tellement obscur que personne ne peut se flatter de le comprendre partout et tou-

1. Zeller, *Gesch. d. Phil. d. Griechen*, t. V, p. 761. « Die Darstellung dieser Lehren ist freilich bey Damascius so undurchsichtig, dass ich für die Richtigkeit der obigen Auffassung kaum einsehen kann. » *Id.*, p. 758 : « Das Dunkle, oft fast unverständliche seiner Darstellung. »

2. *Init. Phil. Gr.*, p. 552. « Quidquid ponitur a Damascio, in subsequentibus rursum tolli solet », et dans son *Histoire de la philosophie grecque* (t. IV, p. 558), il en fait nettement « un sceptique absolu ».

jours. Et cependant, comme nous le dirons plus loin, et comme l'analyse sommaire de la doctrine qui y est exposée, le prouvera, c'est un livre curieux, intéressant, riche de vues justes, profondes, originales, puissantes, et qui fait penser.

Le défaut de composition de cet ouvrage qui ne présente pas un tout organisé, divisé en parties bien proportionnées, a fait naître l'opinion que nous étions en présence de deux ouvrages distincts, dont l'un aurait eu pour sujet la recherche métaphysique des premiers Principes de la philosophie ; dont le second ne serait qu'un commentaire du *Parménide* de Platon, qu'il aurait voulu, par esprit de rivalité jalouse, opposer au commentaire de Proclus sur ce même dialogue. Mais cette opinion, rejetée par M. Ruelle comme par Kopp, n'est pas soutenable. L'unité de l'ouvrage est tout d'abord et surtout démontrée par l'unité du sujet qui y est exposé : il n'y est question, du commencement à la fin, que *des Principes*, comme l'indique très exactement le titre, et si les hypothèses du *Parménide* y sont si amplement commentées et discutées, c'est que Platon, suivant Damascius, n'a traité dans ce dialogue fameux que *des Principes* ¹. Si l'auteur aborde, dans la quatrième hypothèse, la question du *quatrième Un*, c'est-à-dire des espèces, εἶδη, cause coopérante de la création sublunaire, des espèces selon leur acte ou selon la substance de l'être, c'est-à-dire des espèces psychiques, c'est que l'espèce psychique n'est pas en dehors des Principes ². La matière elle-même, objet de la cinquième hypothèse, est un principe ³. — Et, d'ailleurs, où ferait-on commencer ce second ouvrage, c'est-à-dire le commentaire spécial du *Parménide*? Sera-ce au § 397, où l'on voit, pour la première fois, se présenter dans le texte une division, précédée du titre : « De la troisième hypothèse » ? Mais où sont donc traitées les deux premières, assurément les plus con-

1. Damascius, § 430 : ὁ διάλογός ἐστιν περὶ ἀρχῶν ; *id.*, 449 : ἵνα μὴ ἀποστῶμεν τοῦ περὶ ἀρχῶν λέγειν.

2. § 438.

3. *Id.*

sidérables de toutes? Nous les voyons visées l'une et l'autre dès le cinquième paragraphe, c'est-à-dire tout au commencement du traité.

La seconde, plus amplement développée, est visée et interprétée dans près de quarante paragraphes de la première partie. Il faudrait donc ne voir dans tout l'ouvrage qu'un commentaire du *Parménide* ¹; mais dans cette hypothèse même, que personne n'a, je crois, formellement soutenue, nous n'aurions toujours qu'un seul et même ouvrage, et non deux distincts. Si l'on veut faire commencer le second ouvrage au § 126, où intervient la question de la participation, il faut d'abord remarquer, comme l'a fait M. Ruelle, que cette discussion est annoncée et préparée dans le premier ²; et ensuite que c'est une bien singulière entrée en matière d'un commentaire que de traiter la question générale et dogmatique de la participation; — et enfin et surtout, que s'il traite de la participation, c'est par suite du rapport intime de la participation à son sujet : *les Principes*; car c'est de la participation des premiers principes et de tout l'intelligible ³ qu'il s'agit là, et les mots ἐπὶ τούτοις indiquent bien que ce n'est qu'une suite, une partie de la matière qu'il s'est proposé de traiter. D'un bout à l'autre de l'ouvrage ⁴ il n'est question que des principes; M. Ruelle a même fait très justement observer que si la question des ordres dans les trois classes de l'intelligible, intelligible et intellectuel, et de l'intellectuel, est surtout posée dans la seconde partie ⁵, elle est néanmoins déjà annoncée et visée dans la première ⁶. L'unique fondement de

1. C'est ce qu'on pourrait conclure de l'observation, exacte en soi, de M. Ruelle (*Mélanges Graux*, pp. 547 sqq.) : « Une étude attentive de la partie éditée (par Kopp) fera découvrir des allusions directes tendant à établir que Damascius a suivi pas à pas le dialogue qu'il commente. »

2. § 79 : ἀναδύλλομαι εἰς τὸν περὶ τῶν μεθέξων λόγον.

3. § 126 : ἐπὶ τούτοις περὶ μεθέξεως πραγματευτέον τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τοῦ νοητοῦ πάντος.

4. « Ab initio usque ad finem », comme dit Ruelle, préface, p. xix.

5. A partir du § 139.

6. Au § 117, t. I, p. 303. Ruelle : περὶ δὲ τῆξεως τῶν τριῶν τριῶν.

l'opinion qui veut voir dans la deuxième partie¹ un commentaire faisant pendant et opposition à celui de Proclus, c'est que le manuscrit de Munich, qui est du xvi^e siècle, porte à son fol. 177, un nouveau titre : Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαί καὶ λύσεις εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀντιπαρατεινόμεναι τοῖς εἰς αὐτὸν ὑπομνήμασι τοῦ φιλοσόφου. Mais cette annotation, dans le ms. A, qui est du x^e ou peut-être même du ix^e siècle, est tout à la fin avec l'addition, écrite de première main et décisive : Τέλος. C'est de là qu'elle a été transportée au commencement dans le ms. 245, C, de la bibliothèque Saint-Marc, par le cardinal Bessarion, et même dans le ms. A, par une main inconnue, mais dont l'écriture porte l'indice du xii^e ou du xiii^e siècle, c'est-à-dire d'une date postérieure à la confection du manuscrit lui-même. Quant au fait que Proclus est rarement cité dans la première partie et souvent dans la seconde, la chose a trop peu d'importance pour justifier la conclusion qu'on en tire, et si l'on tient à en avoir l'explication, il n'est pas difficile de la trouver. N'est-il pas naturel que la seconde partie, contenant une exposition et une interprétation de sept hypothèses sur les neuf du *Parménide*, le nom de Proclus, qui avait fait de cet ouvrage un commentaire spécial, y soit plus fréquemment cité que dans la première, où les deux premières seulement sont analysées et développées?

Il y a, on le sait, entre les mots : κατ' ἀλήθειαν οὐδέ qui terminent le § 126 *ter* et les mots : τὰς ἀμεθέκτους ταῖς μεθεκταῖς qui commencent le § 127, il y a une interruption manifeste du sens. Cette interruption coïncide, dans certains manuscrits, avec une lacune matérielle qui comprend quatre ou six² feuillets vides. Mais cette séparation et ce vide ne se retrouvent pas dans d'autres manuscrits où le texte se con-

1. Et c'est à tort qu'on parle de deuxième partie : ce sont les éditeurs qui en font deux ; l'auteur n'indique aucune division.

2. M. Ruelle dit six dans la préface (p. vi) : « Duas in partes divisum esse textum ad exemplum Codicis A, sex foliis vacuis ibidem separatas », et à la note 1 de la page 4 de son second volume, il dit quatre : « Codex autem A, folia quatuor vacua hic reliquit. »

tinue : κατ' ἀλήθειαν οὐδὲ τὰς ἀμεθέκτους, malgré la rupture évidente du lien des idées et l'impossibilité de faire entrer ces mots dans une phrase grammaticalement construite. Mais on ne peut mesurer l'étendue de cette lacune, qui doit être petite, puisqu'il s'agit toujours, avant la phrase du § 127 comme après, de la participation. Il n'y a donc pas lieu de conclure à une division organique ou même simplement graphique du traité en deux parties distinctes et l'on ne peut que souscrire à l'opinion de Kopp, qui dit : « Hic locorum lacunam esse manifestum est; at non admodum magnam censeo, et insuper commentarium in *Parmenidem* subsequens *arctissime* cum his *Dubitationibus* (Ἀπορῆαι), cohærere judico. »

§ 4. — LE SYSTÈME ET LA DOCTRINE

Il y a plus d'une analogie entre la *Métaphysique* d'Aristote et le traité *des Premiers Principes* de Damascius : la science, ἡ Σοφία, la science absolue, est la connaissance cherchée et désirée de tous, ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη. Cette connaissance objet du désir et but de la recherche de tout philosophe, est la connaissance des principes, περὶ ἀρχῶν ἐστὶ, mais non de tous principes, mais des principes universels ¹, des principes premiers. Ces principes premiers pour Aristote sont l'Être et l'Un : car tout est être et un, πάντα γὰρ ὄν τε καὶ ἓν ². Telle est aussi la science que désire atteindre et cherche à exposer Damascius. Lui aussi aspire à connaître les principes, et les principes premiers, et les premiers de tous. Il le dit dans le titre même de son ouvrage qui est tout entier, depuis le comment jusqu'à la fin, consacré à cet unique objet : il le dit à la première ligne de son traité, où il se demande ce que peut être le principe unique de Tout, ἡ μία πάντων ἀρχή, et si tout

1. *Met.*, XI, 1059, a, 18 : ἡ σοφία περὶ ἀρχῶν ἐπιστήμη τις... b, 24 : μάλλον δ' ἂν δόξειε τῶν καθόλου δεῖν εἶναι τὴν ζητούμενην ἐπιστήμην... *Id.*, XIII, 1086, a, 21 : περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν.

2. *Met.*, XI, 1059, b, 31.

ce traité a pu être considéré comme une interprétation, un commentaire du *Parménide* de Platon, c'est que ce dialogue, au dire de Damascius, a pour objet unique : *les Principes* ¹, ὁ διάλογός ἐστι περὶ ἀρχῶν. Mais, pour Damascius comme pour Platon, tel que l'interprète celui-ci, les principes premiers sont non seulement des lois, des causes, des forces ; ce sont des causes et des forces divines, des dieux : la science désirée et cherchée est donc une *Théologie*, et le *Parménide* n'est qu'un traité de théologie. Platon fait rentrer manifestement dans cette science la recherche de l'Être et de l'Un qui font partie des intelligibles, parce qu'ils sont de même essence ². Mais, comme nous allons le voir, la loi de la procession est une loi fatale, nécessaire, universelle, qui gouverne, dans une acception et sous un mode ineffables, même le monde des intelligibles purs ; il y a donc une filiation des principes, un ordre dans leur succession, qui n'implique pas, il est vrai, un ordre d'antériorité dans le temps ; car ils sont en réalité tous à la fois et ensemble, mais qui n'exclut pas une priorité d'essence et, comme nous dirions : *in signo rationis*. Il en résulte que Proclus a eu raison de dire que Platon, dans le *Parménide*, s'était proposé d'écrire une *Théogonie* ³, l'enchaînement des principes considérés comme forces divines n'étant autre qu'une génération des dieux, et Damascius lui-même à son tour, en écrivant un traité *des Premiers Principes*, se croit en droit de dire expressément que, lui aussi, écrit une *Théogonie* ⁴, ou, suivant la formule chaldaïque, une *Théosophie* ⁵.

Le traité *des Premiers Principes* est donc à la fois un système de métaphysique et un système théologique, c'est-à-dire pour les Grecs une mythologie. Néanmoins, quoiqu'il ait, sous ce dernier rapport, une valeur historique très sérieuse,

1. Dam., § 430.

2. Dam., § 247 : συναναφέρετο καὶ αὐτὸ (τὸ ὄν) τῇ θεολογίᾳ.

3. Dam., § 247 : λέγει καλῶς (Proclus) ὅτι θεογονίαν προὔκειτο (ἃ Platon) γράψαι. Conf. Procl., *Plat. Theol.*, I, 1, 2, 3.

4. § 370 : θεογονίαν γράφοντας.

5. § 350 : κατὰ τὴν Χαλδαϊκὴν θεοσοφίαν.

c'est surtout une œuvre de philosophie pure, de pure métaphysique ; un effort d'expliquer rationnellement et scientifiquement l'origine, la nature du système entier des choses ¹. Il est même remarquable que la psychologie n'y tient qu'une petite place et accidentelle, que la logique, la physique proprement dite, l'éthique et l'esthétique y font complètement défaut. C'est même ce qui donne à ce livre un ton si froid et si sec. L'auteur n'a de regard que pour les abstractions ; il écarte, comme de parti-pris, tout ce qui pourrait émouvoir la sensibilité : l'élément moral des choses, leur âme, cette âme infinie, se dérobe pour lui, ou il le dédaigne. Il ne nous dit rien, ni du bonheur, ni du bien, ni de la douleur et de la joie, rien de la vertu, rien du devoir, rien de la vie, rien de la mort, rien du beau ni de l'art, rien de l'avenir après l'existence présente et des espérances éternelles, rien de la prière, rien de l'amour qui est pourtant le vrai mystère de l'unité, sujets qui avaient inspiré à Plotin et à Proclus des pensées si hautes et des accents si touchants et si vrais.

Avant d'essayer de donner un exposé sommaire du système, ce qui sera particulièrement difficile, à cause de la substance très riche, mais très confuse, des matières et du caractère tumultueux, irrégulier, presque désordonné de l'exposition, il sera bon de détacher ce qu'on pourrait appeler les principes méthodologiques, qui, dispersés dans tout le corps du livre et mêlés aux développements du contenu, n'en sont pas moins les idées directrices et régulatrices, qui gouvernent les parties du système et les ramènent secrètement à une sorte d'unité latente.

Et d'abord il reconnaît que c'est de ce que nous observons en nous-même, quand nous nous interrogeons, c'est de l'analyse

1. C'est aussi ce que se propose Descartes (*Disc. sur la Méthode*, VI^e partie) : « J'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu qui l'a créé ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement dans nos âmes. » L'idéalisme de Damascius est beaucoup moins absolu, au moins dans sa méthode, qui ne dédaigne pas de consulter les données de l'expérience.

de notre raison ¹, comme faculté de connaissance, que nous pouvons tirer la notion des principes métaphysiques; c'est ainsi sur l'autorité de la conscience, appelée par lui la voix d'un prophète ², qu'il affirme un principe suprême, inexplicable et certain, qu'il ne nomme pas parce qu'il ne peut être ni nommé ni pensé. Interrogeons-nous donc nous-même ³. Cette observation de conscience nous montre dans la raison deux axiomes d'une évidence et d'une vérité indiscutables. Le premier est ainsi formulé : ce qui par essence n'a absolument aucun besoin est supérieur et antérieur à ce qui éprouve quelque besoin ⁴; le second est : ce qui a besoin d'un meilleur est au-dessous de ce meilleur même; d'où l'on doit conclure cet autre principe, que ce qui est en puissance est, en tout et partout, au-dessous de ce qui est en acte ⁵.

Une suite de vérités de faits nous est acquise ou confirmée à l'aide de ces règles de la raison. De même que le Principe nous est donné par la conscience, de même l'existence du Tout des choses nous est donnée par l'expérience; ce tout, réduit par une opération de la pensée à la simplicité la plus parfaite, nous amène à l'idée de l'Un ⁶. La procession est une loi des choses visibles et invisibles, humaines et divines, que la raison nous révèle, et nous révèle non seulement comme universelle, mais encore comme nécessaire, Ἀνάγκη προοδική ⁷. Toute procession a trois moments : le premier, où la chose demeure ce qu'elle est, μονή; — le deuxième, où elle sort d'elle-même, ou évolue au-dedans d'elle-même par un mouvement d'expansion interne : c'est la procession proprement dite, πρόοδος; — le troisième, où elle se retourne, se

1. § 56 : ἀπὸ γὰρ τοῦ νοῦ ἔλκομεν.

2. § 2 : μαντεύεται ἡ ψυχὴ.

3. § 413 : ἐρωτητέον ἡμᾶς αὐτούς.

4. § 9 : τὸ ἀνειδέες φύσει πάντως εἶναι πρὸ τοῦ ἐνδεοῦς. Cet axiome est souvent reproduit, par exemple, dans la *Lettre à Diognète*, d'un auteur inconnu, dans Athénagore et Théophile, et dans les auteurs scolastiques. Conf. Ritter, *Philos. Chrét.*, t. I, p. 259.

5. § 14.

6. § 7 : τὸ ἐν ἑνοοῦμεν, οὐ συναυροῦντες, ἀλλὰ ἀναπλοῦντες τὰ πάντα.

7. § 105 et 215.

replie sur elle-même, revient à son principe pour maintenir intacte son essence : c'est la conversion, ἐπιστροφή ¹.

La loi de la procession est ainsi réglée par le nombre trois, et tout, par conséquent, est trois, τὰ πάντα τρία. Pour les Intelligibles, cette loi n'est qu'un analogue de la procession, πρόοδος ἀπρόοδος, et néanmoins elle y engendre la distinction, en commençant par la distinction de l'Un et de l'être, qui donne naissance à la série. La série est l'évolution de la substance se déployant de l'Un en pluralité ². L'évolution sériée a pour effet de mettre entre toutes les choses intelligibles ou sensibles un lien et un ordre réels et vivants, qui font de toutes, universelles ou individuelles, un tout, un monde, κόσμος. La procession, comme la participation, par son mouvement de conversion, amène le contact ³, qui fait de toutes les parties un continu, lequel continu, loin de l'exclure, implique le discret. La nature va par sauts, à l'aide de multiples intermédiaires ⁴, qui ménagent le passage d'une chose ou d'un état à une autre, sans supprimer l'intervalle infiniment petit qui les sépare. Dans et par ce contact les choses exercent les unes sur les autres une action qui les modifie, πεπύθησις; c'est ce qu'on appelle la participation, qui est ainsi une *passion* et un contact.

A l'aide de ces sortes de postulats et de ces faits donnés par l'expérience interne ou externe, Damascius aborde les grands problèmes qu'il s'est proposés, sans se faire illusion sur la certitude des résultats qu'il espère. S'il n'est pas un sceptique qui se plaît à détruire les thèses qu'il s'est appliqué si laborieusement à édifier, s'il croit à la vérité et à la possibilité de l'entrevoir ⁵, sinon de la voir tout

1. § 39.

2. § 55-96-206.

3. § 27 : toute conversion est un contact.

4. La loi des intermédiaires est appliquée par S. Thomas (*Somm. Theol.*, 2, 2, qu. 172, art. 2) : « Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius (l'Aréopagite) dicit, ut infima per media disponat. »

5. § 89 : « Voilà une vérité dont je suis plus profondément convaincu que de toute autre. » Id., § 102 : « Nous avons démontré ailleurs, avec plus de rigueur, la vérité de ces propositions. »

entière, il reconnaît que la raison humaine a des limites qu'elle ne saurait franchir : « Quelle sera donc, dit-il, la fin de tous ces raisonnements, sinon un silence absolu, et l'aveu que nous ne connaissons rien du Principe Suprême, et qu'il est même impossible qu'il arrive à notre connaissance? » Certaines des solutions qu'il propose lui font à lui-même l'effet d'apparences vaines, entrevues dans les vagues visions d'un rêve. « De ce que nous venons de dire, qu'il en soit ce qui plaira à Dieu ¹. » « La vérité absolue, les Dieux seuls pourraient la connaître; pour nous, il nous suffira de pousser la recherche aussi loin que nous pourrons ², de suivre en ces matières l'*analogie* pour arriver à être clair, et pour présenter une sorte de démonstration qui tentera de s'emparer, quoique obscurément, de la vraie vérité qui est impossible à atteindre parce qu'elle surpasse notre nature ³. » Et si on lui demandait pourquoi il se livre alors à l'étude de problèmes qui, par leur essence, doivent, de son propre aveu, rester éternellement sans réponse, il nous dit : que l'esprit humain est fait de telle sorte qu'il ne peut se délivrer de ce noble tourment, de cette inquiétude sacrée, de cette curiosité divine de pénétrer le mystère ⁴ et le secret de la nature entière.

1. Dam., § 388.

2. Id., § 89, id., § 118 : « Je prie les Dieux de pardonner à la faiblesse de ces conceptions, et encore plus aux termes qui les expriment. » Id., § 60 : « Prions Dieu de venir à notre secours. » Id., § 95 : « Peut-être, malgré la longueur de ces développements, n'avons-nous abouti à rien, οὐδὲν ἔνυσσαμεν. »

3. § III, p. 289, t. I, Ruelle : τῆς ἀμηχάνου καὶ ὑπερρουῶς ὄντως ἀληθείας. Mallebranche (*Corresp. inéd.*, p. 118, sq. et 139) : « Les idées de notre entendement nous abandonnent ici, parce que nous ne trouvons en nous rien d'*analogue*. »

4. § 106, p. 275, t. I, Ruelle : τὰς ἡμετέρας (νοήσεις) μηδὲ ἀπαλλαγῆναι δυναμίας τῆς περὶ τὸ νοητὸν θεωρίας, πόθῳ τῶν ἀρχαίων αἰτίων τῆς ὅλης φύσεως. M. Renouvier appelle ce désir puissant et toujours inassouvi une maladie de l'esprit humain. C'est, du moins, une maladie incurable et constitutionnelle. Kant, dont il se sépare sur ce point, comme sur plusieurs autres, disait que la métaphysique est aussi indispensable à la vie de la raison que l'air respirable au fonctionnement de nos poumons. Origène (*de Princip.*, II, 11, 4) estime aussi que nous tenons de la nature l'insatiable désir de connaître le principe caché des choses, et qu'il n'a pu nous être donné en vain : « Accipimus autem a Deo istud desiderium, non ad hoc ut nec debeat unquam nec possit expleri. »

Ainsi donc le Tout, l'Univers des choses est, et cet Univers a un principe suprême. Ce Principe ne saurait être compris et enfermé dans le Tout, sans quoi il en ferait partie et ne serait pas Principe. Il est donc transcendant, c'est-à-dire au-delà, au dehors, au-dessus du Tout, ἐπέκεινα, supérieur, antérieur et extérieur même au monde intelligible. Mais qu'est-il en soi? Nous pouvons facilement démontrer ce qu'il n'est pas : à savoir qu'il n'est et ne peut être ni la matière, ni le corps, ni la vie, ni l'âme, ni la raison, ni l'être, ni même l'Un, quoique l'Un, par sa simplicité, soit ce qui lui ressemble le plus, et qu'on puisse même lui donner ce nom, en sous-entendant que c'est l'Un avant l'un. Mais ces négations ne nous apprennent rien de son essence ¹. Tout ce qui est, tout ce que nous pensons et concevons entre dans une des catégories de l'entendement, et comme il n'entre dans aucune, il se dérobe à notre pensée et encore plus à notre langage; il nous est plus qu'inconnu, il nous est inconnaissable et ineffable. Bien plus, il est l'Inconnaissable et l'Ineffable même. La seule connaissance que nous ayons à son égard est son incognoscibilité, par où nous ne devons pas entendre quelque chose de lui, mais quelque chose de nous, à savoir l'état de notre raison qui connaît qu'elle est incapable de le connaître ². C'est l'abîme, βυθός, où la pensée s'abîme. Il ne nous reste qu'à l'adorer dans son insondable profondeur ³.

1. S. Clément veut et peut dire de Dieu non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas; il est au-dessus de toutes choses, de tout nom, de toute pensée; il n'est ni le bien, ni l'Un, ni esprit, ni substance, ni Père. Ritter. *Philos. Chret.*, t. I, p. 398.

2. Geulincx, *Ethic.*, p. 22 : « *Ineffabilitas Dei in eo versatur tota, ut et facere ipsum scire nos, et quomodo faciat nescire nos clarissime recognoscimus.* »

3. C'est le mot de tous les mystiques et de saint Augustin : « *Melius scitur nesciendo quam sciendo.* » *De Ord.*, II, 44. Isidore, le maître de Damascius avait déjà dit (*Dam.*, *Vit. Isid.*, 35-38) que Dieu est caché : ἐν ἀπορρήτῳ τῆς παντελοῦς ἀγνωσίας. Ce que, pour changer et dépasser la subtilité de son maître, Damascius appellera ὑπερέργοιαν, que des manuscrits lisent en un seul mot, d'autres en deux, § 29. I. Scot Erigène, *de divis. Nat.*, l. V, c. xxvi : « *Cognoscitur esse Deus et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur : superat nanque omnem intellectum Lux inaccessibleis.* »

Mais il est le Principe du Tout, et dans le Tout est donné l'Un, qui n'est que le Tout ramené à la plus parfaite simplicité; car il n'est le Tout qu'à la condition d'être *un* Tout. Le Principe suprême est donc le Principe de l'Un qui en procède ineffablement par une procession qui n'est pas une procession, et qu'on ne nomme ainsi que parce qu'on n'a pas d'autre nom à donner à ce fait inexplicable et certain. La Création est un mystère.

Avec l'Un nous entrons dans la région des Principes, que notre raison peut, plus ou moins, connaître et qu'on peut appeler Premiers, en tant que de tous ceux qui nous sont connaissables, ils sont les premiers. L'Un est la chose la plus simple, le symbole même de la simplicité; c'est la meilleure, la plus puissante que nous pouvons concevoir, celle qui maintient le Tout et chaque chose dans leur état et leur nature, et les sauve de la distinction. Tout est Un; la triade est aussi monade; trois est aussi un ¹. La chose qui ne serait plus *un*, μηδὲ ἓν, ne serait rien, μηδέν. Il y a deux un ineffables : celui-ci plus noble que l'être, c'est l'Un en soi; celui-là au-dessous de l'être, c'est l'un de la matière. Pas plus que l'Ineffable, pas plus que les plusieurs, comme nous allons le voir, Damascius ne veut dire que l'Un procède; mais il est cause et principe, cause et principe de tout; il est donc l'Un avant Tout, ἐν πρὸ πάντων; il est Tout même, comme cause de tout, ἐν πάντα. Il est le Tout ensemble, où rien n'est distingué, τὸ πάντα ὁμοῦ, et plus que le Tout, parce qu'il en est le principe. Le Tout est l'acte de l'Un ².

1. C'est cette contradiction que ne peut admettre Descartes, qui le met en opposition avec lui-même, dans la question de l'union de l'âme et du corps : il dit tantôt (Epist. I, 33) qu'ils doivent être unis substantiellement, — car l'union de deux choses ne se peut concevoir qu'en concevant les deux comme quelque chose d'un : « *Duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est quam illas ut unum quid concipere* », et, d'un autre côté, comme il répugne qu'ils soient en même temps un et deux, il est obligé de conclure avec Régis, son disciple, qu'ils ne sont, ni l'une ni l'autre, des substances complètes... Ep. I, 90. « *Animam et corpus ratione hominis esse substantias incompletas.* » Car autrement (Ep. I, 30) il faudrait conclure : « *Ut unum quid et simul ut duo diversa, quod repugnat.* »

2. Τὸ πάντα... ἐνέργεια παντοῦχος τοῦ ἑνός.

Il est de l'essence de l'Un de posséder une force interne de diffusion, d'expansion, d'extension qui produit un second principe, le plusieurs, τὸ πολλά : cause de tout, il est nécessairement cause des plusieurs, qu'il nous faut concevoir, non comme distingués entre eux, mais comme une seule et unique nature, μία φύσις, par leur caractère propre : c'est le τὸ πολλά ἓν. Ils ne participent pas de l'Un, puisqu'ils en sont l'opposé contradictoire ; ils n'en procèdent pas, puisqu'on ne peut admettre, à cette région des principes premiers, une distinction et un nombre que la procession implique. De même que le tout est l'acte de l'Un, de même le plusieurs est l'expansion, l'extension de l'Un, ἐκτένεια, sa puissance, δύναμις, sa puissance infinie, τὸ ἀπειροδύναμον, sa faculté génératrice, γονιμότης, sa pluralité interne.

La distinction ne pénètre pas en eux ; car ils ne sont qu'un moment de l'Un, gros, par essence, des plusieurs : c'est l'Un plusieurs, ἓν πολλά ; mais ils sont le principe de la distinction de toutes les autres choses. Ils ne sont pas infinis et au contraire veulent être finis ; car les plusieurs ne peuvent être que plusieurs Un : πολλά ἓν. S'ils sont infinis en tant que plusieurs, ils sont devenus finis en recevant une limite, l'Un. Ils ne sont pas identiques au Tout, mais placés entre l'Un et le Tout ¹, avec lesquels ils forment déjà une triade. Ce n'est que lorsque la distinction commence qu'ils se divisent encore en trois : espèces, parties et éléments ². C'est une procession si l'on veut, mais une procession particulière, interne, la procession de l'Un en lui-même ³.

Le second principe de la triade des Principes premiers contribue ainsi à former le tout, qui est le système un des plusieurs étants. Mais les deux principes ne sont pas séparés comme l'abstraction les conçoit et comme le langage les pose : ils sont naturellement, primitivement, essentiellement

1. § 68. Ils sont un, mais non encore unifiés, πολλά ὡς ἓν. — *Id.*, § 117. Le tout étant considéré comme l'union de toutes choses, sans aucune distinction, πάντα ὁμοῦ πάντων ἔνωσις.

2. § 85.

3. § 91 bis : τοῦ ἐνὸς ἴδιος πρόοδος.

unis, et leur union produit le troisième membre de la triade suprême, le Un-plusieurs-Tout, τὸ ἐν πολλὰ πάντα, qui s'appelle l'Unifié, τὸ ἡνωμένον, ou encore l'intelligible, ou encore l'Être. Comme il comprend l'Un et les plusieurs, nécessairement il les précède. L'Un, les plusieurs, l'Unifié, même les choses arrivées à la distinction, pris ensemble, ὁμοῦ, c'est là le Tout-Un indistinct, πάντα ἐν ἀδιάκριτον : il vient donc après l'Un et se développe de l'Intelligible ¹.

Les principes ont un ordre : les uns sont premiers, les autres deuxièmes, les autres derniers. Tout ce qui vient de l'Un — et tout vient de lui — a un ordre. La loi de la série a son principe dans l'Un. L'Un est non seulement le principe des choses, mais le principe de l'ordre qui les unit toutes les unes aux autres et toutes à lui-même et au principe ineffable. Mais cette loi de l'ordre ne pénètre pas dans le monde supra-intelligible ².

L'intelligible est organisé et forme une triade divisée en trois ordres, τάξεις.

Le premier ordre considère l'intelligible comme l'Un-Être ensemble, ἐν ὄν ὁμοῦ ; il échappe par là à la séparation de ses deux moments. L'être y est caché au sein de l'Un, ou plutôt l'Un prédomine et l'être est dans la simplicité la plus parfaite : c'est l'Un avant tout, ἐν πρὸ πάντων, caractérisé et constitué surtout par la persistance, μονή : car l'être même y demeure en lui-même selon l'Un ³. Le second ordre présente l'intelligible, sous un rapport comme un, et sous un autre comme deux, il n'est pas encore deux ; il n'est plus Un. La séparation commence. Cet ordre voit naître la distinction et commence à projeter l'être ; principe de toute division, il comprend dans l'intelligible le Tout et les parties : c'est l'Un qui est tout, l'Un rempli de tout, ἐν πάντα, l'un procédant en lui-même. C'est ici qu'il faut placer la totalité, l'éternité et la vie intelligibles ⁴.

1. Ἐκμηρύεται.

2. § 31 : ἐκεῖ δὲ ἀνευ τάξεως.

3. §§ 241 et 283.

4. § 149 : ἐκεῖ τίθεμεν... τὴν ὁλότητα, τὸν αἰῶνα, τὴν ζωὴν.

Le troisième ordre montre l'intelligible comme distingué en l'Un et l'être; il projette complètement l'être; c'est la multitude infinie, le premier éternel, le premier paradigme du devenir; c'est le moment de l'Un où *les autres* commencent à apparaître; c'est l'Un prototype des autres; il est caractérisé comme tout un, πάντα ἓν.

Ces trois ordres de la triade intelligible forment un tout parfait, c'est-à-dire ayant un commencement, un milieu, une fin, s'organisent en premier, moyen, dernier : le premier est l'ordre de la *substance* ou éternité; — le second, l'ordre de la *vie*; — le troisième, l'ordre de la raison, Νοῦς ¹. Chez les Chaldéens, ils prennent les noms de Père, — Puissance, — Raison, et dans les Λόγια, ceux d'Hyparxis, — de Puissance, — et d'Acte, et Damascius prétend que Platon les a connus et les a désignés, dans le *Parménide*, sous le nom de Un-être, ἓν ὄν, — de Tout et parties, ὅλον καὶ μερῆ, — et de multiplicité infinie, ἀπειρον πλήθος. On peut les caractériser et les distinguer encore de la manière suivante : le premier ordre de l'intelligible est celui où domine l'hyparxis, accompagnée de la puissance et de l'acte; — le deuxième, celui où domine la puissance, accompagnée de l'hyparxis et de l'acte; — le troisième, celui où domine l'acte, accompagné de l'hyparxis et de la puissance.

Une seconde triade, divisée également en trois ordres, se développe de la première, en réunissant le caractère de l'intelligible qui la constitue avec celui de la raison qui en est le troisième membre. C'est la triade de l'intelligible et de l'intellectuel. Elle est caractérisée, dans son tout, selon la procession ², par la puissance, la différence, la monade, fille de la différence et mère du nombre, qui procède ainsi de la différence : ce qui lui donne un caractère où l'élément féminin domine ³; enfin, par les séries divines qui procèdent

1. § 136, t. II, p. 15. R. : τρεῖς εἰσιν φύσεις αὐται πραγμάτων · οὐσία — ζωὴ — νοῦς.

2. § 243.

3. §§ 204, 200, 112, 191.

du nombre et qui sont les Ἰσχυες, ou puissance du père, les Συνοχῆς, les Télétarques.

Le premier ordre ou sommité, ἀκρότης, des intelligibles et intellectuels, a pour caractère d'être à la fois générateur et rassembleur, γεννητικὴ καὶ συναγωγός¹; en lui se manifestent les Ἰσχυες et les Nuits qui sont les symboles sacrés, et apparaît éminemment la Vie, qui est la substance féminine, et le nombre qui est la division des êtres particuliers².

Le deuxième ordre ou ordre moyen de cette classe, en tant que placé au milieu des deux extrêmes, en contient les doubles caractères : l'Un y est considéré plutôt comme un tout et dans ses rapports aux plusieurs³. Cet ordre est caractérisé surtout par la puissance qui a la fonction de rassembler, συνοχική. Il est un et plusieurs, fini et infini : il est le centre de la vie⁴.

Le troisième ordre des intelligibles et intellectuels est téléiurgique, τελεσιουργός; c'est en lui qu'apparaît le parfait, τὸ τελεῖον, c'est-à-dire le tout qui a commencement, milieu et fin⁵. Il est cause de la figure, qui se compose du nombre et du continu⁶, est un et aussi plusieurs; la figure est un milieu avec deux extrêmes⁷. Le parfait apporte aux choses le commencement, le milieu et la fin, c'est-à-dire la perfection, dont il est le démiurge ou l'artiste créateur. Il a pour contenu *le même* et *l'autre*, et pour caractère de se retourner vers son principe⁸. Il y a là aussi une vie, la vie intelligible et intellectuelle, νοητὴ καὶ νοερά⁹.

La dernière triade est celle des Intellectuels. En succédant, selon la loi de l'évolution sériée, à la classe précédente, d'où il procède, ce diacosme en a perdu un des attributs, l'intel-

1. § 204.

2. § 201.

3. § 249.

4. § 240.

5. § 242.

6. § 244, fin.

7. §§ 251, 246.

8. § 246, t. II, p. 117. Ruelle : τῆς δὲ τρίτης τὸ ἐπιστρέφον εἰς τὴν ἀρχήν.

9. § 112, p. 180. R.

ligible, et n'a gardé que l'autre, l'intellectuel, c'est-à-dire la puissance de penser ¹.

La triade intellectuelle se lie à la précédente, en ce qu'elle a pour substance le même et l'autre, l'identité et la différence qui commencent avec le démiurge et passent de là à travers toutes les générations divines qui se succèdent ². Ces couples de contraires se manifestent dans tout ce diacosme ³. La conversion avait déjà dans le dernier ordre des intelligibles et intellectuels, donné pour ainsi dire, signe de vie : ici la vie est le caractère éminent, général, essentiel aux trois ordres dont la triade se compose; elle se retourne, comme la classe intermédiaire avait pour caractère de *procéder*, comme la classe des intelligibles avait pour caractère de *demeurer*. C'est la région ou le monde de la raison ⁴; car, dans cette triade, la distinction, sur laquelle toute raison et toute la raison repose, est un fait achevé, accompli, terminé ⁵. Dans les intelligibles règne la totalité parfaite, ἡ μάλιστα ὁλότης — et la totalité consiste à unifier la somme complète des choses, ἡ παντότης. — La seconde totalité a sa place dans la classe intermédiaire des intellectuels et des intelligibles. — La troisième triade ne constitue pas même de totalité, puisqu'elle repose sur la distinction, à moins qu'on ne dise que c'est une totalité intellectuelle qui fonde le monde intellectuel en lui-même et pousse et aboutit à la multiplicité ⁶. — On y voit apparaître l'hebdomade des caractères essentiels ⁷ qui lui est

1. § 188, t. II, p. 188. R.

2. §§ 188 et 320.

3. § 299.

4. Ainsi la raison, la pensée a pour caractère la faculté de se replier sur elle-même.

5. § 160 : τὰ μὲν νοητὰ πάντα ἦνωτο... τὰ δὲ νοερὰ διακρίτο..

6. § 160.

7. §§ 266-267 : παντὶ τῶ νοερῶ διακοσμῶ ἡ ἑβδομὰς οἰκία φαίνεται. Dans les intelligibles il y a également une hebdomade qui leur est propre : Damascius, du moins, veut la voir dans les *Antithèses* du *Parménide* : le premier groupe antithétique formé de (I) : L'Un et (II) de l'être, le deuxième formé de (III) : le tout et (IV), les parties, le troisième formé de (V) : l'un être un tout, τὸ ἐν ὄν ὄλον et (VI), la multitude infinie des êtres Un. — Il faut y joindre la monade, qui les réunit tous (VII) en Un.

propre, et qui sont, comme on va le voir, répartis dans ses trois ordres.

Le premier ordre des intellectuels comprend (I) le dans soi-même et (II) le dans un autre.

Le second ordre comprend (III) le repos et (IV) le mouvement ; c'est à lui que commence l'inclination vers les choses d'ici-bas, vers les autres, τὰ ἄλλα, quoique combattue par une résistance à ce penchant.

Le troisième ordre comprend (V) l'identité et (VI) la différence, qui constituent comme la substance de la classe entière ¹. C'est en lui qu'apparaît le Temps, dont il est impossible à la raison humaine de découvrir la source et la nature ²; car en tant qu'il est *temps*, il n'est pas ³, et en tant qu'il est, il n'est pas *temps* comme, par exemple, l'instant, τὸ νῦν. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de distinguer un *Temps* substantiel, οὐσιωδής, qui règne dans le ciel, qui est immuable et toujours le même, et un temps qui change et se compose de nuits et de jours, et règne dans le monde sublunaire, le dernier de tous les mondes. A ce diacosme, en tant que spécifié par le même et l'autre ⁴, appartient le premier Démiurge ⁵, qui, comme raison de la raison, est l'artiste créateur du monde de la vie ; il est, pour ainsi dire, l'animal, le vivant en soi, τὸ ζῶον. La vie, nous l'avons vu, dans l'intelligible, est placée entre la substance et la raison : c'est la vie intelligible qui est plutôt substance que vie ; mais il est une autre vie, c'est celle à laquelle préside le Démiurge, qui non seulement vit, mais engendre la vie ; c'est la vie zoogone ou la Déesse zoogone ⁶. Il y a deux vies zoogones : l'une qui donne la vie, telle qu'elle est dans tout ce qui vit : c'est le principe universel de la vie universelle ; l'autre qui donne la vie aux choses individuelles, divisées ;

1. § 320, t. II, p. 188, R.

2. § 388 : οὐκ ἔστιν ἀφορισασθαι διανοίας ἀνθρωπίνης.

3. § 378 et 390.

4. § 340.

5. Car les intelligibles et intellectuels s'arrêtaient à lui.

6. § 318.

car la vie de l'astre n'est pas la vie de la pierre, qui pourtant, elle aussi, vit ¹.

Le travail démiurgique, ἔργον, est le système des forces qui élaborent la matière ². C'est un quatrième monde qui apparaît à la limite de l'idéal et du réel. Dans le Démiurge sont contenues les espèces, τὰ εἶδη, dans un état d'union parfaite, qui n'est pas la confusion, et au contraire implique une parfaite distinction ³. Ces espèces ou formes, prototypes de la démiurgie ou de la création, considérées exclusivement selon leur acte propre, sont un élément du genre des Dieux, qui ne vient pas du dehors, οὐκ ἐπεισπατόν, comme la chaleur est introduite dans une pierre, mais comme la chaleur est dans le feu, dont elle est un élément immanent. Elles sont un selon la participation, mais cet un incomposé, tel qu'il est dans l'être et tel qu'on le voit dans l'espèce psychique ⁴, n'est pas en dehors de la région des Principes; car il est cause coopérante, συναίτιον, de la création sublunaire.

Le Démiurge crée lui-même l'Ame et conçoit par lui-même le Temps, parce qu'il possède en lui-même le Temps-Source, et il le possède parce qu'il est l'Animal en soi, l'αὐτοζῶον, et que le paradigme du Temps n'est pas l'Éternité première, mais l'éternité immanente, σύνων, à l'αὐτοζῶον, c'est-à-dire au vivant en soi, qui est le Démiurge même ⁵.

Les vivants se partagent en quatre classes; c'est la tétractys de la vie : 1° l'animal divin; 2° l'animal humain; l'homme qui n'est pas seulement, comme l'a dit Platon, une plante céleste, mais aussi et en même temps une plante de la terre; 3° la bête; 4° les végétaux, qui sont aussi des animaux, quoique les derniers des animaux.

On peut ajouter, dans ce diacosme, la nature qui est une sorte de vie dernière, la dernière trace de la vie et plutôt substance que vie. La nature est suspendue à la déesse Zoo-

1. § 351.

2. § 96.

3. § 340.

4. § 438.

5. § 388.

gone, dont la puissance illuminante ou vivifiante, ἔλλαμψις, s'arrête aux végétaux, tandis que la Vie en soi, la vie intelligible, va jusqu'aux choses sans âme, ἄψυχα, aux minéraux, pourvu qu'ils se meuvent d'un mouvement naturel ¹.

Mais si le Démonstrateur crée lui-même l'Âme, il a des auxiliaires, des subordonnés divisés en trois ordres ou trois gouvernements ² qui achèvent et complètent l'œuvre démonstrative ; les uns, les yeux fixés sur les espèces, qu'il possède, cherchent à assimiler les choses, qui ne sont ainsi que des images, à leurs divins exemplaires. Ce sont les Dieux ἀφομοιωτικοί, ³, appelés aussi ἡγέμονες ou ἀρχικοί, quoique ceux-ci se plaisent surtout à diviser et commencent la division des êtres et des choses ⁴. L'ordre moyen est composé des Dieux indépendants, appelés aussi ἄζωνοι, qui n'ont pas de ceinture. Être ceint, c'est être toujours prêt et disposé à remplir sa fonction ⁵, ce qui n'est pas le cas de ces dieux, qui parfois s'acquittent de la leur et parfois la négligent. Cette fonction consiste à maintenir l'unité dans la diversité des choses intramondaines, de faire effort pour qu'elles demeurent, en les obligeant à se retourner vers leur cause démonstrative ⁶.

Le troisième ordre auquel Damascius ne donne pas de nom propre et qui termine cette triade ou diacosme des Dieux ⁷ comprend les Dieux sublunaires et a pour fonction de présider à la génération, au devenir ⁸.

1. § 278. Damascius, comme Plotin, croit que les pierres sont pourvues d'un mouvement d'accroissement spontané et augmentent de volume par elles-mêmes.

2. § 377 : διακομήσεις τῶν θεῶν.

3. Le Démonstrateur lui-même est un Dieu ἀφομοιωτικός ; car il crée le monde tel qu'il est lui-même, se l'assimile et le substantifie. § 337 : πρὸς ἑαυτὸν ἕξομοιοῖ, μᾶλλον δὲ οὐσιοῖ.

4. § 339.

5. On sait que chez les anciens, pour se livrer à des travaux de force, on relevait la robe à la ceinture et on l'y attachait pour avoir les mouvements libres.

6. § 364 : συναίρειν ἐθελοῦσι τὴν ἐγκόσμιον ποιικιλίαν... ἰοικασί καὶ ἐπιστροφὴν ἐστάναι πρὸς τὴν δημιουργικὴν μονήν.

7. § 377 : τὴν ἐσχάτην διακόσμησιν τῶν θεῶν.

8. § 378 : προστώσι τῆς γενέσεως.

Reprenons rapidement la suite des créations du Démonstrateur et des puissances divines qui contribuent à son œuvre.

C'est d'abord l'âme, qui se divise en plusieurs espèces, ou genres : les âmes divines, les âmes démoniques, les âmes des hommes, et toutes ces âmes sont liées à un corps et sont particulières, individuelles. Puisqu'il y a plusieurs âmes, il y en a nécessairement une unique et universelle, de même que, puisqu'il y a plusieurs Dieux, il y a un Dieu unique, εἷς. Toute pluralité pose l'Un de son espèce ; mais il est insensé de croire qu'une seule et même âme anime tous les êtres vivants, dont le principe de vie ne serait que l'apparence, l'image de l'âme universelle : il n'y a qu'une seule âme pour un seul corps, comme il n'y a qu'une seule raison pour une seule âme. Elle est à la fois hétéromobile et automobile ; dans sa partie automobile, on reconnaît trois éléments : la substance, la vie, la raison ; car elle est une substance qui vit et pense, quoiqu'il y ait des âmes qui ne pensent pas. Son caractère distinctif est de se retourner sur elle-même ¹. Placée entre l'Un et le corps, elle n'a rien de pur et qui soit sans mélange, elle est composée de tous les contraires ; et le type de cette opposition contradictoire, c'est qu'elle est Un et non un ; qu'elle descend de son état essentiel et qu'elle y remonte ; elle change et demeure ; elle est un et plusieurs, tout et parties, et ces parties sont premières, médianes ou dernières ; elle est séparable et inséparable ; mortelle et immortelle. L'élément capable de connaître, en elle, τὸ γνωστικόν, contient et possède les notions universelles et pures qu'elle tire et, pour ainsi dire, projette d'elle-même ², et l'acte de la pensée, en elle, nous y révèle une nature étrange et contradictoire, l'instantané, qui, placé entre le mouvement et le repos, hors du temps et dans le temps, n'en est pas moins la loi de l'activité de l'esprit, et, pour ainsi dire, sa substance. Il y a succession entre le moment où une notion entre dans l'âme et celui où elle en

1. § 12, t. I, p. 23 : εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφόμενον.

2. § 18, t. I, p. 34 : τὰς κοινὰς ἐννοίας προβεβλημένα ἀδιασπρόφους.

sort pour faire place à une autre ; mais ce repos, cet intervalle n'a pas de durée dans le temps. La substance de notre âme est un mélange où le temporel, τὸ ἐγγρόνιον, s'éternise, où l'engendré se substantialise, où l'éternel se temporise, où l'être qui, de sa nature, est éternel, est tissé avec le devenir, qui s'écoule sans cesse.

Il ne faut pas croire qu'en quittant la région de l'espèce psychique, nous soyons sortis de la région des *Principes* : nous touchons, il est vrai, à la dernière limite, aux *Principes* derniers, mais qui sont encore des Principes. C'est d'abord le composé, qui, suivant Proclus, il est vrai, est issu d'un principe, mais n'est pas lui-même principe. Nous en croirons plutôt, dit Damascius, le grand Iamblique qui a eu raison de dire que le composé, le composé des quatre éléments, est le principe des animaux et de tout le monde sublunaire ; car les sphères, composées de ces éléments sont le principe du ciel, et le ciel est le principe et la cause de toute la génération, de tout le devenir ¹. Qu'est-ce que le composé ? est-il formé de la matière et de la forme, comme l'a dit Aristote, ou est-il l'espèce ou la forme dans la matière, comme l'a dit Platon dans le *Timée* ? Il n'est ni exclusivement forme, ni exclusivement matière, ni uniquement dans la matière, ni uniquement formé de matière : il est à la fois l'un et l'autre. Il imite l'unité du mélange de l'un être ; il est, suivant la formule du *Parménide*, l'un non être, l'un phénoménal, l'un dans la nature des autres, ou, comme dit Damascius, une sorte d'écoulement de l'un être, ἀπόρροια τις, le mensonge de l'un, ψευδόμενον ἓν ². Il est au milieu entre les espèces et la dernière nature. Il s'agit donc ici des choses réelles, πράγματα, indivisibles et individuelles, placées dans la région sublunaire. Le corps, qui, par lui-même n'est pas un principe, parce qu'il n'est pas un, qu'il est divisible à l'infini, le devient quand il est

1. § 430, t. II, p. 286 R.

2. § 438, t. II, pp. 298 sqq.

qualifié par les espèces, quand il est unifié ¹, ramené par la forme à l'ordre, et quand, victorieux de la matière, il en dérobe et en dissimule la laideur ².

Le composé est l'un non être, et il y a, certainement, comme le disent les anciens philosophes et Iamblique, un principe à part et de cette nature dans l'univers entier et dans le monde sublunaire ³. C'est ce principe, plérôme composé des quatre éléments, duquel et dans lequel tout naît et périt.

Le tout de l'univers entier, τὸ ὅλον τοῦ παντός, est un corps composé des quatre éléments et supérieur à ces éléments qui le constituent ⁴. C'est ce composé qui est un principe. Car les éléments ne sont jamais ni nulle part existant par eux-mêmes, en soi, καθ' ἑαυτά, ils sont toujours dans l'élémenté et mêlés les uns avec les autres. L'élémenté se sert d'eux comme d'une matière; mais lui-même, le composé, est pour ainsi dire une espèce, ὅλον εἶδος, qui s'ajoute aux éléments, et on voit comment, en tant que forme, il peut être et il est principe ⁵.

Mais cette matière elle-même dans laquelle est le composé et qui est un des éléments dont il se compose, est-elle, comme lui, un principe? Damascius ne le dit pas expressément, mais cela résulte de cela même qu'elle est une cause, une cause coopérante du composé et aussi des caractères qu'il lui reconnaît. Il y a *dans* la matière, dit-il ⁶, quelque chose qui, composé avec la forme, est analogue aux Hénades coordonnées aux êtres. Tout ce qui est a son être dans la nature immuable de la matière, ἐν τῷ ἀκινήτῳ τῆς ὕλης. Il y a dans la matière en puissance une sorte de cause efficiente, ποιούν

1. § 9, οὐχ ἓν... ἀλλὰ ἡνωμένον. Le corps est par *nature* plusieurs, et est la dernière espèce, εἶδος, de toute la génération; il a besoin de l'Un pour le maintenir et l'embrasser; il est, en quelque sorte, une matière; quand il est sans âme, il ne saurait participer à la divinité.

2. § 438: τὸ σῶμα ἤδη τεταγμένον... καλύπτει τὸ τῆς ὕλης αἰσχος.

3. § 435: ἔστι τις... καὶ τοιαῦτα τις ἀρχή.

4. § 435, t. II, p. 292 et § 85.

5. § 85.

6. § 438, t. II, p. 299.

τι, puisque cet élément a *pu*, ἡδύνατο, produire ce qui devient maintenant ¹. Si la forme est analogue à l'*être*, la matière en puissance est analogue à l'un ². Elle possède un *Ineffable* ἀπόρρητον, qui est son élément immuable et immobile, τὸ ἀκίνητον, et c'est lui qui est le réceptacle de l'être, des espèces et des manifestations, ἐμφάσεις, prodromes des espèces et de l'être. Elle est l'opposé contraire du premier principe, πρὸς τὸ πρῶτον ἀντίθετος, et, comme lui, en soi, sans forme, ἀνειδέος. Elle est pour ainsi dire la limite, τὸ πέρας, la trace, la dernière trace ³. Elle n'est pas sans hyparxis, οὐκ ἀνούπαρκτος; elle n'est pas le néant absolu ⁴; elle est la dernière trace du principe suprême, de la première de toutes les causes premières; elle est ce qu'on appelle tout un, πάντα ἓν, comme dépouillée de tout attribut spécifiant : en soi, en puissance, elle ne participe ni de la pluralité ni de l'infinité; mais en acte, considérée dans sa relation et son opposition à l'uniforme, τὸ ἐνοειδέες ⁵, elle est pluriforme et infinie. La matière est un moment de l'évolution par abaissement des choses; elle est sortie et comme tombée de la vie, et à ce moment même, elle participe de la forme; en descendant plus bas, elle possède encore la trace imparfaite et grossière de la forme; — lorsqu'elle vient à perdre même cette trace, elle garde encore le *en puissance*, τὸ δυνάμει ἔχει; — si elle perd ce caractère elle ne perd pas pour cela l'un, l'un propre de la matière; — et si enfin cet un même disparaît en elle, elle reste exclusivement ineffable et ne participe plus que de la cause unique de tout ce qui est dans l'univers ⁶, caractère qu'elle ne peut perdre, puisque tout, et par suite elle-même, est suspendu à la cause unique, au principe absolument premier de tout. La matière tient donc son hyparxis et son hypostase du principe ineffable même, non pas immé-

1. § 444, p. 312 : δυνάμει ἐν τῇ ὕλη τὸ ποιοῦν τι.

2. § 438, p. 299 : ἡ δυνάμει ὕλη.

3. § 36.

4. § 426 : οὐ... τὸ μηδαμῆ μηδεμῶς.

5. Qui ressemble à l'Un, sans être l'Un même.

6. § 445.

diatement, mais par les intermédiaires qui procèdent de lui ¹. C'est par là qu'elle reçoit ses propriétés et ses puissances des Hénades, et veut être les *Ineffables* autres que l'Ineffable. Car si elle *subsiste*, ὑπέστη, elle ne saurait tirer son hypostase que des principes qui lui sont antérieurs et supérieurs. Différente de la forme, par elle-même sans nom, sans espèces, ἀνειδέος, elle participe des espèces, comme toutes les choses inférieures participent de celles qui les précèdent dans la série ²; elle procède dans toutes les espèces, les reçoit toutes et n'est aucune chose en particulier; n'ayant au-dessous d'elle rien à qui elle puisse donner ³, elle se donne au monde, comme le premier principe, mais lui, pour le rendre parfait selon sa perfection propre, elle, pour le rendre imparfait selon son imperfection essentielle. Si la matière est cause et principe, quoique au plus bas degré des principes et des causes, elle a non seulement une cause universelle, suprême, première, elle a des causes prochaines et propres, ἴδιον αἴτιον. Ce sont, dans leur ordre de procession, l'un, la limite et l'infini, le Paradigme et le Démiurge qui, avec tous les autres, produit la matière ⁴ comme les espèces. Il y a même des dieux de la matière : c'est le dernier règne ou diacosme (μερισμός) des dieux : ces dieux ὑλαῖοι travaillent la matière en tant que matière, et la matière une et universelle, et les matières plusieurs ⁵ et particulières.

J'aurais terminé ce trop long, quoique incomplet, exposé de la métaphysique de Damascius ⁶, si je ne devais pas dire quelques mots de l'imparticipable et des Hénades, qui ont leur fonction dans toute l'évolution des choses et, par

1. § 408, p. 284... ἡ ὕλη... ἐστῶσα κατὰ (dans le sens causal) αὐτὸ τὸ προελθὸν ἀπὸ τῆς μιᾶς... La matière est donc créée, quoique non directement par Dieu.

2. § 126 *bis*, § 425, p. 281.

3. § 34, t. I, p. 69. Je change le texte et, au lieu de ὅτι δοίη, je lis ᾧ τι δοίη.

4. § 134, t. II, p. 13 : τὸ δὲ ἓν, καὶ τὸ πέρας καὶ τὸ ἀπειρον, καὶ τὸ παράδειγμα καὶ ὁ δημιουργὸς μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τὴν ὕλην παράγει.

5. Id., id. : τῆς ὕλης ὡς ὕλης ἐργάζεται, τῆς τε μιᾶς καὶ τῶν πολλῶν.

6. Dont j'ai exclu, avec intention, toute la théologie mythologique et mystique.

suite, leur place dans le système qui prétend les expliquer scientifiquement.

Les choses, πράγματα, deviennent par participation; la participation n'est guère qu'un aspect de la procession. Ce qui, dans la série, est participé n'est pas participé tout entier; il demeure en lui quelque chose qui non seulement n'est pas participé, mais est incommunicable, c'est-à-dire imparticipable. Sous peine de s'évanouir et de n'être plus lui-même ce qu'il est, le causant ne s'écoule pas tout entier dans le causé, il garde sa propre essence. Il y a donc, dans toutes les choses de la série, un participable et un imparticipable; ce dernier toujours purement ce qu'il est, ἀπλῶς; le participable, jamais ¹. Le participable, c'est la pluralité des Hénades, auxquelles est suspendue la pluralité des substances, substance étant ici entendue dans le sens le plus général. Ce sont les substances qui divisant l'Un en morceaux, en fragments, μέρια, κέρματα, créent les Hénades qui ne sont que ces parties, en nombre considérable ², de l'Un et de l'Unifié ³, par l'intermédiaire desquelles toutes choses : les animaux, les raisons, les âmes, les corps, participent de l'Un et de l'ineffable ⁴ qui lui-même ne procède pas et est par là imparticipable en soi. Comme les êtres sont des parties de la substance, comme les nombres plusieurs sont des parties du nombre, de même les hénades sont des parties de l'Un.

La première triade des intelligibles étant l'Un, les plusieurs, l'être, chacun aura son hénade, ou sera une hénade, et, par suite, le premier être, la première substance sera la troisième hénade. L'hénade est le premier véhiculé, et ce par quoi elle est véhiculée, c'est la substance ⁵. Elle est ἀπειρόγονος, d'une fécondité sans limites : c'est les plusieurs intelligibles. Le premier fruit de l'hénade, γέννημα, est la

1. § 108.

2. § 437 : πολλὰς γὰρ ἤδη πέφηνεν τῶν ἐνάδων ἀριθμὸς.

3. § 107.

4. § 427 : ἐν ταῖς ἐνάσειν οἰστικὸν τῶν βητῶν τὸ ἀπρόβητον ὡς ἐν τῇ ὕλη δεικτικόν.

5. § 99, p. 235.

pluralité intelligible, c'est-à-dire l'Unifié ¹, qui est non seulement hénade, mais aussi substance. Seules les hénades de l'être sont participables; les deux autres sont imparticipables ². L'être est une hénade οὐσιοποιός ³. Les trois hénades les plus universelles sont le Père, la Puissance, le Νούς paternel qui n'est pas l'être même, puisqu'il est suspendu au Père, mais est l'hénade οὐσιοποιός, et puisqu'il y a trois hénades, il y a trois substances : la substance substantielle, la substance vitale, la substance intellectuelle. Mais la loi qui interdit la participation immédiate s'applique également aux Hénades; il y en a d'imparticipables et de participables, et, de plus, s'il y a plusieurs hénades, nécessairement il y en aura une unique; car toute pluralité suppose et pose l'Un. L'Un en soi, l'Un au-delà de tout, est le principe des hénades, mais des hénades seules, et non pas aussi des substances et des êtres suspendus à elles. L'hénade est dans la substance, mais elle est quelque chose de séparable, comme l'Idée, de la substance, χωριστόν ⁴. Les hénades déterminées et les substances déterminées viennent après le purement être qui est tout être, πάντα ὄν, et le purement Un qui est tout un, πάντα ἓν. L'Hénade est la substance unie, ἐνιαυα : la substance même est l'Unifié. L'hénade purement hénade, antérieure aux hénades, est l'imparticipable ⁵ ou ce qui est à l'état pur. Les Hénades, qui sont suprasubstantielles, ont procédé de la cause ineffable d'une manière ineffable ⁶ : ce ne sont pas des hypostases indépendantes, mais des irradiations, des divinations, θεώσεις ⁷. Les hénades sont partout et projettent, avant le reste, leurs propriétés particulières et les communiquent à leurs véhicules (ou organes) propres ⁸. Les choses ne sont ainsi que les véhicules des hénades ou des Idées. Les

1. § 99, p. 255.

2. Ruelle, p. 287.

3. Ruelle, 2^e vol., p. 70.

4. § 237, p. 112.

5. § 108.

6. T. II, p. 298.

7. T. I, p. 258.

8. § 103, p. 268.

Hénades et les substances, constituées en deux rangées, στήλας, qui se correspondent, viennent après les trois principes, l'Un, les plusieurs et l'être ou l'intelligible.

Telles sont, sommairement exposées et disposées, dans un ordre systématique, les idées et les théories principales dont l'ouvrage de Damascius est le développement parfois méthodique, le plus souvent irrégulier, confus, prolix, tumultueux, mais original, hardi et puissant. Le contenu en est si abondant, la substance si complexe et si riche en détails divers et variés, l'exposition si dense et si touffue, qu'il a été nécessaire d'écarter de cette analyse beaucoup de considérations des plus intéressantes et souvent très neuves et très profondes, dispersées et comme éparpillées dans l'ouvrage, où elles apparaissent épisodiquement; par exemple : les théories sur l'âme, la raison et la connaissance; les rapports de la connaissance, du connaissant et du connaissable, à l'être; — sur les genres de l'être : le mouvement et le repos, l'identité et la différence; — sur la nature du composé, du tout et des parties, la totalité, ἡ ὁλότης, et l'universalité, παντότης, qui se distinguent en ce que la première seule implique un ordre des parties déterminé par leurs fonctions ¹, et quand cet ordre est parfait, un commencement, un milieu et une fin; — sur l'infini relatif et absolu, — la matière en acte et en puissance; — sur la nature de la limite, l'origine et l'essence de la figure et du nombre dont la différence est la mère, — sur les avantages et les défauts respectifs de la démonstration directe et de la démonstration indirecte, ou réduction à l'absurde, — sur la cause, l'hyparxis, l'hypostase, la substance, — la puissance et l'acte, le continu et le discret, — le temps et l'éternité, l'Instant et l'Instantané, — le principe d'extériorisation et d'individuation, la génération naturelle ou univoque, et la génération spontanée, — sur les images et les exemplaires ou paradigmes et leur rapport, — sur la Bonté qui non seulement est divine, mais l'essence même de la

1. Dam., § 145 : καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ (τὸ ὅλον) ἔστι μερῶν τάξις.

divinité ¹ ; enfin des renseignements très curieux, et suffisamment précis, sur les théologies orientales ² et les théologies helléniques, ces dernières contenues dans les Oracles (Λόγια) chaldaïques et les Poésies orphiques, et leurs rapports avec le système de la métaphysique alexandrine ³.

Ce résumé, et un coup d'œil jeté sur l'Index très étendu et très développé qui termine ma traduction, donnera, je l'espère, une assez haute idée de la valeur philosophique de ce livre singulier, et de l'originalité de son auteur. Son influence sur son temps a dû être profonde. Ce questionneur indiscret, cet intrépide et infatigable ἀπορῶν, a dû, on s'en aperçoit bien aux critiques de ses contemporains, agiter, étonner, troubler et peut-être irriter les esprits ; mais il est certain qu'il les a excités, les a fait travailler et vivre ⁴, quand

1. Telle est aussi la notion de Dieu, pour le Gnostique Ptolémée : « Son essence est la Bonté (S. Epiph., *Hær.*, XXXIII, 3). » — Tertullien la reproduit en la fondant rationnellement (*adv. Marcion.*, II, 6) : « La Bonté est une propriété de Dieu en soi, parce qu'elle est inséparablement liée à la raison, et que la raison est essentiellement Dieu. » Les influences gnostiques sont manifestes dans Damascius. Saturnin met au nombre des puissances spirituelles créées par Dieu, les sept gouverneurs du monde, les sept κοσμοκράτορες de Damascius, et Valentin appelle Dieu, la Profondeur, βυθός, et le place, comme le fera notre philosophe, au-dessus de la substance et de l'être, et cette profondeur enfante, dans le silence qui règne avec elle, la raison.

2. Qu'il a pu connaître directement et immédiatement pendant son séjour à la cour de Chosroës.

3. Damascius (§ 123) nous explique lui-même pourquoi il expose les doctrines religieuses et les mythes de l'Orient et de la Grèce. C'est, dit-il, pour éclaircir la matière obscure de l'intelligible par des comparaisons, pour purifier nos propres pensées et prendre de l'Ineffable une conception plus haute et plus conforme à sa majesté : τῆς περὶ τῶν νοητῶν προβολῆς (ou plutôt παροβολῆς) ἕνεκα καὶ διακαθάρσεως τῶν ἡμετέρων ἐννοιῶν, εἴ τι καὶ ἀπὸ τούτων δυνάμεθα σέβας ἀναλαθεῖν ἔτι μείζον. Mais on doit y voir quelque chose de plus, je veux dire un effort curieux et intéressant de faire rentrer dans les cadres de la métaphysique néo-platonicienne les principes derniers de toutes les théologies connues de son temps et de montrer ainsi sur les grands problèmes de la nature, de l'homme et de Dieu, et de leurs rapports, l'unité essentielle des croyances ou des opinions humaines. — Peut-être aussi, à l'imitation du christianisme, a-t-il voulu appeler en témoignage de la vérité scientifique et philosophique, un fondement historique et positif, la foi aux croyances du passé, c'est-à-dire pour un Grec, la mythologie hellénique : ce qui paraît à Ritter une véritable parodie de la foi chrétienne.

4. Simplic. *in Phys.*, 146 r. 30 : καὶ πολλοὺς πόνους εἰσαγαγὼν φιλοσοφίας.

ils s'endormaient dans la quiétude d'opinions apprises, respectées et crues comme des vérités indiscutables. Son œuvre a jeté dans la circulation une foule d'idées nouvelles qui n'ont pas tardé à produire leurs fruits. Car, il y a en elles quelque chose de vivant qu'on ne retrouve pas même chez Proclus. C'est véritablement le testament philosophique de la Grèce, et qui nous montre l'état des esprits au vi^e siècle, le plus complètement et le plus vivement. Il nous aide à pénétrer plus avant dans la philosophie de Platon en nous en découvrant des horizons plus profonds, des aspects inattendus et aussi les périls; enfin, il nous fait comprendre comment s'est produit ce qu'on appelle le Platonisme des Pères. Le mysticisme alexandrin est le nœud où s'attache le mysticisme du moyen âge. Et, à ce sujet, une question historique se pose, à savoir si les ouvrages du Pseudo Denys l'Aréopagite, qui sont la principale source du mysticisme, ont été écrits sous l'influence de Damascius, ou si au contraire Damascius a connu ces livres et en a été influencé. Il y a entre ces écrits et le Traité des premiers Principes de frappantes analogies. Le Pseudo Denys, qui est manifestement un néoplatonicien, pense, comme Damascius, que les hommes ne pourront jamais, par les seules forces de leur raison, connaître Celui qui a posé l'obscurité, *Σκότος*, pour s'y cacher¹. La pensée va à l'être, mais ne le dépasse pas, et Dieu est au-dessus de l'être : il échappe ainsi à toute pensée, comme à toute relation; il est au-dessus de toute opposition; il n'est pas seulement l'incompréhensible, l'Ineffable, mais le supra-incompréhensible, le supra-Ineffable. C'est donc par des négations seulement qu'on peut s'en faire une notion approximative; toute affirmation à son égard est par là même fautive et impie. Il est donc non-être et privation. Il est l'unité de tous les contraires, et c'est par là qu'il est le Principe; car aucune dualité ne peut être principe. Otez l'Unité et tout est détruit; c'est par leur participation à l'Unité que toutes choses existent.

1. *De myst. Theol.*, 1. 2 : τὸν θέμενον σκότος, ἀποκρυφὴν αὐτοῦ.

Mais si ces principes sont bien ceux de Damascius et s'ils favorisent et appuient la doctrine mystique des rapports de l'homme à Dieu, on ne trouve pas dans le traité *des Premiers Principes* ce qui caractérise éminemment le mysticisme : ni la notion de l'amour et l'intuition intellectuelle, professées par Plotin et Porphyre, ni l'union intime de Proclus, ni l'accent attendri d'une âme vraiment religieuse, encore moins les espérances et les promesses que le christianisme pose en dehors du temps. Le mysticisme a surtout un fondement moral, et l'essence morale des choses comme de la vie échappe à Damascius, tout entier à son austère et froide métaphysique, à sa conception des choses sans tendresse, comme sans grâce. Il y a donc, à côté de ressemblances manifestes, des divergences tout aussi certaines et peut-être plus profondes et plus caractéristiques. Les faits historiques ne nous aident pas à résoudre la question. Damascius cite bien lui-même un philosophe qu'il nomme *Dionysos*¹, et Proclus, dans son commentaire sur le *Parménide*², fait mention d'une lettre adressée par Platon à *Dionysos*, nom qu'il faut certainement écrire *Dionysios*; car il s'agit du tyran de Syracuse, auquel sont adressées plusieurs lettres attribuées à Platon : ce n'est pas assurément celui-là auquel fait allusion Damascius. Mais à propos d'une opinion sur les Hénades hypersubstantielles qui sont « les Sommités et les Fleurs des Hénades », Proclus ajoute³ : « comme quelqu'un l'a dit », ὡς φησί τις. Qui est ce philosophe inconnu, néoplatonicien, manifestement? Dans une note marginale du manuscrit C. de Proclus, on lit : « Σημείωσαι τοῦ Μεγάλου Διονυσίου. *Remarque : il s'agit ici du Grand Denys* », par où l'auteur,

1. Damasc., § 453. M. Ruelle propose d'écrire ici Dionysios, et veut faire de ce personnage un Épicurien. Mais on connaît deux philosophes de ce nom : l'un qui reçut l'épithète de transfuge, ὁ μετατιθέμενος, parce qu'il avait abandonné l'École Stoïcienne; l'autre, successeur d'Hypokleidès, dont on ne peut fixer la date, et que Zumpt conjecture être contemporain de Ptolémée Philopator (222-204 av. J.-Ch.). On ne voit pas bien pourquoi Damascius aurait cité ou l'un ou l'autre de ces philosophes profondément inconnus.

2. In *Parm.*, t. IV, p. 84, éd. Cous. : πρὸς Διονύσιον.

3. In *Parm.*, t. VI, p. 16 : ἀνθὴ καὶ ἀκρότητες.

quel qu'il soit, de l'observation nous laisse clairement entendre qu'il s'agit de Denys l'Aréopagite et qu'il n'a aucun doute sur l'existence historique de ce personnage ni sur l'authenticité de ses œuvres. Si c'est ce Denys auquel se rapporte le mot de Proclus, il faudrait conclure que c'est également lui que nomme Damascius, qui lui serait manifestement postérieur.

Mais qui est l'auteur de cette note marginale et à quelle date la faire remonter? Il est certain que le moyen âge a cru à l'authenticité des œuvres de Denys l'Aréopagite; mais il est certain également qu'il s'est trompé. Ces ouvrages sont l'œuvre d'un faussaire, cela est démontré; mais il reste à savoir à quelle époque ils ont paru et ont pu exercer l'influence considérable qu'ils ont acquise sur les esprits. Baumgarten-Crusius les fait remonter jusqu'au III^e siècle. H. Ritter pense qu'ils ont été connus aussitôt qu'ils ont été publiés et qu'on ne les trouve cités que vers 532, époque du retour d'exil de Damascius, par les monophysites qui s'en servirent pour appuyer leur doctrine ¹. L'auteur *des Premiers Principes* et l'auteur de la *Théologie Mystique* auraient donc été contemporains. Ils ont donc pu connaître les écrits l'un de l'autre. Mais comme on ne trouve dans Damascius aucune trace du mysticisme, tel qu'il apparaît dans Denys, et qu'au contraire on retrouve dans celui-ci non seulement les principes communs à toute l'École néoplatonicienne, mais les thèses propres et les formules particulières de la métaphysique de Damascius, le plus vraisemblable est encore de croire que c'est le Pseudo Denys qui les a empruntés à notre philosophe. On peut supposer même qu'ils se sont connus personnellement, du moins qu'ils ont eu, à Athènes, les mêmes maîtres, que l'auteur de ces écrits s'appelait bien Denys, et que c'est lui que désigne, par ce nom, son contemporain et son condisciple : ce qui a fait naître l'erreur tant accréditée

1. Jean Philopon les cite avec grands éloges; mais quoi qu'il soit à peu près impossible de déterminer exactement la date précise de sa vie, nous savons qu'il a dédié plusieurs de ses ouvrages à Justinien (de 527 à 565); il est donc contemporain de Damascius.

plus tard que ce personnage était le sénateur de l'Aréopage converti par S. Paul ¹.

Si l'influence de Damascius a été grande sur ses contemporains, elle a été plus considérable encore, quoique médiate, sur la philosophie postérieure. Jean Scot Érigène, traducteur de Denys, en divisant « *la Nature* » ou manifestation de l'Unité divine, y trouve quatre différences ou espèces, dans lesquelles on reconnaît la classification des ordres ou mondes de Damascius. A l'aide de ces écrits et du commentaire de Chalcidius sur le *Timée*, la scolastique reprendra les Problèmes et acceptera les Solutions du philosophe Alexandrin sur les Premiers Principes. Adhélard de Bath ², pour ne citer que lui, qui était allé en Égypte et en Arabie, auteur d'un traité intitulé, *De Eodem et diverso*; et de *Perdifficiles* QUÆSTIONES, dit, comme lui : « *Divinæ menti præsto est et materiam sine formis et formas sine aliis (ἀδιακρίτως), immo et omnia cum aliis (πάντα ὁμοῦ) distincte (διακρίτως) cognoscere. Nam et antequam convincta essent (liées et unifiées) universa (πάντα) quæ vides in ipsa Noy (Νοῦ) simplicia erant* ³. »

Mais la veine théosophique ne s'épuise pas avec le moyen âge; on la revoit très manifeste et très puissante dans le groupe des Néoplatoniciens italiens et anglais, particulièrement dans les universités de Cambridge et surtout d'Oxford qui en est le centre le plus actif : Samuel Parker, Théophile Gale, Henri Moore, Ralph Cudworth, Shaftesbury, enfin Van Helmont qui l'intitule lui-même « le Philosophe par l'Un dans lequel est Tout ».

Arthur Collier ⁴, dit : « Il faut admettre une substance universelle de toutes choses. — Toutes choses sont liées à Dieu, non pas immédiatement, mais par une *série* plus ou moins grande d'*intermédiaires*, de là leur degré plus ou moins élevé de perfection. Plus une chose est éloignée de

1. *Act. Apost.*, c. xvii, 34.

2. Du xi^e siècle.

3. B. Haureau, *Hist. de la Scolast.*, t. I, p. 350.

4. *Spécimen de vraie philosophie*, p. 119.

la substance première, plus elle est imparfaite; plus elle en est proche, plus elle a de perfection ¹. »

Même dans Georges Berkeley, nous rencontrons les thèses les plus mystiques : nous pouvons concevoir Dieu comme une essence universelle qui embrasse tout. — Toutes choses qui vivent et se meuvent sont en Dieu, mais non comme des parties ; elles sont enveloppées en lui, d'une manière tout intelligible (νοήτως). Le principe : Tout est un, ne conduit pas à l'Athéisme ². — La vie et l'âme sont partout dans la nature. L'esprit pur emploie l'âme comme moyen de se manifester (ὀχνημα). — L'atmosphère entière semble être vivante. — Tous les animaux procèdent nécessairement de germes préexistants, dont le développement est gouverné par une force universelle qui régit l'ensemble du monde ³. C'est bien là la loi de procession et d'évolution sériée que proclame aussi universelle notre Damascius.

Au cours de l'ouvrage on retrouvera signalés, au fur et à mesure que l'occasion s'en présentera, les nombreux et caractéristiques rapprochements des doctrines de Leibniz avec celles du *Traité des Principes* ; bornons-nous à citer ici ce mot à la fois si hardi et si prudent : « Dire que Dieu est au-dessus du monde, ἐπέκεινα, ce n'est pas nier qu'il est dans le monde ⁴. »

Je ne puis m'empêcher, à propos de ces influences, de signaler un fait très singulier et très caractéristique, concernant les rapports de la philosophie et de la théologie chrétienne. Dès les premiers temps de l'Église, les chrétiens ont une tendance très marquée à se séparer des payens pour fonder une vie et une société absolument nouvelles et rompre avec tout le passé qu'ils ont en horreur. Cette tendance est sans doute moins vive dans les commencements. Les Gnostiques, qui sont assurément des hérétiques, mais cependant des chrétiens, sont versés dans la connaissance de la philo-

1. Ritter, *Hist. de la Philos. moderne*, t. III, p. 23.

2. Siris, pp. 270 et 287.

3. Siris, 144, 233, 267; Ritter, t. III, pp. 71 sqq.

4. Théodic, § 217.

sophie platonicienne et néo-platonicienne ¹. Les Pères Grecs en sont pénétrés ², et les Apologites, par le point de vue même et la position polémique où ils se placent, sont bien obligés de connaître les doctrines qu'ils veulent réfuter. Mais à mesure que le christianisme se fortifie et se répand, la tendance à se séparer de tout ce qui n'est pas lui, s'accroît et s'exaspère, et, dès ce moment, il y a deux mondes dans l'humanité qui ne parviennent pas à se concilier, ni même à se réconcilier, et dont chacun voudrait supprimer l'autre. L'Église ne se borne plus à vouloir gagner les hommes à ses idées, elle veut les subjuguier. Elle se retranche en elle-même, ce qui est une force; mais, en même temps, elle coupe les liens qui l'attachent à la vie générale, — ce qui est une faiblesse, — car, en s'ensevelissant dans ses formules rigides et immuables, elle perd ainsi les forces nécessaires au développement de sa propre vie.

Ce qu'il y a de plus étrange encore peut-être, c'est que la philosophie et les historiens de la philosophie ont accepté cette opposition comme irréductible. La Théologie et la Philosophie ont chacune leur histoire, à part, isolée, comme s'il se pouvait que des hommes vivant à la même époque, dans les mêmes lieux, parlant la même langue, n'eussent plus aucune relation intellectuelle et scientifique commune, comme s'il n'était pas nécessaire que le mouvement général des idées, une certaine suite de principes, supérieure et antérieure à toute division, enveloppât dans son ensemble, ce particularisme exagéré et violent. Zeller lui-même, à la fin

1. Ritter (*Phil. Chréti.*, t. II, p. 70), cite d'Eunomius l'Arien (*Greg. Nys.*, c. Eun., XII, 713 et 725) les formules : ὑπερκύψας, ἐπέκεινα, βυθός, πάθος, τὸ πρῶτον, γλίχισθα.

2. Basile le Grand et Grégoire de Nysse, son frère, encore au IV^e siècle, ont passé cinq ans à Athènes pour y faire leurs hautes études sous la direction de philosophes Platoniciens. Grégoire est plein d'imitations de Platon; tout un chapitre du *De hominis Opificio* est composé de ces réminiscences. Les formules : purifier, simplifier, isoler l'âme, sont des formules empruntées. La parenté entre les Apologites et les savants Alexandrins est des plus étroites, et c'est même sur ces affinités qu'on fonde la tradition, douteuse d'ailleurs, qui fait d'Athénagore le premier directeur de l'École cathéchétique d'Alexandrie (*Conf. Guericke, de Schola quæ Alexandriæ floruit Cathœtica*).

de son grand ouvrage sur la philosophie des Grecs, rencontrant, comme par hasard, les noms de S. Augustin et de Claudien Mamert, se dérobe en disant : « Ce n'est pas *ici le lieu* d'étudier plus profondément le caractère philosophique de ces écrivains », et s'il dit quelques mots de Boèce, il a soin d'ajouter : « Comme écrivain, Boèce n'est pas un chrétien, c'est exclusivement un philosophe ¹. »

§ 5. — LA TRADUCTION

Si l'on peut dire avec Lucas Holste, que le traité *des Premiers Principes* n'est pas un livre que tout le monde puisse goûter et comprendre, et qu'au contraire il n'est pas facilement accessible au public lettré habituel ², c'est une exagération et une injustice de prétendre que son œuvre n'aboutit à aucune conclusion ferme et claire, qu'elle se meut uniquement dans une série sans fin d'abstractions d'une subtilité sophistique, qui ne peuvent plus trouver d'expression naturelle dans le langage philosophique et se réfugient dans une rhétorique ampoulée qui s'efforce de rivaliser avec la splendeur du style de Platon, et tombe dans un degré incroyable d'insipide prolixité; enfin que l'auteur, dans la seconde partie de son livre, n'a pour but que de surpasser la subtilité de Proclus, en ajoutant aux questions posées par celui-ci sur le *Parménide*, une série de questions plus subtiles encore ³. Ritter n'émet pas un jugement plus favorable; il rapproche Damascius de Boèce son contemporain, par une certaine parenté d'esprit, et trouve dans leurs formules dogmatiques, pour s'élever au transcendant, une tendance au scepticisme. Dans Damascius, le scepticisme est un point de départ et

1. « Als Schriftsteller ist er nicht Christ, sondern nur Philosoph. »

2. *De Libris Optt. Biblioth. Mediceæ*, dans les *Selecta Historica* de M. Lillenthal, 1715, p. 111 : « Neque enim publici hæc saporis sunt, aut quæ vulgus eruditorum facile attingat », cité par Em. Heitz, *der Philosoph Damascius*, p. 3.

3. Em. Heitz.

revêt les formes de langage les plus grossières. Comme Denys l'Aréopagite, il s'agite irrésolu dans des formules stériles qui se détruisent mutuellement ¹. Telle est encore l'opinion de M. H. Weil, qui ne paraît pas avoir grand goût pour la spéculation métaphysique. Après avoir signalé dans l'édition de M. Ruelle quelques erreurs, il ajoute : « Il est inutile de multiplier les exemples.... Nous admirons sincèrement la patience et le courage d'un éditeur qui s'est condamné à vivre pendant des années dans un monde peuplé d'abstractions, de fantômes créés par des esprits subtils, milieu où l'on respire difficilement ². »

On peut appeler de ces jugements sévères : Simplicius appelle Damascius son guide, et constate que cet esprit curieux et passionnément critique, a soulevé un grand nombre de problèmes philosophiques : ce qui est peut-être la fonction la plus haute de la philosophie ³, et après avoir constaté que les philosophes venus après Proclus n'ont guère fait que marcher dans ses traces, fait exception pour Asclépiodote et pour Damascius, *notre* Damascius, comme il l'appelle, qui, soit par indépendance d'esprit, soit par sympathie pour Iamblique, n'hésite pas à s'écarter des doctrines du philosophe Lycien ⁴. — Olympiodore préfère même son autorité en philosophie à celle de Proclus ⁵. La critique française a été plus favorable, c'est-à-dire, à mon sens, plus équitable. M. J. Simon ⁶ rappelle que « ces subtilités *trop méprisées* cachent un fond très sérieux », et il aurait pu mentionner, à l'appui de cette observation, le mot de Geulinx, « Abstrahentium non est mendacium ⁷ ». L'abstraction n'est pas nécessairement ni une erreur, ni une chimère.

1. *Philos. Chrét.*, t. II, p. 343.

2. *Journal des Savants*, 1890, p. 271.

3. Simplic., in *Ar. Phys.* I, p. 624, ed. Diels : πολλούς πόνους εισαγωγών φιλοσοφίας.

4. Simplic., in *Phys.*, 188 b.

5. Voir Cous. *Olympiod.*

6. *Hist. de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 603, et *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

7. *Metaphys.*, pp. 59 et 67.

M. Vacherot, tout en émettant l'avis que Damascius ne fait que reproduire avec précision, sans y rien ajouter au fond, la doctrine de Proclus, ce qui est excessif, reconnaît qu'il soulève et résout, avec une certaine force, les principales difficultés de la théologie Alexandrine et que la théorie sur la nature de l'Un et ses rapports avec le Tout est une partie originale. M. Levêque voit en lui autre chose et plus qu'un commentateur : c'est un théoricien, un penseur, un penseur passionné et courageux ¹. M. Ravaisson nomme son ouvrage un monument considérable et lui attribue le mérite d'avoir accentué le mouvement philosophique qui ramène à Aristote la science égarée dans les rêves d'un platonisme exagéré, — ce qui, dans la bouche de ce maître incomparable de la critique philosophique, n'est pas un faible éloge ². Enfin, M. Renan, acceptant et exagérant cette manière de voir, l'appelle nettement un péripatéticien, et le nomme avec Porphyre, Maxime, Proclus, comme un de ceux par lesquels Platon fut dépossédé de son influence, Aristote remis à la première place, et par lesquels fut inauguré l'avènement du péripatétisme à la domination universelle, par la philosophie arabe et la scolastique ³ : conclusion à laquelle, je ne saurais d'ailleurs m'associer, et contre laquelle proteste l'histoire même de la scolastique, où toute l'École réaliste, si nombreuse et longtemps si puissante, maintient les thèses platoniciennes sur la substance, et emprunte ses arguments, surtout à Jean Scot Érigène, c'est-à-dire à Denys l'Aréopagite, c'est-à-dire encore à Damascius.

Comment se fait-il donc qu'un tel philosophe et un tel livre soient restés si longtemps, pendant treize cents années, oubliés dans les catalogues des manuscrits des bibliothèques, inconnus du monde savant lui-même, sauf quelques rares curieux ⁴ ; qu'il n'ait été ni édité, ni commenté, ni tra-

1. *Journal des Savants*, 1891, pp. 17 sqq.

2. *Ess. sur la mét. d'Ar.*, t. II, p. 540.

3. *Averr. et l'Averr.*, éd., 1867, p. 92.

4. Tels que J. Christ Wolf, qui, dans ses *Anecdota Græca*, t. III, p. 195 (1722-1724), en a cité le commencement et la fin avec des extraits d'après les

duit dans aucune langue, pas même en latin? Une des causes est sans doute, beaucoup plus que le fond de la doctrine, le désordre, au moins apparent, de la composition, et la technologie philosophique assez particulière; c'est, dis-je, l'obscurité de sa langue qui était plus grande encore, quand on ne pouvait le lire que dans des manuscrits remplis de fautes et d'erreurs. Mais quoi! Hégel et Kant sont-ils donc si clairs, et Aristote dans sa *Métaphysique* au moins et sa *Psychologie*, n'est-il pas lui aussi obscur et très obscur? Alexandre d'Aphrodisée, un de ses plus grands commentateurs, lui reproche sa langue elliptique; Simplicius, son extrême concision ¹. Michel d'Éphèse trouve que son style est noir comme l'encre ². Bonitz, dans son commentaire sur la *Métaphysique*, avoue fréquemment qu'il ne peut comprendre le sens de tel ou tel passage, et que c'est à peine si on peut deviner ce que l'auteur a voulu dire. Non seulement Aristote est obscur, mais il est subtil, et si subtil qu'il commet parfois des pétitions de principes, comme lorsqu'en réfutant ceux qui nient le principe de contradiction, il a au moins l'apparence d'employer ce principe même dans sa démonstration ³. Qui donc, après tant de commentaires et tant de traductions, depuis tant de siècles, en toutes les langues, qui peut se vanter de tout comprendre dans Aris-

manuscrits d'Oxford; — Th. Hyde, *de Religione Persarum*; — Th. Gale, *de mysteriis Egypt.*; — Théophile Gale, d'Oxford, platonicien, versé dans les idées mystiques et théologiques des néo-platoniciens Italiens au xvi^e siècle et visant à l'épuration du platonisme; — J. G. Thomson, *Parmenides*, qui en a produit des passages d'après les mêmes manuscrits; — Luc. Holste, dans son *Traité*, cité plus haut, p. 39; — Fr. Patrizzi enfin et Bessarion, dont le premier l'avait peut-être annoté et certainement lu tout entier, si c'est lui, comme le suppose M. Ruelle, qui a écrit à la fin d'un manuscrit de l'Ambroisienne (H^b) les mots : *Finito di vedere a di II guigno*.

1. Schol. Ar. 497 b. 30.

2. Id., 565, 30; — 789-20 : μελελωμένον τῆς λέξεως.

3. Bonitz, *ad. Met.*, E (ou V ou VI), p. 284 et 285... et p. 524 : « Proxima verba, quomodo vel explicem, vel emendem non habeo. » Sur combien de points Bonitz s'écarte de Schwegler, et MM. Pierron et Zevort de M. Barthélemy-Saint-Hilaire! Cicéron disait : « Il faut faire un grand effort d'attention pour entendre Aristote. » Cité par Barthélemy Saint-Hilaire, préface de la *Métaphysique*.

tote? Quoi d'étonnant que l'on ne puisse tout comprendre dans Damascius, qui n'a trouvé qu'au xix^e siècle, deux éditeurs seulement et n'a trouvé encore ni un commentateur, ni un traducteur? Je suis bien loin de comparer ces deux esprits d'ordre et de grandeur si différents, mais il est incontestable, que le *Traité des Premiers Principes* est un monument considérable et d'autant plus intéressant qu'il est le dernier monument de la philosophie grecque et l'exposé, sinon le plus vrai et le plus profond, du moins le plus systématique, le plus vaste et le plus complet d'une métaphysique générale. Il méritait bien l'honneur d'être tiré du long oubli, où il a été comme enseveli pendant tant de siècles, et certes, M. Ruelle et Kopp ont bien mérité, à leur tour, de la philosophie, en en publiant l'un partiellement, l'autre complètement le texte grec.

La publication de ce texte suffisait-elle? J'ai cru qu'une traduction ¹, accompagnée de commentaires, en serait un complément utile et peut-être nécessaire, pour rendre plus accessible un livre qui présente de nombreuses et graves difficultés. Je n'ai pas la prétention de les avoir écartées toutes. Une première traduction d'un pareil ouvrage ne peut être qu'un essai et un essai imparfait. Plus d'une fois, comme Bonitz, sur la *Métaphysique*, comme Kopp sur notre auteur, j'ai dû me dire : *Quid hæc verba sibi velint, fateor me nescire*; plus souvent encore : « *Voilà ce qui me semble être le sens.* » Mais enfin, malgré toutes les imperfections de ma traduction et les erreurs qu'il sera facile d'y relever, j'espère, cependant, n'avoir pas fait une œuvre

1. Je n'ai pas besoin de dire qu'il ne faudra pas y chercher l'élégance du style; j'ai tout sacrifié à la précision et à la fidélité; j'ai voulu donner une reproduction exacte de la physionomie de l'ouvrage, du caractère de l'argumentation, des formes de l'exposition. C'est ainsi que, sans hésiter, j'ai ajouté au nom de l'auteur, son titre de Diadoque, qui est caractéristique de l'École, et qu'il a le dernier porté. J'aurais même hasardé le mot d'*Apories* au lieu de *Problèmes*, que d'ailleurs Damascius emploie aussi au cours de son ouvrage; mais j'ai reculé devant le brusque rapprochement avec le mot français qui suit immédiatement, et qui aurait rendu le néologisme plus choquant.

LIV

PRÉFACE

absolument inutile. C'est, du moins, le désir et le vœu que je forme, en répétant, avec les obscurs copistes de nos vieux manuscrits, à la fin de ce long et laborieux travail : *Utere felicitari, qui leges.*

Poitiers, 1^{er} décembre 1897.

DAMASCIUS LE DIADOQUE

PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

LES PREMIERS PRINCIPES

§ 1. Ce qu'on appelle le Principe unique et suprême ¹ du Tout est-il au-delà ² du Tout, ou bien une certaine chose particulière du Tout, par exemple, le sommet des choses qui procèdent de lui ; de plus, devons-nous dire que le Tout est avec le Principe, ou qu'il est *après* lui et procédant de lui ? Car, si l'on admet cette alternative, il y aura quelque chose en dehors du Tout, et comment cela serait-il possible ? En effet, ce à quoi rien ne fait défaut, c'est là le Tout absolu ³ ; or le Principe fait défaut : donc ce qui est *après* le Principe, mais en dehors du Principe, n'est pas absolument Tout ³.

1. *Mia*. Bien que ce mot soit pris souvent dans le sens de Premier, je préfère ici le traduire par Unique, parce que *Premier*, comme le dit Damascius lui-même, indique une relation à un second, qu'exclut l'idée de l'Unité et de l'Unité absolue du Principe Suprême.

2. Ἐπίκεινα.

3. Πάντα ἀπλῶς. Le sens d'ἀπλῶς est fixé par Aristote, *Top.*, II, 11, p. 115, b 33 : « ὃ ἂν μηδένοσ προστιθεμένου δοκῆ εἶναι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἄλλοτι τῶν τοιούτων ἀπλῶς βηθήσεται... » Il signifie donc : Sine exceptione, utique, omnino.

3. Notes marginales : « Si le Principe unique du Tout est au-delà de ce Tout, ou s'il est coordonné avec lui. » — Premier raisonnement : « Si le Principe unique du Tout est *au-delà* du Tout, ou une certaine chose particulière du Tout. » Le commencement de ce Traité, c'est-à-dire les trente premières lignes de l'édition Ruelle, avait été déjà publié par J. Ch. Wolf, dans ses *Anecdota Græc.*, t. III, p. 195. Conf. Kopp.

En outre, le Tout, qui est plusieurs, *veut* ¹ être fini ; car l'infini ne saurait être absolument Tout. Donc il ne se manifestera rien en dehors du Tout ; car la totalité, ἡ παντότης, est une limite, et, par sa nature propre, une circonscription, où le Principe sera la limite d'en haut, et où la dernière des choses procédant du Principe est la limite d'en bas. Donc le Tout sera avec ses limites ².

En outre, le Principe est coordonné ³ aux choses qui procèdent du Principe ; car c'est de ces choses qu'il est dit et qu'il est le Principe. En effet, le causant est coordonné aux choses causées, le premier aux choses qui suivent le premier ; or, le composé de ces choses qui sont plusieurs, c'est ce que nous appelons Tout, de sorte que dans le Tout est compris le Principe ; car, en général, nous appelons Tout absolu tout ce que nous concevons, de quelque manière que ce soit ⁴. Or, nous avons une notion du Principe ⁵, et nous avons, par suite, l'habitude d'appeler *Toute* la ville, le prince et les sujets, *Toute* la race, l'auteur de la race et ses descendants. Mais si Tout est *avec* le Principe ⁶, il ne saurait y avoir quelque chose qui soit ⁷ le principe de Tout, puisque le principe est compris et contenu dans le Tout. Donc le composé

1. Βούλεται. L'expression est caractéristique du système, qui est un système d'abstractions transformées en forces vivantes et pensantes. Cependant Aristote s'en sert pour exprimer la nature de la chose. *Anal. Pr.*, II, 27, p. 70. a. 3 : σημειὸν δὲ βούλεται εἶναι πρότασις... id., *Met.*, XII, 10, 1076. a. 3 : τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. Conf. id., *Eth. Nic.*, III, 2. éd. IV. II.

2. Qui renfermeront le principe : car, comme dit Sénèque (*de Benef.*, VII, 3) : « Nihil est extra Omnia », « hors du Grand Tout, il n'y a rien ». D'Holbach, *Syst. d. la nat.*, I, 1, p. 1. C'est le second raisonnement.

3. Il a sa place dans le système ordonné des choses ; il fait partie de cet ordre et de ce système, dans l'hypothèse où le Tout est *avec* le Principe : hypothèse à laquelle est passé brusquement Damascius. Note marginale : « Troisième raisonnement. »

4. Le Tout embrasse donc le monde du réel et le monde des possibles, le système des choses et le système de nos idées.

5. Note marginale. « Deuxième raisonnement pour prouver le contraire, à savoir, qu'il est au-delà du Tout. »

6. Note marginale. « Le premier argument est réduit à l'absurde. »

7. Kopp semble avoir lu οὐκ ἂν εἴη τις ἀρχὴ au lieu de τι, « ne sera pas quelque chose à part, de subsistant par soi ».

un et unique de toutes les choses, que nous appelons Tout, est sans principe et sans cause, si nous ne voulons pas aller à l'infini. Or, nécessairement, toute chose est ou principe ou vient d'un principe ; donc le Tout aussi ou est principe ou vient d'un principe. Mais s'il vient d'un principe, le principe ne sera pas avec le Tout, mais en dehors du Tout, en tant que principe des choses qui viennent de lui. Si le Tout est principe, qu'est-ce qui pourra procéder du Tout, comme venant d'un principe et en dehors du Tout, dans les choses inférieures, comme pour compléter et réaliser le Tout ¹ : car cela même (ce complément) fait partie du Tout, car la notion du Tout absolu n'exclut rien. Donc le Tout n'est pas principe et ne vient pas d'un principe ².

En outre, le Tout, dans son ensemble, est conçu, sous un certain rapport ³, dans la pluralité et par une certaine distinction, car nous ne concevons pas le Tout sans ces caractères. Comment donc s'est-il immédiatement ⁴ manifesté une certaine distinction et la pluralité ⁵? C'est que ⁶ il ne faut pas considérer partout le Tout comme consistant dans la distinction et la pluralité, mais l'Un est le sommet des plusieurs, et l'Unifié est la monade des choses distinguées, et l'Un est

1. Il n'y a plus de procession possible, par là même plus de Principe, puisque le Principe est ce dont les choses procèdent, et le Tout ne procède de rien. La création ne s'explique plus, et il n'y a plus d'auteur des choses.

2. Car s'il procédait d'un Principe, ce principe serait hors de lui, et lui ne serait plus Tout.

3. Πᾶς. Kopp fait observer que, dans les manuscrits, les enclitiques mêmes ont l'accent.

4. Ἐξῆς, suapte natura.

5. La pluralité et la distinction seront-elles primitives et sans cause ? cela n'est pas possible. Les plusieurs, dont la notion semble impliquée dans la notion du Tout, y sont effacés, absorbés par l'un qui en est le couronnement. De même, dans les choses distinctes, leur unification en fait une monade. Or, l'un comme la monade excluent la pluralité. Ils sont Tout, cependant ; car l'un qui n'est pas un certain un d'entre les plusieurs, par sa simplicité parfaitement indivisible, contient Tout, avant toute division. Donc le Tout ramené à l'Unité n'enferme pas primitivement de pluralité. Il est un Tout. La conclusion, c'est que, de quelque façon qu'on entende le Tout, et il y en a trois, comme on le verra, il ne saurait être Principe.

6. Η annonce la réponse à une objection proposée.

encore plus simple que la monade. Mais d'abord la monade est tout nombre, quoique encore replié sur lui-même. Donc Tout, en ce sens, est aussi monade. Ensuite, l'Un n'est pas une chose particulière et déterminée d'entre les plusieurs ; car il servirait à compléter les plusieurs, comme le fait, dans tout le reste, chaque chose individuelle ; mais aussi nombreux que sont les plusieurs selon une certaine division, autant de plusieurs est cet Un avant la division, selon son indivisibilité absolue ; car il n'est pas Un, en tant que *minimum*, comme Speusippe ¹ semble le croire ; mais il est un, comme ayant absorbé tout ² ; car, par sa propre simplicité, il a réuni tout ³ et a fait le tout, un. C'est pourquoi Tout vient de lui, parce qu'il est Tout, et qu'il est avant Tout ; comme l'Unifié avant les choses distinguées, de même l'Un avant les plusieurs est le Tout. Mais lorsque nous répandons toute notre pensée sur le Tout, nous donnons au Tout des attributs différents, et pour le moins trois, en le concevant sous le mode unié, sous le mode unifié et sous le mode plurifié ⁴. Tout vient donc bien, comme on a coutume de dire, d'Un et

1. Zeller (t. II, p. 656) ne croit pas que telle ait été l'opinion de Speusippe à qui Damascius l'attribue par une fausse interprétation du passage suivant de la Métaphysique d'Aristote (XIV, I, 1087, b. 30) : « Ce sont surtout ceux qui opposent l'un à la pluralité qui s'attachent à cette doctrine : car l'un sera alors le peu nombreux, ὀλίγον : car la pluralité a pour contraire la petite quantité, et le nombreux est contraire au peu nombreux, tandis qu'il est évident que l'Un exprime la mesure. » Les Platoniciens opposaient à l'Un la matière qu'ils désignaient sous les noms de grand et petit, nombreux et peu nombreux, τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον.

2. Les manuscrits donnent la leçon inintelligible κατὰ τῶν. Kopp, très heureusement, lit : καταπίον, restitution confirmée par les mots : ἕως πάντα καταπίουσης ἀπλότητος de la fin de ce paragraphe.

3. συνανέλυσεν. Ce mot, qui ne se trouve pas dans nos lexiques, désigne la réunion en un tout de choses antérieurement divisées.

4. Note marginale. « Nous le nommons :

1. *Tout*. — Selon sa forme, ἕντα une et unique, indistincte, sous le mode unié.

2. *Tout*. — Selon le rapport et la composition ordonnée de ses parties les unes avec les autres. C'est le mode unifié.

3. *Tout*. — Selon la distinction, signifie toutes et chacune de ses parties individuelles. C'est le mode plurifié. »

Cette note émane du premier copiste du ms. A.

va à l'Un ¹. Si donc nous appelions Tout, selon l'habitude générale, les choses qui ont leur hypostase dans la distinction et la pluralité, nous devons poser comme leur prin-

1. Cette formule : ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν, se retrouve au § 40. « Si donc nous disions que la vérité est la lumière de ce Principe Suprême, nous dirons que cette vérité qui vient de Lui est la procession des Hénades divines. — Est-ce donc que ces Hénades n'ont pas entre elles quelque chose de commun, selon quoi tous les Dieux sont dits et sont Un seul Dieu ? — Si vraiment, dirai-je, mais cependant elles procèdent comme d'Un et à Un, ὡς ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν — de sorte que cet Élément commun est plusieurs πολλά. » Nous la rencontrons encore § 97 bis : « Toutes les Aphrodités et toutes les Athéna demeurent dans les limites de la nature de la première Athéna, même si elles permutent selon chaque espèce, plus particulière que la propriété (du genre) qui reste la même. C'est donc selon le caractère commun et persistant, que demeure aussi la communauté du nom et la communauté de la division (du genre créé par elle). C'est pourquoi toutes les Héras ont un commun (et le nom et le caractère) parce qu'elles procèdent d'Un et dans Un. »

On voit donc se dégager le sens de la formule, qui peut s'appliquer à la logique mais surtout à la physique. — L'Un a fait tout Un : Ce Tout maintenant est conçu sous trois rapports ; il n'a pas pour cela perdu son essence ; car ces trois modes ne sont qu'Un, comme lui-même : il procède donc d'Un dans Un. Aristote s'était servi de cette formule en exposant la doctrine des Platoniciens sur la science (*de Anim.*, I, 2, 404, b. 23) (ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν. Tout mouvement logique comme physique a deux termes : ce qu'il y a de commun entre eux, c'est que ces deux termes soient d'un seul et même genre — ἓν(γένει) — et contenus l'un dans l'autre : le conséquent dans l'antécédent, l'espèce dans le genre, le petit terme dans le grand, ou le grand dans le petit selon qu'on considère l'extension ou la compréhension des termes. Mais on va toujours, dans la génération homogène, comme dans la déduction légitime, d'Un à Un : Ad idem referuntur et ab eodem pendunt. — Les êtres sont synonymes, lorsqu'ils ont le même nom et la même essence. — C'est à cette catégorie des πρὸς ἓν καὶ ἀφ' ἑνός λεγόμενα qu'Aristote, *Met.*, III. 2. 1003, b. 15 rapporte les êtres, τὰ ὄντα, qu'il ne veut pourtant pas appeler synonymes ni καθ' ἓν λεγόμενα, parce que chacun de ces termes signifie l'unité et la communauté du genre, et que les êtres n'ont de commun que l'Être universel, l'Être en soi, qui n'est pas un genre. Cependant, ils ne sont pas pour lui simplement homonymes, parce qu'ils sont plus près de l'Unité du genre que de la pure homonymie, puisqu'ils peuvent être l'objet d'une certaine science Une. Ils tiennent le milieu entre les synonymes et les homonymes. Conf. *Ethic. Nic.*, I. 4. 1096, b. 25. « Le Bien est une chose commune par l'unité de son idée... il ne ressemble pas aux choses produites par le hasard, aux homonymes ; il est commun τῷ ἀφ' ἑνός εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, et il y a plusieurs sortes d'Un (*met.* V. 6. 1016, b. 31) : « l'Un en nombre, l'Un en espèce, l'Un en genre, l'Un selon l'analogie ; — mais tous ces derniers sont ἄλλο πρὸς ἄλλο ».

Les commentateurs d'Aristote ne se sont guère occupés d'interpréter la for-

cipe, l'Unifié, et encore plus l'Un¹. Mais si nous concevons ceux-ci aussi comme Tout, si nous les enveloppons dans les autres tous, par suite de leur rapport à eux, et du composé qu'ils forment avec eux, comme nous l'avons déjà dit plus haut, alors la logique exigera un autre principe avant le Tout, que nous n'aurons plus le droit de concevoir Tout, ni de coordonner avec les choses qui viennent

mule que par rapport à la distinction des choses appelées synonymes, homonymes et paronymes (ou dérivés).

Ammonius (*in Categ.* I, p. 21, éd. Busse). « Voici la division des homonymes :

« Les uns sont *homonymes* par hasard ou par accident; comme si on trouvait par hasard à Byzance et à Athènes un *individu* nommé Socrate. Ces homonymes sont des indivisibles, *ἀδιαίρετα*, ou individus. — Les autres sont homonymes par l'idée, *ἀπὸ διανοίας*. — Ils se divisent eux-mêmes en homonymes les uns aux autres et en paronymes. Des paronymes, les uns tirent leur nom de la cause efficiente, *ἀπὸ τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου* comme le bistouri *médical* et le livre *médical*, car ce sont des *τὰ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν* — ἀφ' ἐνός, comme tirés de la cause efficiente, et πρὸς ἓν en tant que tirés de la fin, comme *ὕγι:ε ἴνον. φάρμακον.* »

Alexandre d'Aphrodisée (*in Met.* III, 1, pp. 238 et 241, ed. Mich. Hayduck) :

« L'être se dit en plusieurs sens comme les *ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα*. — Aristote divise les choses qui sont ordonnées sous quelque chose de commun ὑπὸ τι κοινόν τεταγμένα, en homonymes — synonymes et τὰ ἀφ' ἐνός τινοσ ἢ πρὸς ἓν λεγόμενα. — L'être (en soi, universel) n'est ni le genre des choses dont il est affirmé ni leur homonyme; il est entre les homonymes et les synonymes, entre lesquels se trouvent les *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα...* id., K (XI, c. 3, p. 641). » L'être n'est affirmé ni homonymement des choses dont il est dit, καθ' ὃν λέγεται, ni non plus synonymement, mais comme les *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν*. Les homonymes n'ont de commun que le nom; les synonymes, le nom et la chose. Les *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν* ne sont ni identiques aux synonymes (car alors ils participeraient de la nature en même temps que du nom) ni aux homonymes, car ils ne participeraient que du nom... ils participent du nom, mais aussi de l'essence de la chose, de l'entité, *ὀντότητος*, mais non éminemment, πρώτως; ils sont en *hyparxis*, et ne sont pas absolument privés de la nature de la chose... Ce qui fait qu'il peut y avoir des *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν* une seule et unique science, et qu'ils sont intermédiaires entre les homonymes et les synonymes, » comme le dit encore Philopon, *de Gener. et Corr.* 1, 6, p. 132 Vitel.

Les scolastiques ont repris la question et distingué la *generatio spontanea* ou *æquivoca*, ὁμωνύμως, qui ne produit que des êtres qui n'ont avec le producteur qu'une simple identité de nom, sans accord dans l'essence : une production *hétérogène*, à laquelle s'oppose la génération *univoca*, ἐκ συνωνύμων, dans laquelle le germe forme de nouveaux êtres de même nom et de même essence : (*ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν*).

1. Et le Tout aura un principe distinct de lui.

de lui ¹. Car si l'on disait que l'Un, quoi qu'il soit Tout, sous quelque rapport, est cependant Un avant cette espèce de Tout, et plutôt Un que Tout, — car il est Un par soi, et Tout comme causant de Tout et selon sa composition avec le Tout, et pour nous exprimer simplement, Tout secondairement, tandis que l'Un est Un éminemment, principalement, — même en s'exprimant ainsi, d'abord on mettra la dualité dans l'Un même; mais c'est nous qui le divisons, qui nous dédoublons, et, mieux encore, qui nous plurifions en face de sa simplicité; car c'est parce qu'il est Un, qu'il est Tout, dans le sens le plus simple. Mais même en disant cela, il faut que le principe du Tout soit détaché et élevé hors du Tout lui-même, hors de la totalité la plus simple et de celle qui a absorbé Tout, telle que celle de l'Un ².

§ 2. Ainsi donc notre âme, par un instinct de divination prophétique, voit qu'il y a un principe du Tout, de quelque manière qu'on conçoive ce Tout, que ce principe est au-delà de Tout et ne se compose pas en un même système avec le Tout ³. Il ne faut donc pas l'appeler Principe ⁴, ni causant, ni premier, ni antérieur à tout, ni au-delà de Tout, encore moins ⁵ faut-il lui donner le nom de Tout. En un mot ⁶, il ne faut lui donner aucun nom; il n'est possible ni de le concevoir ni de le ⁷ penser; car, tout ce que nous concevons, soit par

1. Note marginale : « Σημείωσαι. Remarquez bien qu'il ne faut pas le coordonner avec les choses qui procèdent d'eux ἀπ' αὐτῶν (sic, au lieu de ἀπ' αὐτῆς) à cause de leur *dualité* (διπλότυ). »

2. Le Principe est transcendant et même au-delà de l'Un.

3. Note marginale : « οὐκ ἐπέκεινα τῶν πάντων ἢ πρώτη ἀρχή. »

4. Car le Principe est principe de quelque chose, ce qui implique une relation.

5. Σχολῆ.

6. Je lis δλωσ, au lieu d'δμωσ.

7. Note marginale : « ἡ ἀρχὴ ἐπέκεινα τῶν πάντων, ἀνενώητον, ἀνεπίνοητον, οὐδ' ἀρχὴ κυρίως λεγομένη. » Descartes, *Réponse à Gassendi* : Des choses qui ont été objectées contre la III^e Méditation, § VII : « Je vous avertirai, dis-je, qu'il répugne que je comprenne quelque chose et que ce que je comprends soit infini; car, pour avoir une idée vraie de l'infini, il ne doit en aucune façon être compris, d'autant que l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'Infini. » — Le texte de Ruelle donne ὑπονοητέον. Je crois qu'il

intuition. soit par réflexion ou est une chose déterminée du Tout — et c'est là la notion la plus véritable qu'on s'en puisse former, — ou si on en purifie l'idée ¹, c'est le Tout, même si nous nous élevons, par l'analyse des choses et de nous-même, à la chose la plus simple qui est la plus compréhensive de toutes et, pour ainsi dire, la circonférence dernière non seulement des êtres, mais même des non êtres ²; car des êtres l'unifié et l'absolument indistinct est le dernier, car tout être est un mélange d'éléments, et des plusieurs, purement plusieurs, le dernier est l'Un. Nous ne pouvons, en effet, rien concevoir qui soit plus simple que l'Un, que l'absolument Un, qui n'est que Un. Si nous le nommons principe, cause, premier, le parfaitement simple, il n'est tout cela et le reste, là-haut, que selon l'Un ³. Mais nous, incapables de l'embrasser dans son ensemble, nous nous divisons en présence de lui, quand nous lui attribuons ces prédicats que nous trouvons en nous divisés; mais en cela, nous le rabaissons, parce que la pluralité ne convient pas à l'Un. Ainsi il n'est pas connaissable, ni même nommable, car il serait par là plusieurs; mais ces attributs peuvent lui appartenir selon l'Un ⁴; car la nature de l'Un reçoit tout, ou mieux, est une nature universelle, παντοφύς. Il n'y a rien qui ne soit pas Un; c'est pourquoi toutes choses se déroulent pour ainsi dire de l'Un; il est ce qui est proprement causant, premier, la fin en soi, le dernier en soi, le sommet dernier et absolu de tout, la nature une des plusieurs ⁵, non pas la nature qui est

faut lire ἐπινοητέον, comme l'indique la note marginale, et comme on lit deux lignes plus bas : οὔτε νοήσαμεν ἢ ἐπινοήσαμεν.

1. Διακαθαριζόμενον, si on purifie la notion de la pluralité, on obtient, comme dit Kopp : mera et sincera forma conceptum; — ou une notion individuelle ou une notion générale, où la forme pure apparaît seule.

2. Tel que le τὶ des Stoïciens, le genre suprême, l'*Etwas* de Hegel.

3. Ἐκεῖ. Kopp : « Ibi (in inaccessa, impenetrabili et inexpugnabili naturæ suæ arce). » J'entends plus simplement « dans la région de l'intelligible ». On pourrait encore traduire : « Ici tous ces attributs et tous les autres ne sont entendus que selon l'Un. »

4. Ἡ καὶ τὰυτα. Kopp fait la proposition interrogative : « An hæc quoque in eo secundum suam naturam insunt ? »

5. Kopp supplée ici : multorum *genitrix*.

en eux et procède de lui, mais la nature antérieure aux plusieurs, qui engendre la nature qui est dans les plusieurs, le sommet le plus indivisible des choses qui sont, sous quelque rapport que ce soit, des touts, le plus immense enveloppement, περιοχή, de tout ce qu'on appelle, sous quelque rapport que ce soit, des touts ¹.

Mais si l'Un est causant de tout et embrasse tout, quel moyen qu'on puisse remonter encore au-delà de lui? Ne risquons-nous pas ² de marcher dans le vide et d'arriver au rien en soi; car ce qui n'est pas même Un n'est véritablement rien ³. Et d'où viendrait-il qu'il y eût quelque chose au-delà de l'Un? Car les plusieurs n'ont besoin de rien autre que l'Un; c'est pourquoi l'Un seul est causant des plusieurs, et c'est pour cela que l'Un est certainement causant, parce que le causant des plusieurs ne peut être que l'Un, car ce causant ne peut être le Rien : οὐδέν — (le rien n'étant causant de rien) — et les plusieurs non plus ne sont pas cause; car en tant que plusieurs, ils ne peuvent constituer un ensemble coordonné; et comment d'ailleurs les *plusieurs* seraient-ils *un* causant ⁴? Si les plusieurs étaient causants, ils ne seraient pas causants les uns des autres, parce qu'ils ne sont pas coordonnés entre eux et que cela formerait un cercle. Donc chacun en soi sera causant de lui-même; donc aucun ⁵ ne sera causant des plusieurs; donc, nécessairement, c'est l'Un qui est causant des plusieurs, c'est-à-dire causant de la composition ordonnée qu'on voit en eux; car cette composition, l'union des

1. Ὅλον. Le mot ὅλον enferme, outre l'idée de la totalité, l'idée d'un ordre des parties constituées de l'essence. Ici il ne semble pas différer de πάντων. Kopp le traduit par : « *Solida* ».

2. Μήποτε signifie non pas précisément « *peut-être* », mais une affirmation atténuée, comme ἴσως, σχεδόν : non dubitantis, sed modeste asseverantis est. N'est-ce pas vrai que? n'est-il pas vrai que?

3. Ruelle lit : οὐδέν; Kopp, οὐδέ « n'est véritablement pas ».

4. Αἴτιον que je distingue de αἰτία.

5. Au lieu de rapporter οὐδέν à τῶν πολλῶν Kopp l'entend absolument : les plusieurs n'auraient pas de causant.

plusieurs les uns avec les autres, est une sorte de *conspiration*, *ὁμόπνοια* ¹.

§ 3 ². Si l'on objectait que cela est suffisant au principe de l'Un ³ et si l'on ajoutait, comme argument décisif, que nous n'avons aucune notion, aucune idée plus simple que l'Un, comment se ferait-il que nous pouvons pressentir quelque chose au-delà de ce dernier concept, de cette dernière notion? Et si l'on persistait dans cette affirmation, nous pardonnerions à son auteur la difficulté qu'il nous oppose; car c'est en effet une pensée inaccessible, que nous sommes incapables de formuler. Mais cependant en nous appuyant sur les choses à nous plus connues, il faut habituer notre esprit à cet enfantement mystérieux, l'habituer à prendre cette conscience, je ne sais d'autre nom à lui donner, à la conscience ineffable ⁴ de cette vérité sublime. Car puisque, même dans les choses d'ici-bas, ce qui est affranchi de toute relation est plus noble que ce qui est soumis à la relativité, puisque ce qui n'entre dans aucune série est plus haut placé que ce qui fait partie d'un ordre donné, comme, par exemple, l'homme qui se voue à la science est plus noble que le politique ⁵, comme Cronus est supérieur au Démiurge, comme l'être est supérieur aux espèces, l'Un aux plusieurs dont l'Un est le principe, de même ce qui dépasse tout cela, qui n'est posé dans aucun système composé ni dans aucune relation, pour ainsi parler, est d'une dignité supérieure aux causants purement causants et aux causés, à tous les principes et à tout ce qui est conditionné par les principes, puisque même l'Un, par essence, est placé avant les plu-

1. Ce paragraphe a été traduit en latin par Kopp.

2. Y a-t-il ou n'y a-t-il pas quelque chose de plus simple que l'Un? On ne peut pas s'arrêter, dans la recherche des principes, à l'Un: un instinct obscur mais puissant nous pousse à nous élever plus haut, et à pénétrer jusqu'à ce qui est absolument parfait, et ne dépend que de lui-même.

3. C'est-à-dire pour faire de l'Un le principe premier, comme l'a fait Plotin.

4. τὴν ἀρρητόν, à laquelle on ne peut donner de nom, que la parole humaine est impuissante à rendre. Il faut restituer ici au mot, comme souvent, sa valeur étymologique, pour le bien comprendre.

5. C'est la maxime même d'Aristote, *Ethic.*, I, 3.

sieurs, le plus simple avant les plus composés, quel que soit le mode de composition, et ce qui a la plus grande compréhension avant les choses qu'il comprend au-dedans de lui-même. Et cet Un, si on veut en dire quelque chose, il faut dire qu'il est au-delà de ces oppositions et de toute opposition, non pas seulement de cette opposition contraire qui a lieu entre les choses de même rang, mais de celle qui est entre le Premier et ce qui vient après le Premier.

§ 4. En outre, l'Un et l'Unifié et les plusieurs et les choses distinctes qui procèdent d'eux sont donc Tout. Autant il y a de choses qui se distinguent, autant de fois est l'Unifié, d'où elles se distinguent; autant il y a de plusieurs, autant de fois est l'Un, d'où elles se déroulent ¹ par évolution. L'Un n'en est pas moins un : il l'est même encore plus, puisque les plusieurs sont après lui et non en lui; et l'Unifié n'en est pas moins unifié, puisqu'il est le coagrégat ² des choses qui se distinguent et est antérieur à la distinction. L'un et l'autre sont Tout, soit selon la composition, soit selon leur propre nature ³. Mais le Tout ne peut pas être premier ni principe : d'un côté, parce que s'il est Tout par composition les derniers termes sont avec lui; de l'autre, s'il est une seule des choses du Tout, parce qu'il est un et Tout à la fois selon l'absolument Un (et nous n'avons pas encore trouvé cet absolument au-delà de Tout), et parce que l'Un est le couronnement des plusieurs, comme causant de ceux qui viennent après lui. Outre cela, nous nous faisons une idée de l'Un par un concept épuré qui le ramène au plus simple et au plus compréhensif. Mais le principe le plus auguste se doit dérober à la prise de toutes nos pensées et de toutes nos conceptions, puisque, même dans les choses d'ici-bas, ce qui, en s'élevant en haut, échappe toujours à nos pensées est plus

1. Ἐξελίττεται, l'évolution.

2. Συναίρεμα.

3. Note marginale : « πάντα, ἐν κατὰ φύσιν, πολλά — πάντα ἡνωμένον κατὰ σύνταξιν, διακεκριμένα. Cette note obscure signifie, je crois : il y a un Tout, Un par essence, — c'est : les Plusieurs; — il y a un Tout unifié, qui existe par composition et qui comprend les choses distinctes. »

digne de notre vénération que ce qui est plus à notre portée, de sorte que ce qui est le plus parfaitement digne de notre vénération doit être ce qui échappe à toutes nos conceptions, et cela, c'est Rien ; il y a deux espèces de Rien : le Rien supérieur à l'Un, et le Rien au dessous. Si en nous exprimant ainsi, nous marchons dans le vide, il y a aussi deux manières de marcher dans le vide : l'une qui mène à l'Ineffable, τὸ ἄρρητον, l'autre qui mène au néant absolu. Car celui-ci aussi, comme le dit Platon ¹, est ineffable, mais dans le sens de l'imperfection, tandis que l'autre l'est dans le sens de la perfection. Maintenant si nous cherchons l'utilité et le besoin d'un tel principe, répondons : c'est le principe de tous le plus utile et le plus nécessaire, puisque, comme d'un abîme, tout procède de lui, de l'Ineffable, et selon un mode ineffable. Car ce n'est pas comme Un qu'il produit les plusieurs, ni comme Unifié qu'il produit les choses distinctes ; c'est comme ineffable qu'il produit tout, et de la même manière, ineffablement. Et si, en disant cela même qu'il est ineffable, qu'il n'est aucune des choses du Tout, qu'il est incompréhensible, notre raisonnement semble pris de vertige, il faut savoir que ces noms et ces verbes s'appliquent aux enfantements de notre esprit ² qui s'efforcent témérairement de le sonder curieusement, mais qui se tiennent et s'arrêtent au bord de l'abîme et ne nous apprennent rien de lui. Ils ne nous révèlent que nos propres états d'esprit ³ à son égard, les doutes qu'il fait naître, l'impossibilité de les résoudre, et cela même sans clarté évidente, mais par des raisonnements qui encore ne s'adressent qu'à des gens capables de les entendre.

§ 5. Car nous voyons que, même au sujet de l'Un, ces enfantements de notre esprit sont également impuissants et tournent sur eux-mêmes. Car, comme le dit Platon ⁴, l'Un,

1. Soph., 238, c. : Οὐτε φθίγασθαι δύνατον... τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεκτον καὶ ἀλογον.

2. Ἡμετέρων ὠδίνων.

3. Οἰκτιρα πᾶσθ.

4. Plat., *Parm.*, 141 e. : οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν . ὥστε ἔν εἶναι... ἀλλ', ὡς εἰοικε, τὸ ἔν οὔτε ἔν ἔστιν, οὔτε ἔστιν. Ruelle renvoie à 160 b. Mais c'est la VI^e hypothèse qui pose que si l'Un n'est pas, il est *tout* et enveloppe l'être et le non être.

s'il est, n'est pas même un, et s'il n'est pas, aucun terme du langage¹, ne pourra s'appliquer convenablement à lui, de sorte qu'on ne pourra ni le nier ni le désigner par un nom. Car ce sont là des choses qui ne sont pas simples. Il n'y aura de lui ni opinion ni science, qui, elles aussi, ne sont pas simples, de sorte que l'Un est totalement inconnaissable et ineffable. Quoi donc, alors ! chercherons-nous encore quelque chose au-delà de l'Ineffable ? Non, Platon s'est servi de l'Un comme d'un moyen terme pour nous amener ineffablement à l'ineffable, dont nous traitons maintenant, à l'ineffable au-delà de l'Un ; car, par la suppression de l'Un comme par la suppression des autres, il nous ramène à l'Un ; car c'est l'Un qu'il nous montre dans *le Sophiste*, parce qu'il l'a vu dans une certaine position, purifié, en démontrant que l'Un en soi préexiste à l'être², et si, après s'être élevé jusqu'à l'Un, il reste muet, c'est qu'il a paru convenable à Platon, par respect et vénération, de garder un silence religieux, suivant l'antique usage³, sur des sujets qu'il est absolument impossible

1. Οὐδεις λόγος.

2. *Soph.*, 243, d. sqq. Platon ne démontre pas ici que l'Un est antérieur à l'être : il se borne à exposer les difficultés qui s'élèvent, d'une part, contre l'hypothèse qui identifie l'Un à l'être et, d'autre part, contre celle qui les sépare, c'est-à-dire contre l'hypothèse qui explique la nature des choses par un principe unique et celle qui pose plusieurs principes des choses. La note marginale : παράγει (sont produisant) : l'Ineffable, l'Un, l'Unifié ; παράγεται ἀπορρήτως (sont produits ineffablement) : Tout — les plusieurs — les choses distinctes.

3. Πάντη σιωπᾶν ἀρχαιοτρόπως. Kopp voulait lire ἀρχαιοπρέπως. L'auteur du traité de *Mysteriis*, parlant des Dieux Suprêmes, dit comme Porphyre et Apollonius : διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται. Sans aller jusque-là, saint Augustin reconnaît que Dieu est mieux connu par l'ignorance que par la science, et que ce que l'âme connaît de lui, c'est qu'elle connaît qu'elle ne le connaît pas (*de Ord.*, II. 44. et *id.*, 47) : « Scitur melius nesciendo quam sciendo... Cujus nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat. » L'auteur des écrits attribués à saint Denys l'Aréopagite dit aussi que Dieu est au-dessus de toute pensée, puisque la pensée va à l'Être et que Dieu est au-dessus de l'Être. On ne doit le nommer ni parfait ni supra-parfait, ni ineffable ni inintelligible : il est le Dieu caché, supra-ineffable, supra-incompréhensible. Pour arriver à lui, il faut nous ensevelir dans l'obscurité du non être, dans le silence de Dieu. *De Myst. Theol.*, 5, 1, 1 ; *de divin. nomin.*, 4, 2 ; 92 ; 2, 10 ; 13, 3. Porphyr., *de Abstin.*, 11, 34 ; *ad Marc.*, 12. Apollonius (Ritter et Preller, *Hist. Phil. Gr. Rom.* § 519), « μόνω δὲ χροῖτο πρὸς αὐτὸν (Dieu) ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγῳ δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος λόγῳ. »

d'exprimer par la parole; — car c'est en réalité un sujet des plus dangereux, quand le discours tombe dans des oreilles simples. C'est pourquoi, après avoir soulevé la question du non être absolu, il l'a écartée, parce qu'il risquait de tomber dans la mer de la dissemblance, ou plutôt dans la mer du vide sans substance. Et si les démonstrations ne s'adaptent pas ¹ à l'Un ², cela n'a rien d'étonnant; car c'est un procédé de connaissance tout humain, qui opère par division et est plus composé qu'il ne convient: en effet, les démonstrations ne conviennent même pas à l'être, parce qu'elle sont spécifiées ³, et, mieux encore, elles ne conviennent même pas aux espèces (Idées), parce qu'elles sont d'ordre logique. N'est-ce donc pas lui-même, qui, dans ses *Lettres*, nous a fait voir que nous ne possédons aucun signe pour exprimer l'espèce, que nous n'en avons ni vague ébauche, ni ⁴ nom, ni définition, ni opinion, ni science? La Raison seule a l'intuition des espèces; et nous ne la possédons pas encore, puisque nous nous plaisons à l'argumentation dialectique. Si donc nous émettons une pensée fondée sur les espèces, nous n'atteindrons ni l'Unifié, ni l'être, et si, par hasard, nous parvenons à former une notion composée, cette notion est impuissante à enlacer l'Un et arriver jusqu'à lui. Si nous formons une conception unifiée ⁵, qui, pour ainsi dire, ferme les yeux pour voir l'Un en soi, et si elle s'est simplifiée jusqu'à être Un, — si toutefois il y en a une telle — c'est elle qui est la connaissance de l'Un. S'il y en a une telle, dis-je, car nous ne pouvons guère l'espérer, car l'objet en est complètement ineffable et inconnaissable, puisque l'Un est tel. Mais

1. Οὐχ ἀμύζουσι.

2. C'est-à-dire le mode démonstratif, dialectique, logique, ne convient pas pour faire connaître ni l'Un ni l'être.

3. Εἰδητικά: elles reposent sur la division des choses en genres et en espèces.

4. Τύπος, l'ébauche première, modelée en argile ou en cire par le sculpteur, avant de s'attaquer au marbre.

5. Voici trois modes de connaissance: τῶν εἰδητικῶν, la συνηρημένη, la ἐνιαία.

cependant, dans la condition intellectuelle où nous sommes maintenant, nous faisons des efforts pour distinguer ces hautes idées, au moyen de démonstrations et de représentations que nous épurons ¹; nous cherchons à nous élever à ces pensées extraordinaires, au moyen de l'analogie et de formules négatives, rejetant comme vides toutes les choses humaines comparées à celles-là et à Celui-là, grim pant pas à pas et montant des choses d'ici-bas, qui ne sont d'aucune valeur ni d'aucun prix, à celles qui ont plus de prix et plus de valeur : et c'est précisément ce que nous sommes en train de faire ici. Il est certain que de l'absolument ineffable nous ne pouvons même pas affirmer qu'il est ineffable, et de l'Un même nous devons dire qu'il se dérobe à toute composition et de discours et de nom, comme à toute distinction, telle que la distinction du connaissable et du connaissant, et il faut le concevoir comme une sorte de surface plane et lisse ², où aucun point ne se laisse distinguer d'un autre, comme la chose la plus simple et la plus compréhensive; il faut le concevoir, non pas seulement Un, — comme propriété caractéristique de l'Un, — mais Tout-Un, πάντα ἐν, et Un avant Tout, et non pas Une ³ déterminée et particulière des choses du Tout.

Ce sont là les pensées qu'enfante notre esprit; voilà comment nous les purifions pour arriver à l'absolument Un, au principe véritablement un de Tout. Il est certain que le Un qui est en nous, et que nous concevons ainsi, en tant que plus uni, plus semblable par sa nature à nous-mêmes, mais inférieur, presque du tout au tout, à l'Un véritable, l'Un en

1. En éliminant le particulier et l'accident.

2. Ἀλώνης τρέπον. Le mot ne se trouve pas dans nos lexiques; il est sans doute identique à ἀλώνια, l'aire où l'on bat le blé. La comparaison est si bizarre que Kopp lit ἀλώσεως qu'il traduit : *Spatii instar*, entendant l'uniformité de l'espace vide. Ruelle lit ἀλωνος, qui a aussi le sens d'aire.

3. Οὐ μὴν ἐν τῷ τί τῶν πάντων. Comme dans Aristote, où ὁ τις ἀνθρώπος signifie l'individu déterminé (*Catag.* 1. a 22) τὸ τί, τὰ τινά, est équivalent à τὰ καθ' ἕκαστα. — Note marginale :

« 1. — ἐν τι πάντων. — 2. — ἐν τὰ πάντα ὁμοῦ. — 3. — ἐν πρὸ πάντων. »

nous, dis-je, se prête le mieux à une telle conception ¹. De l'individuel, posé n'importe comment, le passage à l'universel et à l'absolu est facile, et même si nous ne pouvions pas du tout le saisir, du moins portés pour ainsi dire par l'Un purement Un qui est en nous, nous parvenons à nous faire une notion de l'Un avant Tout. Voilà comment l'Un est exprimable, et comment il est inexprimable; mais Celui-là ², il faut l'adorer par un silence absolu, et plutôt encore par une ignorance absolue qui rend méprisable toute connaissance ³.

§ 6 ⁴. Voyons donc, en second lieu, comment ce principe même peut être dit absolument inconnaissable; car, si cela est vrai, comment écrivons-nous ici toutes ces choses sur lui et en si bel ordre? N'est-ce pas pure logomachie que ces bavardages sur des choses que nous ne connaissons pas? S'il ne peut réellement faire partie du système du Tout, s'il n'a pas de relation au Tout, s'il n'est rien du Tout, pas même l'Un, tout cela constitue sa nature, nature que nous nous posons comme connaissant et que nous avons le désir de mettre les autres en état de connaître. De plus, cette propriété d'être inconnaissable, savons-nous qu'elle est inconnaissable ou l'ignorons-nous? Si nous l'ignorons, comment disons-nous qu'il est absolument inconnaissable? Si

1. C'est-à-dire que c'est dans l'analyse de notre propre esprit que nous trouvons une image, quoique à peine ressemblante, de l'Un en soi.

2. Ἐκείνο. Le principe qui est au-delà de l'Un. On pourrait traduire : *Lui*.

3. Ἀτιμαζούση, auprès de laquelle toute connaissance est sans prix et sans dignité.

4. Pour éclaircir ce paragraphe, Kopp cite un passage, alors inédit, tiré de Ἐρενίου φιλοσόφου ἐξηγήσει εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά, mais qui a été publié par A. Mai, t. IX, *Auctor. Classicor.*, pp. 513-593. Ce passage, qui forme le chapitre 5 de l'ouvrage, commence ainsi : ὑπὲρ τοῦ ὑπερουσίου ἑνὸς λέγειν ἀρχόμενοι. Il est doublement inutile de le reproduire; car il n'éclaircit pas les obscurités de notre philosophe, et de plus, il est prouvé que l'ouvrage n'est pas d'Hérennius, mais n'est qu'une compilation de Damascius lui-même et d'Alexandre d'Aphrodisée et de Philon d'Alexandrie. On ne sait rien, d'ailleurs, d'un philosophe nommé Hérennius qui aurait vécu vers ces temps, car il ne peut être confondu avec le disciple de Plotin. Em. Heitz suppose que c'est un centon fabriqué à l'époque de la Renaissance par un faussaire.

nous le savons, il est certainement connaissable qu'il est inconnaissable : il est connu qu'il est inconnaissable.

Outre cela, il n'est pas possible de nier une chose d'une autre, si l'on ne connaît pas la chose dont on nie l'autre : il n'est pas possible d'affirmer que ceci n'est pas cela, si on ne saisit pas complètement cela. Car ce qu'on sait qu'on ne sait pas, on n'en saurait dire qu'il est ou qu'il n'est pas, comme le dit Socrate dans le *Théétète*¹. Comment donc ce que nous connaissons d'une certaine manière, le nions-nous de ce que nous ignorons absolument ? Car c'est comme si un aveugle de naissance niait que la chaleur existe dans les couleurs. Sans doute il aura raison de dire que la couleur n'est pas chaude, car la chaleur est sensible au toucher et cela il le sait par le toucher ; mais la couleur, il ne la connaît pas du tout ; il n'en connaît que ceci : c'est qu'elle n'est pas sensible au toucher ; il sait ainsi qu'il ne la sait pas. Mais cette connaissance n'est pas une connaissance de la couleur, mais de sa propre ignorance². Eh ! bien, nous aussi, en disant de Celui-là qu'il est inconnaissable, nous n'affirmons rien de lui ; nous constatons l'état de notre esprit à son égard ; car ce n'est pas dans la couleur qu'existe l'incapacité de sentir ni la cécité de l'aveugle : c'est en lui-même. C'est donc en nous aussi que réside l'inconnaissance de ce que nous ne connaissons pas ; car la connaissance du connaissable est dans le sujet connaissant et non dans l'objet connu. Mais si de même que la connaissance est dans l'objet connu et en est comme l'apparence visible, φανότης, on venait dire de même que l'inconnaissance sera dans l'objet non connu,

1. *Théét.*, pp. 188 a. 191 b. 192 a. Platon ne dit pas expressément cela ; il se borne à exposer les sophismes de ceux qui nient la possibilité de l'erreur.

2. Nicolas de Cusa, dans le livre : *De docta Ignorantia*, écrit en 1440, admet aussi que la sagesse n'est que l'aveu de sa propre ignorance, et comme les Néoplatoniciens, dans son ouvrage : *De conjecturis*, il voit dans l'intuitio intellectualis, une *comprehensio incomprehensibilis*, fondée sur l'extase et qui dépasse et franchit toutes les limitations de l'intelligence finie. Dans cette intuition intellectuelle, ainsi définie, le principe de contradiction n'a plus d'application, et les contraires s'y confondent (*coincidentia contradictorium*).

et est pour ainsi dire son obscurité et sa non apparence qui font qu'il est ignoré et est invisible à tous. celui qui soutient cela, ignore que toute ignorance est, comme la cécité, privation, et que l'incompréhensible ¹ et l'inconnaissance sont comme l'invisible. Dans les autres choses, la privation d'une propriété en laisse subsister quelque autre. Ainsi l'incorporel, s'il est invisible, demeure intelligible, et de même le non-intelligible n'en demeure pas moins quelque autre chose ; par exemple, si une quelconque des choses n'est pas perceptible par quelque pensée de la raison ². Mais si nous supprimons toute connaissance ³, même la plus vague, si nous disons que c'est là ce qui constitue notre complète ignorance, si nous disons que ce vis-à-vis de quoi se ferme tout œil et se ferme absolument, c'est ce que nous nommons l'inconnaissable, non pour en dire quelque chose, comme que c'est une chose, qui, par nature, n'est pas susceptible d'être perçue par la vue, comme il en est de l'intelligible, et que c'est ce qui, par nature, ne peut être pensé par une pensée substantielle même intense ⁴, comme il en est de l'Un, et que c'est ce qui ne laisse absolument aucune prise de lui-même, pas même un vague pressentiment — car nous ne le disons pas uniquement inconnaissable, puisque étant quelque autre chose, il a une nature, à savoir, l'inconnaissable ; mais nous jugeons ne devoir lui attribuer ni l'Être, ni l'Un, ni le Tout, ni le principe de Tout, ni l'au-delà de Tout, ni absolument quoi que ce soit. Donc sa nature n'est pas non plus ceci : le Rien, l'au-delà de Tout, le supra-causant, l'incombinable avec Tout ; ce n'est pas là sa nature et ces prédicats sont uniquement les suppressions des choses qui sont après lui ⁵ : — si donc

1. Je lis ἀνόητον au lieu d'ἀγνόητον.

2. Complétez : elle peut être perçue par la sensation.

3. Ici commence un raisonnement des plus compliqués, coupé d'incidences, qui en rompent la suite, et dont l'ἀπόδοσις ne se trouve que onze lignes plus loin, aux mots πῶς οὖν.

4. πολλῆ νοήσει. Kopp traduit par *crassa intellectione*. On pourrait entendre : multiple, divisée.

5. C'est-à-dire des caractères empiriques.

il en est ainsi, comment ¹ disons-nous quelque chose de lui ? C'est que, en connaissant les choses qui viennent après lui, par ce connaître même, quelle qu'en soit la nature, nous les jugeons indignes de poser, pour m'exprimer ainsi, l'absolument ineffable. Car, de même que ce qui est au-delà de la connaissance particulière et déterminée est d'une valeur supérieure à ce qui est embrassé et saisi par elle, de même nécessairement ce qui est au-delà de toute ombre de connaissance est d'un ordre de dignité encore plus haut. Mais nous connaissons ce qui a cette dignité supérieure comme étant en nous, et en tant que notre propre état d'esprit, et c'est ce prodige merveilleux ² que nous exprimons en disant qu'il est l'absolument inaccessible à nos pensées ; car nous raisonnons seulement par analogie : Si ce qui est, dans une certaine mesure, inconnaissable selon la perfection, est supérieur à ce qui est absolument connaissable, il faut nécessairement accorder que ce qui est totalement inconnaissable, selon la perfection, est ce qu'il y a de plus haut, quoiqu'il n'ait ni la suprême élévation, ni la puissance suprême, ni la dignité suprême ; car ce sont là des attributs que nous, nous lui accordons ³ ; mais lui il se dérobe à toutes nos pensées, à toutes nos conceptions ; car, par le fait même que nous ne le concevons pas, nous reconnaissons qu'il possède une essence digne d'une suprême admiration ; car si nous le concevions, nous rechercherions encore quelque autre chose antérieure et supérieure à cette conception. Il faut donc ou aller à l'infini, ou nous arrêter ici ⁴, à l'absolument inconnaissable.

§ 7 ⁵. Est-ce donc que nous avons quelque chose à démon-

1. C'est ici que vient l'apodose, ou la conclusion de l'argument hypothétique commençant à εἰ δέ.

2. Ce qu'il y a de merveilleux, en effet, c'est que cet objet est en nous, en tant que pensé n'importe comment ; il est un état de conscience et nous n'en avons pas conscience.

3. Et qui en réalité sont indignes de lui.

4. ἀνίτην στήναι. C'est la maxime bien connue et la formule même d'Aristote.

5. La nature de l'Ineffable peut-elle être démontrée, ou perçue par l'opinion ? Le Rien est double ; l'Un est double ; l'Inconnaissable est double.

trer sur *Lui*, et est-il démontrable, *Lui*, que nous estimons ne pas être perçu par l'opinion conjecturale? Non : en disant cela, nous démontrons quelque chose à son sujet, mais non pas *Lui* même, ni le démontrable en *Lui*; car il n'y a rien autre chose à dire que ceci : *Lui* n'est pas dans le démontrable, et il n'est pas le démontrable même ¹; ce que nous démontrons, c'est notre ignorance à son égard, notre incapacité d'en parler ², c'est cela qui est le démontrable. Quoi donc ! Ce que nous disons de lui, n'en avons-nous pas une opinion? Or, s'il y a une opinion ³ de lui, il est concevable par l'Opinion; ou bien notre opinion est-elle qu'il n'y a pas d'opinion de lui? Et cette opinion, dit Aristote ⁴, est vraie. Si donc cette opinion est vraie, il y a un objet réel, *πρᾶγμα*, auquel correspond cette opinion et par lequel elle devient vraie, car c'est par l'existence réelle de l'objet que l'opinion est vraie. Et cependant comment cela pourrait-il être? Comment pourrait-il être vrai, ce qui est absolument inconnais-sable? Si le vrai à son sujet est qu'il n'est pas même non connaissable, ce vrai est que c'est vraiment faux, car il est vrai que c'est faux. Mais ces conclusions doivent s'appliquer

1. Les leçons des manuscrits sont fort diverses : le texte de Ruelle (ms. A.), que je suis, donne : οὐδὲ αὐτό, ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν κ. τ. λ. D'autres parmi lesquels les deux de Kopp, lisent : οὐδὲ αὐτό, ἀλλὰ οὐ κατὰ τὴν..., où Kopp voudrait changer οὐ en δ, de sorte que Damascius voudrait dire : « Neque aliud quidquam neque illud (Demonstrabile) ipsi Recondito et abstruso inest, neque hoc ipsum quod (ἀλλὰ δ) quod per nostram ejus ignoracionem... » Kopp entend dans cette proposition par *ἐκεῖνο* le *démontrable* : or, deux lignes plus haut, il signifie manifestement l'*ineffable*, et on ne saurait lui donner deux significations si opposées, à si peu de distance. De plus Kopp ne rend pas le vrai sens de αὐτό, qui signifie la chose en soi, distincte et séparée des autres. Le sens me paraît donc : Le démontrable n'est pas dans l'ineffable; l'ineffable non plus, οὐδὲ ἐκεῖνο, n'est pas dans le démontrable, et encore moins le démontrable en soi, οὐδὲ αὐτό. Voici la note de Kopp : « Uterque liber (Scil. e. f.) οὐ quod fortasse in δ mutandum... Ceterum monac. (e) οὐδὲ αὐτό in exteriore margine adpinxit, et οὐ κατὰ in interiore marg. adjunxit : quæ verba si quis delere velis, legere possit : « οὐδὲ ἐκεῖνο (τὸ ἀποδεικτόν) ἐστὶν ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἀποδεικνωμένην... (au lieu d'ἀποδεικνυμένην).

2. ἀφασία.

3. δόξα. Une des facultés de la connaissance.

4. Où Aristote a-t-il dit cela ?

aux privations et au non-être relatif, où il est possible que le défaut soit accompagné d'une jouissance de la forme. C'est ainsi qu'on peut dire que l'absence de la lumière ¹ que nous appelons ombre, jouit encore de la lumière; car s'il n'y avait pas de la lumière, il n'y aurait pas d'ombre. Mais au non-être absolu ne peut s'ajouter aucun être quelconque, comme le dit Platon ²; donc non plus ni le non-être ni, par suite, la privation ne peuvent lui être attribués. Car ce qui n'est sous aucun rapport ni d'aucune manière est une expression qui ne le signifie pas véritablement et proprement ³; car cela même, à savoir l'expression significative, ἡ σημασία, est un être; l'objet dont on se fait une opinion existe, quoiqu'on ait l'opinion qu'il n'existe absolument pas ⁴: l'Opinable est quelqu'un des êtres. C'est pourquoi il vaut mieux dire, comme Platon, que ce qui n'est sous aucun rapport ni d'aucune manière, τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς, dans le sens de l'imparfait, n'est ni exprimable ni opinable, comme nous le disons de *Lui* ⁵, dans le sens du Parfait. Car nous opinons qu'il n'est pas opinable, ou le raisonnement, dit-il, se détruit lui-même, et en réalité nous n'avons même pas d'opinion. Quoi donc! Ne croyons-nous pas, ne sommes-nous pas persuadés qu'il en est ainsi? Oui: ce sont bien là nos impressions à son sujet, comme nous l'avons souvent dit; mais ce que nous avons en nous n'est que l'objet de notre opinion ⁶; il est donc vide, comme l'objet de notre opinion du vide et de l'infini. De même donc que des choses qui ne sont pas, nous avons des opinions comme si elles étaient, opinions imaginaires et forgées, — car nous nous représentons le soleil

1. C'est-à-dire une privation.

2. *Soph.*, 238, c. : « A l'être peut s'ajouter quelque autre des êtres; mais dirons-nous qu'il soit possible qu'au-non être s'ajoute jamais quelqu'un des êtres? »

3. Ἄκυρον τῆς αὐτοῦ σημασίας. On ne peut pas le définir par cette formule.

4. Il peut avoir une existence relative, sans avoir une existence réelle.

5. Ἐκεῖνο. *Soph.*, 258, c. : Συνοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέξασθαι δύνατον ὀρθῶς, οὔτ' εἰπεῖν, οὔτε διανοηθῆναι, τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τι καὶ ἀρρητόν καὶ ἀφθεγκτόν καὶ ἄλογον.

6. Δόξασμα.

comme ayant la grandeur d'un pied, quoique ce ne soit pas sa dimension réelle ; de même, si nous avons quelque représentation du non-être absolu, ou de *Celui-là* dont nous traitons ici, c'est une représentation à nous, qui est en nous et marche sur le vide. Quand nous saisissons cette représentation, nous croyons le saisir, *Lui*, tandis que ce n'est rien pour nous ¹, tant il dépasse notre puissance de connaître. Comment donc serait-il démontrable, puisque tout ce qui existe en nous à son sujet, c'est l'ignorance ²? Car comment le disons-nous inconnaissable? Par une seule raison déjà dite, à savoir que nous trouvons toujours ce qui dépasse la connaissance plus auguste qu'elle, de sorte que ce qui est au-dessus de toute connaissance, s'il était possible de le trouver, serait trouvé le plus auguste ; et il suffit pour la démonstration qu'il ne soit pas possible de le trouver, en d'autres termes, qu'il est au-dessus de Tout. Si nous le connaissions de quelque manière que ce soit, il serait lui aussi dans le Tout ; car ce que nous connaissons, c'est cela que nous appelons Tout ³, et il aurait quelque chose de commun avec le Tout, par exemple, le connaissable même. Mais les choses qui possèdent quelque chose de commun, forment un système un, de sorte que par là encore *Il* serait avec Tout. Par cette raison donc il est nécessairement inconnaissable. Troisième raison, c'est que l'inconnaissable, comme le connaissable, fait partie des êtres, et quoique ce soit relativement, ils en font cependant partie. De même donc que la même chose est dite grande et petite par rapport à quelque autre, de même elle est dite connaissable et inconnaissable par rapport à des choses différentes, et de même qu'une même

1. Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Elle ne nous enseigne rien de lui, il n'a aucun rapport à nous. Kopp. « Opinio nobis insinuata et in inane vacuumque descendens : quam vanam opinionem quum concepimus, ea illud ipsum (abstrusum) concipere arbitramur, quod nulla qualibetunque ratione ad nos refertur, quia omnem nostram excessit notitiam. »

2. Ἄγνοημα : le grec a des nuances si subtiles qu'elles sont intraduisibles à toute autre langue ; ἀγνοημα n'est pas l'ignorance même, mais l'objet qu'aurait l'esprit quand il ignore, comme s'il pouvait en avoir un dans ce cas.

3. Tout ce que peut atteindre notre pensée.

chose participe des deux idées, du grand et du petit, et est ainsi à la fois grande et petite, de même lui aussi, participant à la fois du connaissable et de l'inconnaissable, est l'un et l'autre. Et de même que le connaissable préexiste ¹, de même et nécessairement préexiste, προϋπάρχει, l'inconnaissable, surtout puisqu'il est plus parfait que le connaissable.

C'est ainsi que l'intelligible inconnaissable à la sensation est connaissable à la raison ; car le meilleur ne saurait être la privation de la forme réellement existante du pire, surtout quand il a son hyparxis dans l'intelligible. En effet, toute absence, ἀπουσία, et la privation semblable est ou dans la matière ou dans l'âme. Comment serait-elle dans la raison, dans laquelle tout est présent ? Elle serait plutôt, en quelque manière ², dans l'intelligible, si nous n'admettions qu'une seule espèce de privation selon le meilleur, comme nous appelons la non-forme, τὸ μὴ εἶδος, ce qui est au-dessus de la forme, le non-être ce qui est au-dessus de l'être, le rien ce qui est vraiment inconnaissable parce qu'il est supérieur à Tout et plus parfait.

Si donc l'Un est le dernier connaissable des choses que nous connaissons de quelque manière que ce soit, ou que nous soupçonnons, ce qui est au-delà de l'Un est l'inconnaissable éminemment, totalement ; il est tellement inconnaissable qu'il n'a pas même l'inconnaissable pour nature, que nous ne pouvons pas l'atteindre ³ en tant qu'inconnaissable et que nous ne connaissons même pas s'il est inconnaissable. Notre ignorance à son égard est absolue ; nous ne le connaissons ni comme connaissable ni comme inconnaissable. C'est pourquoi nous tournons de tous côtés autour de lui, sans pouvoir rien toucher de lui, parce qu'il n'est rien, et plus que cela encore, parce qu'il est le Rien. Ainsi donc ce qui n'est absolument pas, est ou bien au-delà de celui-ci, puisque

1. Au connaissant.

2. Πῶς. J'en fais une enclitique, malgré l'accent que laissent souvent les manuscrits sur ces particules. Ruelle a souvent changé la ponctuation de Kopp ; j'ai souvent été tenté de changer celle de Ruelle.

3. Προσβάλλειν αὐτῷ.

celui-ci est négation de l'être et celui-là négation de l'Un, c'est-à-dire, τὸ οὐδέν; mais le Rien est vide, c'est le défaut de Tout; et n'est-ce pas là notre conception de l'ineffable? — ou bien le Rien est double : celui-ci au-delà ; l'autre, en deçà. Car l'Un est double : celui-ci est le dernier, par exemple, l'Un de la matière ; l'autre, le premier, par exemple, l'Un antérieur à l'être, de sorte que des deux riens, celui-ci n'est même pas le dernier un, celui-là n'est même pas le Premier ¹. Par là donc, il y a aussi un double inconnaissable et un double ineffable : celui-ci qui n'est même pas le dernier ; l'autre qui n'est même pas le premier.

Est-ce donc comme à nous inconnaissable que nous le posons? Cela n'aurait rien de contraire à la raison, et il serait, s'il est permis de le dire, inconnaissable à la plus auguste raison ; car toute raison regarde vers l'Intelligible et l'intelligible est ou espèce, εἶδος, ou être. Mais peut-être la connaissance divine le connaît, et par là il sera connaissable à la connaissance unie et supra-substantielle. Mais celle-ci a l'intuition de l'Un, et *Lui*, celui dont nous parlons, est au-delà de l'Un. Pour nous résumer, s'il était connu, il serait avec les autres choses, et il serait l'Une de toutes. Car il y aurait quelque chose de commun à elles et à *Lui*, à savoir d'être connu, et, sous ce rapport, il serait coordonné avec le Tout. Bien plus, s'il est connaissable, du moins la connaissance divine l'embrassera ; elle le définira donc ; or, toute définition remonte à un dernier terme, l'Un. Mais *Lui*, il est au-delà de l'Un : il est donc totalement incompréhensible et invisible ; de sorte qu'il est inconnaissable à toute connaissance, même à la connaissance divine. Outre cela, la connaissance connaît les choses connues comme étant ou subsistant ², ou participant de l'Un. Mais *Lui*, il est au-delà de tout cela. Le connaissable est relatif à la connaissance et au sujet connaissant : il aurait donc une coordina-

1. Damascius lui refuse ici ce nom, parce que le Premier implique une série ; on n'est jamais le premier que par rapport à un second.

2. ὄντων ἢ ὑπαρχόντων, ayant l'être ou l'hyparxis.

tion et un rapport avec ces sortes de choses. En outre, l'Un lui-même risque d'être inconnaissable, puisque autre doit être le sujet connaissant et autre l'objet connu, même si l'un et l'autre se trouvent unis dans le même ; en sorte que l'Un ne saurait se connaître lui-même, du moins le réellement Un. Car cet Un ne contient aucune dualité : il n'y aura donc pas en lui un connaissant et un connu. Donc même Dieu qui existe uniquement selon l'Un et qui est en contact avec l'Un purement Un, serait en contact avec lui selon la dualité¹ ; mais comment le double pourrait-il toucher le simple ? et s'il connaissait l'Un par l'Un, il y aurait d'un côté l'Un connaissant, de l'autre, l'Un connu, et la nature de l'Un recevra l'un et l'autre² c'est-à-dire sera grand et Un, de sorte qu'il n'y aura pas contact d'une chose avec une chose différente comme le connaissant touche le connu, puisque cette nature de l'Un est exclusivement cela même, de sorte que, même selon la connaissance, il n'y aura pas contact de deux choses différentes. Comment ce phénomène se produit, nous le verrons plus tard³. Mais, à plus forte raison, *Lui*, qui n'est pas même Un, sera inconnaissable. Car Platon a toute raison de soutenir qu'il est impossible d'affirmer qu'on connaît et qu'on ne connaît rien⁴. Le dernier connaissable est l'Un ; nous ne connaissons rien au-delà de l'Un. De sorte que tout ce que nous disons ici est une vaine rapsodie, ou bien, puisque nous savons les choses que nous savons, nous savons aussi cela d'elles, à savoir qu'elles sont indignes, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de la première hypothèse⁵ ; puisque ne connaissant pas encore les espèces intelligibles, nous déshonorons les images qui existent en nous, parce que la nature de ces espèces est indivisible et éternelle, et que leurs images, qui deviennent en nous et subissent des changements multiples, sont divisibles : nous ignorons donc à plus forte rai-

1. C'est-à-dire en se dédoublant en sujet et objet.

2. *Μίγα οὐσα καὶ ἓν.*

3. § 22.

4. *Théét.*, 199. a. οὐδέποτε συμβαίνει ὅ τις οἶδε μὴ εἶδέναι.

5. Si l'Un est, il n'est rien. — Cette hypothèse ne traite que des intelligibles.

son le coagrégat ¹ des espèces et des genres : nous n'en possédons qu'une image, qui est le coagrégat des espèces et des genres qui sont en nous à l'état distinct et séparé; nous soupçonnons que l'être est quelque chose de tel, τοιοῦτο; mais lui-même, τοῦτο, qui est quelque chose de plus parfait, qui est le parfaitement unifié, nous ne le concevons pas. Maintenant nous concevons ² aussi l'Un, mais non par une synthèse ³, mais nous y arrivons en simplifiant le Tout en Lui. Et en nous cette simplicité consiste à le ramener à l'Un tout pour nous ⁴, et elle est bien loin de toucher à cette simplicité parfaite; car en nous l'Un et le simple ne sont pas ce que disent ces mots : ce n'est qu'un indice de cette nature. Ainsi ayant recueilli dans notre raison tout ce qui est, d'une façon quelconque, connaissable et concevable, nous jugeons être arrivés jusqu'à l'Un, s'il faut exprimer ce qui est inexprimable et se former une idée de ce qui est inconcevable. Nous jugeons cependant ⁵ qu'il faut poser ce qui est absolument incombinaison avec le tout, sans relation de coordination avec lui, et tellement séparé et élevé qu'il ne possède pas même vraiment cette supériorité ⁶. Car le supérieur est toujours supérieur à quelque chose : il n'y a pas de supériorité absolue, parce que le supérieur a toujours un rapport à ce au-dessus de quoi il s'élève et, malgré sa prééminence, il fait partie d'un système coordonné. Si donc on devait le poser réellement supérieur, il ne faut pas le poser comme supérieur; car ce mot, dans son sens exact et propre, n'exprime pas vraiment le supérieur; car, par sa propre nature, il est en même temps coordonné, de sorte qu'il faut nier de lui ce prédicat ⁷.

1. Τὸ συναίρημα, le système un et entier des genres intelligibles.

2. ἐννοοῦμεν. Deux manuscrits donnent ἀγνοοῦντες.

3. Comme nous concevons l'unifié ou l'être.

4. Le texte est inintelligible : συνίσταται πρὸς ἐν ἡμῖν πάντα. M. Ruelle propose de lire πρὸς τὰ ἐν ἡμῖν πάντα. Kopp traduit : in nobis hæc simplicitas constat ad unum nobis omnia diluens.

5. Ὁμῶς; je lirais volontiers ὅλως, annonçant les conclusions d'une induction précédente.

6. Τὸ ἐξηρημένον, qui serait un prédicat de lui.

7. Supérieur : ἐξηρημένον.

Mais la négation est une sorte de proposition : le nié est une chose ; mais le Rien n'est ni niable ni en un mot exprimable, ni connaissable de quelque façon que ce soit : de sorte qu'il n'est même pas possible de nier la négation. Mais tous ces discours et toutes ces pensées qui tournent dans un cercle, c'est là toute la démonstration que nous imaginons, au sujet de ce dont nous parlons. Quelle sera donc la fin de ces discours, sinon le silence complet, l'aveu que nous ne connaissons rien des choses qu'il ne nous est pas permis de connaître, parce qu'il nous est impossible de les connaître ?

§ 8. Mais est-ce donc qu'on ne pourrait pas poursuivre la recherche de ce sujet, en raisonnant par comparaisons ? Non ! Car si c'est en nous appuyant sur les choses d'ici-bas que nous parlerons de *Lui*, qu'en ¹ pourrons-nous dire puisque, dans ces sortes de choses et partout en elles, la monade est à la tête de son nombre propre (car il y a *Une* Ame, et il y a une pluralité d'âmes ; il y a *Une* Raison, et il y a une pluralité de raisons ; il y a *Un* Être et il y a une pluralité d'êtres ; il y a *Une* Hénade et il y a une pluralité d'hénades). La logique nous obligera donc de dire aussi : il y a *Un* Ineffable ² et il y a plusieurs ineffables, et il faudra dire alors que l'ineffable engendre ineffablement l'ineffable ³. Engendrerait-il donc une pluralité qui lui soit propre ?

Ces difficultés et les difficultés semblables sont le fait de gens qui ont oublié ce que nous avons dit plus haut, à savoir que *Lui* ⁴ n'a rien de commun avec les choses d'ici-bas ; que rien n'est en lui des choses qu'on dit, qu'on pense, qu'on conjecture, pas même l'Un ni les plusieurs, qu'il n'est ni cause génératrice ⁵, ni aucune cause que ce soit ; qu'il

1. Kopp au lieu de *τί λέγομεν* propose de lire *τι λέγομεν* ; le sens serait alors : car si nous partons des choses d'ici-bas pour traiter de *Lui*, nous aurons à en dire quelque chose.

2. Le texte donne *ὄν* que Kopp change avec raison en *ἐν* qu'exige la suite et le lien logique des idées.

3. Je lis avec Ruelle, *τοῦ ἀπορρήτου* au lieu de *τὸ ἀπόρρητον*, qui pourrait se comprendre : il faut dire alors que l'ineffable est ineffablement générateur.

4. *Ἐκεῖνο*.

5. *Παράγωγον*.

ne comporte ni analogie ni assimilation ; que *Lui* et *Eux* ¹ ne sont donc pas comme les choses d'ici-bas, qu'il ne faut même pas l'appeler *Lui* ni *Eux*, ἐκεῖνα ; qu'il ne faut pas dire qu'il est Un, ni qu'il est plusieurs. Ce qu'il y a de mieux à faire pour nous, c'est de rester en repos, de demeurer dans les profondeurs ineffables de l'âme, sans en vouloir sortir. Et s'il est nécessaire d'en montrer quelque chose, il faut nous servir des négations, c'est-à-dire ni un ni plusieurs, ni générateur ni non générateur, ni causant, ni non causant, et pousser jusqu'à l'infini ces négations, qui, je ne sais comment, tournent absolument sur elles-mêmes. Appelons-le donc : ce qui n'est absolument pas ni nulle part, μηδαμῆ μηδαμῶς, quoique ce soit là un pur bavardage. Toutes ces appellations, en effet, lui conviennent, et plus que toutes les autres, la propriété ² d'anéantir pour ainsi dire notre raison, comme nous l'apprend le philosophe d'Élée. C'est là sans doute une difficulté, mais facile à résoudre, car nous avons déjà dit que celui-ci ³ est pris dans le sens de l'imperfection et que *Lui* est posé dans le sens de la perfection, et les choses ne sont pas niées de la même manière de chacun des deux ; mais en haut, l'imparfait est nié du parfait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, en bas, le parfait est nié de l'imparfait, si l'on peut parler ainsi. Car on peut nier ces attributs de la matière comme de l'Un, mais dans les deux sens différents qui viennent d'être indiqués.

Ainsi donc, comme je viens de le dire, cette difficulté est facilement levée ; mais l'autre est plus embarrassante, à savoir, si le non-être absolu est un évanouissement et un évanouissement complet de l'être, et si l'Un et, encore mieux, l'ineffable est au-delà de l'être. Le non-être complet et absolu sera donc

1. Ἐκεῖνο καὶ ἐκεῖνα, parce que Lui n'est pas seulement singulier, mais pluriel. La formule hébraïque du nom de Dieu, *Elohim*, qui est un pluriel, exprime cette idée,

2. Περιτροπή. Le sens est fixé par Platon, *Phædon.*, 95 b : μή τις ἡμῶν βασιανία περιτρέψη τὸν λόγον — profliget, convertat, evertat, renverse sens dessus dessous. C'est l'usage que le *Sophiste* fait de la dialectique et du langage. v. le *Soph.* 259 à 263.

3. Le τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς.

enveloppé par l'Un qui s'étend¹ et se prolonge¹ jusque vers l'en-deçà, et il sera Un et en outre ineffable parce que l'ineffable est en-deçà comme au-delà de l'Un. Mais si c'est seulement une privation de l'être, celui-ci que nous appelons le non-être absolu, recevra ces attributs², et cela n'a rien d'étonnant, car la matière est non-être absolument, quand on la considère selon l'Un; car là-haut, l'Un est ce qui est au-dessus de l'être; mais ici-bas, c'est ce qui est après l'être, et il n'est pas étonnant s'il participe aussi de l'ineffable; mais si absolument le non-être absolu n'est posé ni être, ni Un, ni ineffable, ni par affirmation, ni par négation, ni par un raisonnement réfutatif³, ni par un raisonnement contradictoire, ni d'aucune manière que ce soit (car c'est d'un tel principe que parle l'étranger d'Élée⁴), — alors celui-là seulement est l'évanouissement de toutes les notions qu'on peut concevoir n'importe comment; c'est celui-là même qui n'est absolument quoi que ce soit. Donc le véritablement ineffable est comme une sorte de créneau qui entoure tout ce qui est exprimable, par en haut dépasse tout et par en bas sert de fondement et d'assiette⁵ à tout. Mais ce que nous disons là ne lui conviendra pas à Lui, car il n'est ni en haut ni en bas; il n'y a rien de Lui qui soit premier, rien qui soit dernier; car il n'a pas de procession. Par conséquent, il n'est pas non plus une sorte de corniche qui entoure et couronne tout l'exprimable,

1. Au lieu d'ὑπερεκτεινομένου, deux manuscrits dont Kopp adopte la leçon, donnent ὑπεκτεινομένου, avec le sens : « qui s'allonge en s'abaissant jusque dans », je conserve ὑπέρ qui, en composition, peut signifier extrêmement : « qui s'allonge dans son extension extrême jusque dans... » Kopp traduit : utpote quod ad citiorem oram subter extendatur (ὑπεκτεινομένου) et permeet.

2. Dont nous avons dit qu'ils conviennent à Lui.

3. Κατὰ περιτροπήν. Kopp traduit par retrorsum. Le sens précis m'échappe : Platon dans le *Phédon* (95 b.) emploie le verbe περιτρέπειν dans la phrase : μή τις ἡμῶν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον οὐ Stallbaum dit : « περιτρέπειν est verbum militare quod significat in fugam convertere, facere ut milites terga sertant. Sensus igitur hic est : ne disputatio nostra irrita reddatur et parum efficax. » — Ast traduit par : Zu nichte machen.

4. *Soph.*, 238, e.

5. Ἐδρα. C'est l'ineffable de la matière.

il n'enveloppe pas tout; l'exprimable n'est pas au dedans de lui, ni même l'Un en soi.

Est-ce donc que rien ne vient de lui dans les choses d'ici-bas? Car c'est une question qu'il faut examiner après celles-là ¹. Et comment rien n'en viendrait-il, puisque le Tout vient de lui de quelque manière que ce soit? Car ce dont chaque chose procède, elle en participe aussi, puisque cela même qu'elle est, n'est rien, autre chose (que Lui), tenant de lui et comme aspirant de lui son propre principe, se retournant vers lui, dans la mesure où elle le peut. Car qu'est-ce qui l'empêcherait, Lui, de donner quelque chose de lui-même aux choses qui procèdent de lui? Quelle autre chose serait au milieu entre elles et lui? Comment ne serait-il pas nécessaire que toujours le deuxième soit toujours plus près que le troisième ² du Principe suprême, et le troisième que le quatrième, et s'il en est ainsi qu'il s'en éloigne moins, et s'il en est ainsi qu'il demeure davantage dans l'essence de cette grande nature, et s'il en est ainsi, qu'il soit plus semblable à elle, de manière à être apte à en participer, de manière même à en participer? Et comment aurions-nous de ce principe ces représentations, de quelque nature qu'elles soient, s'il n'y avait pas aussi en nous quelque trace de Lui, quelque chose qui, pour ainsi dire, s'élançait vers Lui? Il faut donc certainement dire qu'étant ineffable, il communique à tout une participation de l'ineffable, selon laquelle il y a en chaque chose aussi quelque ineffable ³; c'est ainsi que nous reconnaissons qu'il y a des choses qui, par nature, sont plus ineffables les unes que les autres: l'Un plus que l'être, l'être plus que la vie, la vie plus que la raison, et ainsi de suite en suivant la même

1. Note marginale : « Vient-il quelque chose du Premier dans les choses d'en bas? »

2. "Οτι ἕγγυτέρω. Kopp : « expletiva conjunctio mihi esse videtur, nisi forte eam delere malis. »

3. Le divin, tout transcendant qu'il est, se communique aux choses qu'il crée, et ce qu'il leur communique, c'est le divin qu'elles portent dans leur essence. Ce n'est pas là le Panthéisme. Le Tout n'est pas Dieu, ni un mode de Dieu; mais il y a en toute chose quelque chose de Dieu, de divin. Tout être est un mystère.

proportion ou mieux, dans le rapport inverse, en remontant de la matière jusqu'à la substance pensante, celles-ci selon l'imparfait, celles-là selon le parfait, s'il est permis de le dire ¹.

Si nous admettons cela, nous admettrons qu'il y a une procession de Lui et un certain ordre ineffable entre les choses qui procèdent de Lui, et nous reporterons dans l'ineffable tous les exprimables, puisqu'il sera réparti par fraction partout dans l'exprimable; donc nous lui donnerons trois monades et trois nombres, et non plus seulement deux, mais le nombre substantiel, l'unié, l'ineffable; et ainsi nous poserons dans l'ineffable, d'où nous les avons précédemment exclus, l'Un et les plusieurs; nous y établirons un ordre entre les premiers, les deuxièmes, troisièmes ou derniers degrés; en outre, la persistance, *μονή*, la procession, la conversion, et par conséquent nous confondrons et mêlerons complètement l'exprimable avec l'ineffable. Mais non ²; il ne faut pas, comme nous l'avons dit, transporter à l'ineffable ni cette détermination (l'Un) ni les autres (les plusieurs), du moins à l'ineffable que nous voulons placer au-dessus de l'Un et des plusieurs. Donc, il ne faut pas poser ce qui est antérieur aux plusieurs comme une chose, et ce qui est, par participation, réparti par fraction dans les plusieurs, comme une autre différente. Il n'est donc pas participé et il ne transmet rien de lui-même aux choses qui viennent de lui ³; il ne faut pas dire que tout Dieu ineffable est antérieur à l'Un, comme l'Un est antérieur à la substance. Mais ainsi encore ici le raisonnement, se détruisant lui-même ⁴, nous montre

1. Le monde intelligible lui-même renferme des ordres de perfection et en contient, comme nous le verrons, exactement trois. §§ 139 et 173 : *περὶ τῆς δευτέρας τάξεως τῶν νοητῶν* — *περὶ τῆς τρίτης*; et il y a entre eux des communications et comme des échanges.

2. Je lis *ἢ δὲ* — dans le sens adversatif — Bonitz (*ad Arist. Mel.*, VII, 4, 1029. b. 29 : « *ἢ τὸ οὐ καθ' αὐτό* — usurpatur particula *ἢ* ad afferendam objectionem quam scriptor sibi ipse facit. — Il s'emploie aussi pour signifier la réponse à l'objection qu'on s'est faite.

3. Au lieu d'*ἐφ' αὐτοῦ*, je lis avec Kopp *ἀφ' αὐτοῦ*.

4. *Περίτρεπόμενος ὁ λόγος*. Kopp : « *trepida revolutaque disputatio reconditur, illud utique contraria præ rebus ipsi subsequentibus meditatione, concipi debere aperit.* » — Il lit *ἐναντία ἐπινοήσαι* au lieu d'*ἐναντία ἐπινοήσασθαι*.

cet ineffable dans tous les modes des choses ¹ et posera les contradictoires, s'il part des choses ² qui viennent après lui. Mais qu'y a-t-il d'étonnant que nous nous heurtions à ces difficultés et à d'autres semblables, même quand il s'agit de l'Un, de l'absolument unifié, de l'être ? Mais réservons ces questions. Maintenant il s'agit de savoir si on peut s'élever du principe posé le premier ³ à *Lui* et de quelle manière en général on peut opérer ce raisonnement remontant en partant du dernier degré des choses. Appliquons la méthode logique générale qu'on emploie, lorsqu'il s'agit des autres principes et des choses qui en procèdent jusqu'aux dernières d'entre elles. Car, de même que Parménide, en poursuivant l'Un, est arrivé à tout ce qui, de quelque manière que ce soit, est suspendu à l'Un, de même nous nous laisserons guider par ce premier posé, ou plutôt, commençant par les choses tout à fait susceptibles d'être exprimées et d'être connues par la sensation, nous monterons à *Eux* ⁴ et nous amènerons, comme dans un port, à cet état de silence qu'on doit observer à son égard, l'enfantement de la vérité. Comment donc, en prenant pour principe du raisonnement les choses évidentes, accomplirons-nous cette marche ascendante toute entière ? Il faudra poser d'abord l'axiome suivant ; portés sur lui, nous nous élèverons d'ici bas là-haut, dans la mesure de nos forces et avec autant de sûreté qu'il est possible.

§ 9. Disons donc ⁵ : Ce qui n'a, par essence, besoin de rien est absolument supérieur à ce à quoi il manque quelque chose. Car ce qui a besoin d'un autre est, par nature et

1. Κατὰ πάντα τρόπον, ou affectant toutes sortes de propriétés différentes et même contradictoires.

2. Je lirais volontiers : ἐπὶ τῶν μετ' αὐτόν au lieu de ἀπό.

3. C'est le corps qualifié, comme on va le voir au § 9 : τὸ πρῶτον ἡμῶν βητόν, qu'il appelle ici τεθέν.

4. Ἐκεῖνα s'échange parfois avec ἐκεῖνο. L'Ineffable est aussi bien pluriel que singulier.

5. Axiome de la raison, d'où il est conclu que le corps n'est pas le Principe cherché. Note marginale : Ἀρχὴ ἀναλύσεως ἐπὶ τὸ πρῶτον. Peut-être faudrait-il lire ἀναβάσεως, comme dans une autre note marginale : ἄλλος τρόπος τῆς ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀναβάσεως.

nécessairement, asservi à ce dont il a besoin. Si deux choses ont besoin l'une de l'autre, l'une de ceci, l'autre de cela, ni l'une ni l'autre ne saurait être principe; car ce qu'il y a de plus propre au vrai principe, c'est de n'avoir besoin de rien. Il faut que le principe soit uniquement cela même, c'est-à-dire Principe. Le fait de n'avoir besoin de rien est sa marque distinctive, et de ne rien reconnaître qui existe avant lui: or, le principe qui a quelque manque ou besoin que ce soit, reconnaît par là même quelque chose qui existerait avant lui; mais il ne faudrait pas s'étonner qu'une chose qui aurait besoin de quelque autre chose qui lui serait antérieure et supérieure, soit un principe, puisqu'elle pourrait être principe par rapport aux choses qui viennent après elles¹, puisqu'elle n'en a pas besoin; car si elle avait aussi besoin de ces dernières, elle ne garderait pas même vis-à-vis d'elles la valeur d'un principe. Soit, par exemple, le corps pourvu de qualités, car c'est là la première chose pour nous exprimable², c'est-à-dire le sensible. Mais est-il donc premier? car il y a là deux choses: le corps et la qualité qui est dans le corps, son substrat. Laquelle donc des deux natures est antérieure à l'autre? car le composé a besoin de ses parties propres; ce qui est dans un substrat a besoin de ce substrat: dirons-nous que le corps est principe et la première substance? Cela est impossible.

D'abord parce que le principe ne saurait s'adjoindre et s'annexer rien de ce qui vient après lui et de ce qui procède de lui; or, nous disons que le corps est qualifié: cette qualité déterminée, qui s'ajoute à lui, comme à un être autre, ne vient donc pas de lui.

En second lieu, le corps est essentiellement divisible; chacune de ses parties a besoin des autres; le tout a besoin de toutes. Ayant des besoins, composé de parties qui ont des besoins, il ne saurait être véritablement sans besoin, ἀνευδές.

En outre, s'il n'est pas un, mais unifié, il a besoin de l'Un

1. Il y a des principes relatifs.

2. Τὸ πρῶτον ἡμῶν βητόν, qu'il a appelé plus haut τὸ πρῶτον τεθέν.

pour le ramasser en un tout, comme dit Platon ¹ : mais il ² est quelque chose de général, d'informe absolument, comme une espèce de matière. Donc il a besoin de recevoir l'ordre et la forme, afin de n'être pas seulement corps, mais tel ou tel corps, par exemple, corps igné, corps terrestre, et, pour tout dire d'un mot : corps ordonné et qualifié. Ainsi ce sont les choses qui s'ajoutent à lui qui le réalisent, lui donnent son essence régulière, constituent son second substrat, sa matière seconde ³. Est-ce donc la chose ajoutée qui est le principe ? Cela n'est pas possible ; car elle ne demeure pas par elle-même, ni même ne subsiste pas par elle-même. Elle est dans le substrat et a besoin de lui. Si on fait principe non le substrat même, mais un des éléments qui sont dans chaque chose individuelle, comme l'animal est dans le cheval et dans l'homme, alors même ainsi chacun des deux éléments, le substrat et ce qui est dans le substrat, et plus encore l'élément universel, comme l'animal, et les éléments propres, comme le raisonnable et l'irraisonnable, ont besoin l'un de l'autre. Les éléments ont besoin les uns des autres, et la chose composée d'éléments a besoin des éléments mêmes. En un mot, cet objet sensible, qui s'offre si évident à nos yeux, n'est ni le corps, car le corps ne meut pas lui-même la sensation, ni la qualité, car la qualité n'a pas une extension ⁴ commensurée à la sensation, et elle n'a pas d'appareil sensoriel corporel. Ainsi ce qui met la vision en état de distinguer ou de composer, ce n'est ni le corps ni la couleur, mais le corps coloré ou la couleur incorporée ;

1. *Parm.*, 142, c. : Platon ne dit pas tout à fait cela ; il dit que l'Un ne peut faire défaut à l'être ni l'être à l'Un, et que tous deux se conditionnent mutuellement.

2. Le corps.

3. Aristote, auquel fait allusion Damascius, ne dit pas « sa matière seconde », mais sa dernière matière, identique à la forme, *Met.*, II, 6, 1045 b, 18 : ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν τῷ μὲν δύναμι, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, d'après la restitution de Bonitz. La différence des deux formules, c'est que la dernière matière dernière est en puissance et la forme est en acte, et que par la puissance motrice la matière est amenée à la forme. Le mot ἔσχατος, comme celui de πρῶτος, appliqué à la matière, a deux sens : l'un absolu, l'autre relatif.

4. Διάστημα.

c'est là ce qui est capable de mouvoir la vue et, en général, c'est le sensible, c'est-à-dire tel corps déterminé, qui est capable de mouvoir la sensation.

Ceci prouve évidemment une chose, à savoir que cette qualité, qui s'ajoute au corps, est incorporelle; car s'il y a déjà corps, il n'est pas encore sensible; donc le corps a besoin de l'incorporel et l'incorporel a besoin du corps; car il n'est pas lui-même sensible.

Autre chose : les deux éléments empiètent l'un sur l'autre ¹, aucun des deux éléments ne préexiste à l'autre, puisqu'étant les éléments d'un seul sensible, ils coexistent simultanément l'un à l'autre : l'un fournit l'étendue à l'inétendu; l'autre apporte à l'informe la variété des formes sensibles.

Enfin, en troisième lieu, le composé des deux n'est pas principe; car lui-même n'est pas sans besoin : il a besoin de ses éléments propres et d'une force qui les ramasse, pour engendrer la forme une sensible. Car ce n'est pas le corps qui opère ce rapprochement, puisqu'il est étendu; ce n'est pas la qualité qui n'existe pas à part du corps dans lequel elle est, ou avec lequel elle se trouve être; mais c'est la forme, qui est composée. Donc, ou bien le composé se produit lui-même; mais c'est impossible, car il n'a pas la faculté de se replier sur lui-même, et surtout se divise en parties multiples, séparées; ou bien, il n'est pas produit par lui-même, et alors il y aura un autre principe avant lui.

§ 10 ². Supposons que ce qu'on appelle la nature soit le principe du mouvement et du repos, qu'il existe par soi-même et non par accident dans la chose mue et en repos ³; car la nature est quelque chose de plus simple que les formes composées qu'elle a la puissance de créer; mais si elle est dans les choses créées par elle, et même à part d'elles, elle ne subsiste pas avant elles, car elle a besoin d'elles pour être

1. Se surpassent l'un l'autre, sont supérieurs l'un à l'autre.

2. Note marginale : « que la nature n'est pas le Premier. » Aristote, *Phys.*, II, c. 1, p. 192, b. 21.

3. C'est la paraphrase de la définition d'Aristote : conf. *Met.*, V, 4, 1015, a. 15; *Phys.*, II, 1.

ce qu'elle est. Quoiqu'elle ait quelque chose de supérieur et de distinct par rapport à elles, cela même de les façonner et de les créer ¹, comme nous le disons, cependant elle n'est pas sans besoin, car elle a l'être avec elles, en elles; elle en est inséparable; elle est du genre des êtres et non pas des non-êtres, puisqu'elle se plonge complètement en eux et qu'elle ne peut pas en extraire l'élément qui lui est propre. Car la propriété de faire croître, de nourrir, d'engendrer des êtres semblables, et le principe un, qui est antérieur à ces trois facultés, la nature, ne sera pas incorporelle dans son Tout; mais c'est presque quelque chose du corps, une qualité, et elle n'en diffère qu'en tant que ce qui paraît être mù et en repos du dedans, est fourni au composé ². Car la qualité du sensible fournit l'apparence de la surface et ce qui tombe sous la sensation; le corps transmet l'étendue dans tous les sens, la nature transmet l'acte naturel qui se développe extérieurement, soit selon le lieu seulement, soit selon la fonction de faire croître, de nourrir, d'engendrer des êtres semblables. Car par elle-même cette nature, telle qu'est celle des végétaux, a une valeur plus précieuse; mais elle n'est pas, par elle-même au moins, capable de pouvoir s'arracher des choses qu'elle administre; car elle s'est donnée à elles tout entière, selon sa substance même. Car c'est une espèce de vie, elle diffère du corps naturel, dans sa signification précise, qui se manifeste plus évidemment que la nature qui est en lui, et est pour ainsi dire bue par lui, nature qui a bien une sorte d'activité interne, mais qui ni ne nourrit, ni ne fait croître, ni n'engendre des êtres semblables. Car cette nature même ³ est inséparable de son substrat et a besoin de lui, de sorte qu'ayant besoin d'une chose plus imparfaite qu'elle-même, elle ne saurait être véritablement principe. Car il ne faudrait pas s'étonner qu'une chose qui est une sorte de principe ait besoin d'un principe placé au-dessus d'elle-même, mais

1. Τὸ συμπλάττειν καὶ δημιουργεῖν.

2. Note marginale : τῆν διαφέρουσι σῶμα, ποιότης, φύσις.

3. Des corps inanimés.

qu'elle ait besoin des choses qui sont après elle et dont elle est supposée être le principe.

§ 11 ¹. Par le même raisonnement nous réfuterons ceux qui poseraient comme principe l'âme irrationnelle, soit l'âme sensible, soit l'âme concupiscible ²; car si elle paraît avoir quelque chose de plus séparable, par ses fonctions de désirer et de connaître, elle aussi est cependant enchaînée au corps et a quelque chose d'inséparable de lui, puisqu'elle ne peut pas se replier sur elle-même, mais son acte est intimement mêlé au substrat. Et, en effet, telle est évidemment son essence; car si elle était libre par elle-même et affranchie de tout lien, elle manifesterait aussi une activité de cette sorte en ne se retournant pas toujours vers le corps et en se repliant parfois sur elle-même; et même en se retournant toujours vers le corps, elle se jugerait et s'examinerait elle-même. Car si les hommes du peuple ne travaillent ³ et ne s'inquiètent que pour des choses extérieures, cependant ils manifestent, quand ils s'occupent d'elles, qu'ils en possèdent la meilleure partie (de l'âme) ⁴, puisqu'ils délibèrent *comment* ⁵ les acquérir et observent qu'il faut une délibération pour faire ou supporter quelque une des choses qui leur paraissent bonnes, et pour écarter d'eux quelque une des choses opposées. Les instincts des animaux sans raison sont uniformes et spontanés, mus par et avec les organes, et ne réclament des choses sensibles que des sensations

1. L'âme irrationnelle n'est pas principe.

2. Ὀρεκτικὴν.

3. Τευτάζωσιν. Glose marginale : πραγματεύονται, σκευωροῦνται, στρατεύονται, ἐπὶ πολὺ διατρίβουσιν ἐν τῷ αὐτῷ, ἐνίοτε δὲ καὶ φροντίζουσι. Conf. la note savante de Ruelle sur ce mot.

4. Περὶ αὐτὰ τὸ χεῖριστον ἐπιδείκνυται. Je lis τὸ βέλτιστον, c'est-à-dire la partie qui agit κριτικῶς καὶ ἐαυτῆς ἐξεταστικῶς. Je ne sais pas comment Kopp arrive à traduire τὸ χεῖριστον par *aliquod leve vestigium*. La délibération, l'observation, l'attention qu'ils apportent sur les conséquences qu'aura pour eux le choix de celles-ci ou de celles-là, prouvent que leur âme est capable de retourner sur elle-même. Peut-être faudrait-il encore mieux lire τὸ χωριστόν, la partie séparable de cette âme, dont Damascius vient de dire δοκεῖ τι χωριστέρον ἔχειν αὐτῇ.

5. Ὅπως.

agréables et se détournent des sensations nuisibles. Si donc le corps participe au plaisir et à la douleur, s'il subit une certaine disposition de l'influence de ces passions, il est évident que ces actes psychiques se produisent mêlés avec le corps et ne sont pas purement psychiques, mais sont en quelque mesure corporels ; de même la faculté de distinguer et de composer ne porte pas exclusivement sur la couleur, mais sur le corps coloré ; de même l'incision, dit Aristote, n'est pas le fait du fer seul, ni de sa figure, mais du composé, de la hache, du couteau, de l'épée. C'est de la même manière que l'acte de sentir et l'acte de désirer sont les actes du corps animé, ou de l'âme incorporée, quoique dans ces opérations le psychique se montre plus que le corporel, tandis que, dans les autres, le corporel domine par suite de la substance étendue¹. Et ainsi en tant qu'une chose a, de quelque façon que ce soit, son être dans une autre, elle a, par là, besoin d'une chose imparfaite et une telle chose ne saurait être Principe.

§ 12. Mais avant cette substance et au-dessus d'elle, nous voyons une certaine espèce séparable, subsistant par elle-même et se repliant sur elle-même : c'est celle de l'hypostase rationnelle. Car notre âme préside à ses propres actes et se corrige elle-même, ce qu'elle ne pourrait faire si elle ne se repliait pas sur elle-même, et elle ne se replierait pas sur elle-même, si elle n'avait pas une essence séparable, comme le pense même Aristote². Elle n'a donc pas besoin d'une chose plus imparfaite. Est-elle donc le Principe le plus parfait ? Non ; car elle ne met pas en jeu à la fois toutes ses activités, et toujours la plupart d'entre elles lui font défaut. Or, le Principe ne veut avoir rien qui lui fasse défaut, et l'âme est une substance à qui font défaut ses propres activités.

1. Διάστασιν τε καὶ ὑπόστασιν. C'est la figure grammaticale de l'Hendiadyn.

2. Note marginale : « Aristote τὸν νοῦν τίθεται πρῶτην ἀρχήν. » Ce n'est pas de l'âme même, mais de la raison, ὁ νοῦς, qu'Aristote (*de Anim.* III, 4, 429 b. 5) dit : ὁ δὲ χωριστός, en ajoutant (*id.*, III, 5) que ce n'est que lorsqu'elle est réellement séparée qu'elle réalise sa véritable essence : χωρῖσθεις δ' ἐστὶ μόνον τοῦτ' ὅπερ ἐστὶ. Conf. *Ar.*, *Eth. Nic.*, VII, 6 : ὁ νοῦς, ἀρχή ; *Met.*, IV, 1, 1, ἀρχή καὶ τέλος, νοῦς ; — (*id.*, VI, 11) : νοῦς, ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς. »

Mais la substance en est éternelle, dira-t-on, et à cette substance rien ne manque ; l'Ame possède toutes ses activités substantielles complètes, toujours unies et confondues avec la substance, par suite de sa propriété de se mouvoir elle-même et d'être éternelle. Elle doit donc être Principe.

Mais l'Ame, quoique étant en son tout une espèce une, une nature une, est tantôt sans besoin, tantôt a des besoins : or, le Principe est absolument sans besoin. L'Ame donc, qui met en jeu des activités changeantes, ne saurait être Principe, du moins au sens le plus propre du mot. Il faut donc qu'au-dessus d'elle il y ait un autre principe absolument immuable, et selon la substance, et selon la vie, et selon la connaissance, et selon toutes les facultés et tous les actes, telle que nous disons être l'Ame immobile et éternelle, cette Raison tant glorifiée à laquelle s'est élevé Aristote et où il a cru avoir découvert le Premier Principe. Car qu'est-ce qui manque encore au principe qui contient et rassemble en lui-même toutes les propriétés qui le constituent au complet, et auquel aucune addition ni aucune soustraction ne saurait rien changer de ce qui lui appartient, absolument rien ? Mais cette Ame est un et plusieurs, tout et parties : il y a en elle des éléments premiers, moyens, derniers ¹. Les pléromes ² inférieurs ont besoin des plus parfaits, et les plus parfaits des plus imparfaits ; le tout a besoin des parties ; les parties ont besoin les unes des autres et les premières même des dernières, par la même raison. Car, aucune n'est première en soi. L'un a besoin des plusieurs, parce qu'il a l'être dans les plusieurs, et que cet un est la force qui rassemble les plusieurs ; il n'est donc pas par soi, mais avec les plusieurs. Il y a donc, même dans ce principe, beaucoup de choses qui lui font défaut, puisque la Raison même, en tant qu'engendrant en elle-même ses propres pléromes qui tous à la fois constituent la plénitude de son essence, la Raison a besoin d'elle-

1. Un véritable organisme est un ensemble dont toutes les parties sont également primitives et qu'il n'est pas possible de dériver l'une de l'autre.

2. Πληρώματα : la variété des attributs qui font *le plein* du sujet.

même ; et ce n'est pas seulement la Raison engendrée qui a besoin de la Raison engendrante, mais même la Raison engendrante a besoin de la Raison engendrée, pour constituer dans son tout la Raison qui dans son tout s'engendre elle-même.

Enfin, la Raison est pensante et pensée ; elle est l'intelligible et l'intellectuel ¹ d'elle-même et pour elle-même, et c'est l'union des deux qui est la Raison. Or l'intellectuel a besoin de l'intelligible, qui est son désirable propre, l'intelligible a aussi besoin de l'intellectuel parce qu'il veut être lui-même intellectuel ² et que le tout a besoin de l'un comme de l'autre. Sans doute, la satisfaction du besoin coïncide ici toujours avec le besoin lui-même, comme l'ordre coexiste à la matière ; mais cependant il y a dans la substance de la raison, par essence et par nature, un besoin, un défaut, qui l'empêche d'être le Principe souverain.

§ 13 ³. Il faut donc sans doute ramener la Raison au plus simple des êtres, à ce que nous appelons l'*Un-être*. Car puisqu'il n'y a en lui absolument rien de distingué, puisqu'il n'y a coexistant en lui ni pluralité, ni ordre, ni dualité, ni retour sur soi-même, quel besoin y aurait-il dans cet absolument unifié, surtout quel besoin d'un plus imparfait, principe d'où part notre argumentation actuelle ? C'est pourquoi c'est à ce

1. Le pensant, l'intelligence.

2. Ruelle écrit par erreur νοητόν; Kopp signale qu'un de ses manuscrits donne dans la marge : νοητόν νοητόν, et il ajoute que cette leçon pourrait être admise : « de eo gradu ulteriorum sive intelligentiarum, quas inferius νοητά νοητά vocat Damascius, quales Angeli, Potestates, Throni, etc., dæmones et dii minorum gentium etc. perhibentur. »

3. La Raison, même ramenée à la notion de l'être le plus simple, c'est-à-dire à l'Un être, ne saurait être le Principe souverain, parce que l'Unifié n'est pas l'Un, mais ce qui est affecté par l'Un, c'est-à-dire qui en participe. — De la nature de l'Un. Conf. *Parm.*, 137. — Kopp : « Hoc capite Dam. neque *Unum-Ens*, sive Unitum, neque ipsum Unum in Principio Summo ponendum esse demonstrat... ἐν-ἑν et ἴσχωμένον et ἑν atque mixtum eandem ferme rem et notionem significant: qua ubertate vocabulorum idem fere significantium passim Damascius cum ceteris hujus ætatis speculativis philosophis laborat, nec raro eis evenit ut sola lingua ipsa a priscis sapientibus exulta et ad disserendi subtilitatem de rebus gravissimis et quam maxime abstrusis subacta philosophetur, et doctos, quamvis ratione sagaci et subtili vacuos et satis probabilia commenta et speciosa sententias impingat. »

principe que le Grand Parménide s'est élevé comme le plus ferme et le plus assuré, parce qu'il est le plus sans besoin. Mais il est nécessaire de dire avec Platon ¹ que l'Unifié n'est pas l'Un même, mais ce qui a subi l'influence de l'Un ², et il est évident alors qu'il sera placé, dans l'ordre des principes, après l'Un. Mais selon le cours de notre argumentation actuelle, il est démontré que l'Unifié n'a pas en soi-même et la chose réunie ³ (car même si la chose unie était pour ainsi dire bue par la chose unifiante, cependant le substrat demeure unifié) et l'Un même, soit que l'être étant composé d'éléments, comme semble le dire Platon en l'appelant le mélange, il ait besoin de ses propres éléments, soit qu'ayant laissé perdre et se relâcher ⁴ la simplicité parfaite de l'Un, il subsiste selon la mesure de l'Un ⁵, projetant en même temps que lui-même et avec lui-même, une sorte d'ombre épaisse et pour ainsi dire palpable.

Et par éléments je n'entends pas ceux qui sont distingués, mais ceux qui sont liés à l'Un de cet unifié, et mieux encore qui sont, pour ainsi dire, fondus avec lui, mais néanmoins

1. Ἡ πάντως μὲν δαὶ τὸ τοῦ Πλάτωνος ἐννοεῖν. Kopp. « Hic locus mihi nonliquet, nisi legitur Πλάτωνος ἐν ὄν ἐννοεῖν ὡς... οὐκ ἔστιν ἄρα. Levius ex Herennio corrigas ἐνδεῖ... ὡς (pro ὄν) τὸ ἡνωμένον. Si nihil mutas, intellige : Omnino cum Platone censendum est : Unitum non esse ipsum puerum Unum. »

2. Τὸ πεπονηθὸς ἐκαῖνο. »

3. Ἐνιζόμενον.

4. Kopp: χαλάσαν. « Locus hic vix sanus hanc sententiam mihi fundere videtur: Hic ipse tenor argumentationis, Unitum (non) in se ipse habere tum id quod adunatur (et si quod adunatur ab adunante quam penitissime absorbtum sive constrictum est, utique tamen Unitum est), tum purum putum Unum ostendit si quidem ex elementis conflatum quod mixti nomine Plato insignire videtur, suorum elementorum indiget; scilicet (ἔτε χαλασάσης) remissa relaxataque sinceritate ad modum unius aliquid constat, velut crassum et patulum (seu anceps, duplex, ἀμφιλαφές) quod secum simul profert elementa (Kopp supprime ici le point après ἀμ' ἐκαυτῶ), minime quidem discreta, sed suo uni devincta et adhuc dum quasi confusa, inque tantum prolata, ut ne illud (relaxatione Unius quasi defluens) ampliusdum Unum clueat, sed Unitum et pro Unitate jam substantia evaserit. In verbis οὐσίτῃ ἤδη fortasse unus alterve emendationem requiret : ego nihil muto. » Ni moi non plus.

5. Κατὰ τὸ μέτρον τοῦ ἑνός; il se modèle sur l'Un, sans être l'Un même; toute la phrase est obscure : le mot ἀμφιλαφές est expliqué par la glose marginale : τὸ μέγα καὶ τὸ ὑπ' ἀμφοῖν οἶοντα ληφθῆναι ταῖν χροσῶν, ἀμφιλαφές τι ὄν. Kopp dit avec raison : « Locus hic vix sanus. »

assez projetés pour qu'il ne soit plus Un, mais unifié et, par suite, substance au lieu d'hénade ¹. Car c'est ainsi qu'on pourrait, avec une vérité rigoureuse, soutenir qu'il est un mélangé, éviter de ne pas faire le plus parfait d'éléments plus parfaits, mais composer l'imparfait avec le parfait et avec ce qui vient de lui et est en lui. Mais même ainsi l'Un qui est dans l'unifié a besoin de l'Un en soi, αὐτοέν, qui s'y trouve également, et l'ensemble des deux a absolument besoin de l'un et de l'autre. Et si autre est la notion de l'être, autre la notion d'être unifié, et si le Tout est unifié et être, ceux-ci ont besoin les uns des autres, et le tout qui s'appelle *Un-être* a besoin des deux. Et si l'Un est supérieur, il n'en aura pas moins besoin de l'être pour constituer l'hypostase de l'Un être, et si l'être est supérieur à l'Un, parce qu'il s'ajouterait, comme une sorte de forme ², au mélangé et à l'unifié — comme le caractère distinctif propre de l'homme ³ s'ajoute à ce qui est à la fois animal, raisonnable et mortel, — même ainsi, l'Un aura besoin de l'être; et si, enfin, comme il serait plus juste de dire, l'Un est double, celui-ci, causant du mélange, qui préexistera à l'être, celui-là, achevant et perfectionnant l'être ⁴, — car sur ces deux *Un* nous en dirons davantage une autre fois, s'il est nécessaire, — cependant cette nature ⁵ ne sera pas complètement sans besoin; elle ne sera pas, dis-je, délivrée du besoin, même du pire, d'où procède tout le système de la méthode ascendante.

1. L'hénade est antérieure et supérieure à l'être, parce qu'elle est simplicité parfaitement pure.

2. Οὐον εἶδος. Kopp : « In eo quod dicitur *Unum Ens*, indigentia quædam alterius utrius vis cernitur. Si Unum (ente) fortius est, Uni ente opus est, quo Unum ens firmet et fundet. Sin Ens Uno præstantius, utpote quod ad Mixtum et Unitum, tanquam forma, accedat, perinde ac rationis participi animali simul. que mortali hominis proprietates competit : sic ibidem Unum ente opus habet. Si denique, quod rectius dicitur, duplex est Unum, alterum mixtionis auctor, quod Enti antecedit; alterum, quod cum Ente existit (de qua re alio loco si res postulat disseremus) ne hanc quidem naturam indigentia relinquet. »

3. L'humanité.

4. Τῷ ὄντι ἐπανορθοῦν.

5. De l'Un.

Mais, dira-t-on, voici des cas dans lesquels tous, l'Un sera absolument sans besoin; car l'Un, réellement un, n'a pas besoin de ce qui vient après lui pour être (car il est par soi et à part de tout); il n'a besoin ni du pire ni du meilleur qui est en lui-même (car il n'y a rien en lui, hormis lui-même) et il n'a pas même besoin de lui-même. Il est Un, l'Un qui ne se dédouble pas, même par rapport à lui-même; car, dans le réellement Un, il ne faut pas parler d'un rapport à soi-même, car il est absolument simple. Il est donc de toutes les choses celle qui est le plus sans besoin. Il est donc le principe de tout, il est causant de tout, il est l'absolument premier de tout. Mais si ces trois caractères existent dans lui, il ne sera plus Un ¹; ou bien, il faudra dire que tout subsiste dans l'Un, selon l'Un et ces caractères et tous les autres que nous lui attribuerons, tels que d'être la plus simple des choses, la plus puissante, la meilleure, d'être le salut de tout, et le bien même et d'être Tout même, si on voulait le nommer ainsi, selon la simplicité de l'Un ², puisque cette simplicité est génératrice de tout et encore quelque chose d'antérieur, c'est-à-dire substance universelle ³ et, à cause de cela, revêtant une infinité de modes. Mais si cela est vrai, si tous ces caractères

1. Note marginale : ἀπορία... λύσις.

2. Kopp : « Dans ce chapitre où Damascius démontre que l'Un lui-même ne peut pas être le Principe suprême... quum plurima plana sint, unum tamen locum καὶ πάντα εἰ λέγοιτο, quia intricatior est, veritam : salva meliore expositione : Si denique de Uno prædicaveris *Omnia*, hoc de eo prædicatum enuntiat, quia in eo, in quantum quidem ipsum solitarium est unum, omnia ita anticipantur, ut, quum omnium rerum unica causa sit omniaque antecedit, ideo non discrepet nec aliud fiat, sed propter hoc ipsum quod est unum etiam causa sit. Proinde Unum (fortasse post μὲν inserendum est τὸ ἐν) quatenus est solitarium eatenus minime indiget... unum ergo est indigum et secus, neque eadam vero ab parte : quantum namque ad ipsum Esse id quod est, attinet, non eget, quoniam vero ceteras res deducit easque anticipavit, eget : Quod quidem (agere et deducere) proprium Unius est... Proinde, quantum est Unum, utrumque, — tum indigum, tum secus, — ei competet, neque jam ita utrumque est uti ratio istud Utrumque effata dispexit, sed ita ut Unum solum sit; propterque hoc ipsum cum cetera, tum indigum sit. — Aliud aliquid igitur rimandum est, cui nihilum quidem indigentiae ullo quopiam modo adherescat; hujusmodi res nequaquam principium recte prædicatur, nec hoc ipsum quod augustissimum dictu videbatur, penitus omni indigentia vacare. »

3. Πανούσιον... πάντροπον.

appartiennent ainsi à l'Un, même alors il aura besoin des choses qui viennent après lui, du moins de celles que nous lui ajoutons de quelque façon qu'on les lui attribue. Car le Principe est et est dit le principe des choses qui viennent du Principe, le causant, le causant des choses causées, et le premier, le premier des choses qui lui sont subordonnées; même le simple est dit simple, par suite de ce qu'il est au-dessus des autres, le plus puissant, par suite de la puissance de son action sur les choses qui y sont soumises, et le bien et le désirable et le sauveur, par rapport aux choses qui sont conservées et désirées. Enfin, si on l'appelle Tout, ce sera par suite de l'anticipation de Tout en lui, anticipation exclusivement fondée sur l'Un et qui cependant est la cause une avant Tout de Tout ¹, qui ne diffère pas de lui et n'est cette cause que selon l'Un. Donc, parce qu'il est seulement Un, il est la chose qui a le moins de besoins, et parce qu'il est la chose qui a le moins de besoins, il est le Principe premier et la racine la plus inébranlable de tous les Principes. Mais par là même qu'il est Principe, de quelque manière qu'on l'entende, et la cause première de tout, désirable à tout et fondée avant tout, par là même on doit se le représenter comme ayant besoin des choses pour lesquelles il est (désirable, cause, etc.). Il a donc, s'il est permis de le dire, comme une trace, la plus haute possible, du besoin, comme inversement la matière, en tant qu'elle est Un, a le dernier et le plus faible écho de l'absolument sans besoin. Mais le raisonnement paraît ici se détruire, car, en tant qu'Un, il est sans besoin, puisqu'on démontre qu'il est principe, parce qu'il est sans le moindre besoin et qu'il est Un; mais maintenant en tant qu'il est Un, il est Principe, et en tant qu'il est Principe, il a des besoins. Par là donc il est sans besoin et il a des besoins ². Mais ce n'est pas dans le même sens; car, pour être ce qu'il est, il n'a pas de besoins; mais il a des

1. Πάντων μίαν πρὸ πάντων αἰτίαν.

2. C'est là la contradiction inhérente au système, et qu'on cherche en vain à lever par de subtiles distinctions.

besoins en tant que produisant *les autres* et les anticipant ¹, et c'est même là le caractère propre de l'Un. De sorte que, selon l'Un, il est à la fois l'un et l'autre; mais non pas certes l'un et l'autre dans le sens où le langage divise l'un et l'autre par des mots séparés; mais il reste exclusivement Un; mais, d'après ce dernier caractère, néanmoins il est aussi *les autres*, τὰ ἄλλα, et il est affecté de besoins. Et comment ne le serait-il pas selon l'Un, comme toutes les autres choses qui procèdent de lui? Car être affecté de besoins est une de ces choses.

Il nous faudra donc chercher quelque autre principe qui n'aura de besoin à aucun degré et sous aucun rapport. Il sera tel qu'il ne sera pas vrai de dire qu'il est principe, ni de lui donner le nom le plus vénérable qui paraisse pouvoir lui être donné, la chose absolument sans besoin; car ce nom exprime le fait d'être *au-dessus* de tout besoin, et être délivré du besoin ². Mais nous ne devons pas même le dire au-dessus de Tout et séparé de Tout. C'est l'Absolument incompréhensible; ce qui nous réduit à un silence absolu. Car c'est là l'idée la plus juste que peut se faire de l'objet de nos recherches notre pensée, à condition que cette pensée ne soit pas exprimée, qu'elle se complaise à ne pas être exprimée et qu'elle adore respectueusement par là même cette insondable incognoscibilité.

§ 14. Voilà donc un mode de démonstration ascendante qui nous a fait arriver à ce qu'on appelle le Premier, et plutôt à ce qui est au-delà de Tout ce qu'on peut poser de quelque manière que ce soit. En voici un autre, qui consiste non pas à mettre ce qui n'a pas besoin d'un pire au-dessus de ce qui en a besoin, mais à mettre ce qui a besoin d'un meilleur, au second rang, après ce meilleur même, c'est-à-dire à mettre partout le en puissance immédiatement après le en acte. Car, pour arriver à être en acte et ne pas rester stérilement en puissance, il faut le en acte. Car jamais de

1. Προειλητός, les contenant primitivement en soi.

2. Ὑπεροχθὴν σημαίνει καὶ ἐξάρσιν τοῦ ἐνδεοῦς.

l'imparfait le parfait ne peut germer et fleurir. Soit donc posé par nous ce principe *a priori* et inébranlable, et abordons la discussion en nous réglant sur les notions générales ¹.

Ainsi donc la matière a avant elle la forme immatérielle, parce que toute matière n'est jamais forme qu'en puissance, soit la matière première en qui on ne peut jamais découvrir aucune forme, soit la matière seconde dont l'existence se montre dans le corps sans qualité. C'est à celle-ci vraisemblablement que se sont attachés, la considérant comme première, ceux qui font porter leurs recherches sur les choses sensibles, qui, seules, leur ont paru être la matière première ; car la communauté des éléments différents leur a fait croire qu'il y avait quelque corps sans qualité, perceptible à la raison ² pure, et il est évident que les qualités, d'après lesquelles se constituent les différences, l'emportent sur le corps sans qualité lui-même ³, parce qu'elles lui préexistent comme formes, εἶδη ⁴, d'une sorte de matière. Quoi donc, dira-t-on ? Les accidents sont plus parfaits que la substance ? Non ; mais il ne faudrait pas s'étonner que les propriétés qui, ensemble, constituent complètement une chose quelconque, une chose Une formée de toutes, empiétassent les unes sur les autres et participassent les unes des autres.

Ensuite, il y a deux espèces de qualités ⁵ : l'une substantielle, par exemple, le feu en soi (par où j'entends la forme même, αὐτὸ εἶδος), l'homme en soi et chacune des autres choses en tant que chacune est un corps qualifié ; et les éléments de chacune, la chaleur et la lumière du feu, la morta-

1. Le texte est altéré ou incomplet. Kopp signale après ἀδιαστροφῶν, dans deux manuscrits, un vide de dix lettres. Ruelle essaie une restitution qui n'éclaircit guère le passage ; au lieu d'ἀπαντώντας ἀδιαστροφῶν, il lit : ἀπάντων τὰς ἀδιαστροφῶν... Je lis ἀδιάστροφον, que je rapporte à τοῦτο προωρισμένον, et je traduis ἀπαντώντας par : allant au-devant des difficultés, abordant la discussion.

2. Kopp propose de lire : νῶ θεωρητόν. J'aimerais encore mieux supprimer νῶ.

3. Note marginale : τί τὸ πᾶ(σα)ν ἐπινόησαι σῶμα ἀποιον. Un manuscrit de Kopp au lieu d'ἀποιον σώματος, lit ποίου, qu'il construit avec διαφοραί et qu'il croit la meilleure leçon.

4. Un manuscrit lit ἤδη, qui s'explique aussi bien que εἶδη.

5. Notes marginales : Σῆ· ὅ τι διττόν τὸ ποίον.

lité et la rationabilité de l'homme, la figure, en tant qu'il possède la propriété d'être droit ou articulé; et dans chacune de ces choses, les propriétés qui en constituent la substance complète ¹, par lesquelles réunies, la forme entière a qualifié la second substrat par une qualité spécifique, celle qu'on appelle purement qualité, par rapport au corps non qualifié.

— L'autre espèce est la qualité pour ainsi dire épisodique et accidentelle, qui, étant par essence dans un autre, s'ajoute à un autre accidentellement, parce qu'elle s'ajoute au corps déjà qualifié essentiellement, de sorte que nécessairement cette seconde espèce est plus imparfaite que la substance qui la reçoit qui est déjà spécifiée et a une valeur prédominante ².

Que le corps sans qualité est qualifié d'abord par la qualité substantielle, cela est évident; car les accidents qui s'ajoutent à la substance n'empêchent pas les formes de demeurer chacune ce qu'elle est; ces formes constituent le fondement et le substrat du corps, et c'est autour d'elles, qui demeurent, que s'accomplit le changement des accidents ³. Nous avons donc toute raison de poser avant le corps sans qualité le corps qualifié, et c'est par là qu'il est déjà sensible et qu'apparaît ce monde phénoménal. Mais puisque de ces sortes de corps les uns ont au-dedans d'eux-mêmes la force qui dirige leur développement, que les autres l'ont en dehors, tels que les objets fabriqués par l'industrie humaine, il faut concevoir la nature comme quelque chose de supérieur aux qualités, puisqu'elle a le rang de cause, comme l'art est la cause des objets produits par lui. Mais des corps, qui ont intérieurement le principe de leur développement, les uns paraissent seulement être; les autres semblent se nourrir, croître et engendrer des êtres semblables à eux-mêmes. Il y a donc, avant ce qu'on appelle la nature, quelque autre cause: c'est la puissance végétative. Il est manifeste que tout ce

1. Τὰ πλῆρώματα.

2. En marge on lit: « Σῆ. Remarquez qu'une chose peut être dans une autre selon la substance, qui est dans une autre par accident. »

3. Tout changement s'opère autour de quelque chose qui demeure, et l'implique.

qui s'ajoute au corps, déjà posé comme substrat, sont des incorporels en soi, quoiqu'ils prennent une sorte de nature corporelle par suite de leur participation au sujet où ils se trouvent, ce qui fait qu'on les dit et qu'ils sont matériels, par suite de l'affection qu'ils souffrent de la matière. Ainsi les qualités, à plus forte raison les êtres naturels, à plus forte raison encore la vie végétative, gardent par eux-mêmes le caractère d'incorporels.

§ 15¹. Mais puisque la sensation nous révèle une autre vie encore plus riche et plus évidente que celle des êtres qui déjà se meuvent dans le lieu et obéissent à l'instinct, il faut placer celle-là avant celle-ci, comme plus vraiment principe, comme fournissant à l'être une certaine forme supérieure par essence à l'animal automoteur, et s'élevant au-dessus du végétal, dont les racines s'enfoncent dans la terre. Et même l'animal n'est pas réellement automoteur; car ce n'est pas lui tout entier qui meut son Tout; mais en lui une partie meut, une partie est mue. La faculté automotrice n'est donc en lui qu'apparente. Il faut donc qu'il y ait avant lui le principe véritablement automoteur, qui selon son tout est mù et se meut lui-même, principe dont la faculté automotrice phénoménale n'est que l'image. L'Ame qui meut le corps doit donc être posée comme la substance proprement automotrice. Il y a deux âmes : l'une pensante, l'autre non pensante, car la

1. La vie est supérieure et antérieure à la sensation. L'animal ne se meut pas en réalité par lui-même. L'Ame qui meut le corps est une substance supérieure à la vie, parce qu'elle se meut réellement elle-même. Sur ce chapitre et les suivants, jusqu'au § 22, Kopp reproduit la paraphrase d'Hérennius qu'il fait suivre des observations suivantes : « Eorum quæ Herennius omisit sensus est : Ipse sensus rationis particeps animam ostendit. Unus quilibet namque clarius obscuriusve sibi conscius versus se reflectere et in se reverti, ubi in curis et desideriiis, in contentione aliqua vitæ vel cognitionis versatur. Quæ enim hanc rem exigit substantia et meditatione universalis colligit, jure rationis particeps prædicatur. Quin adeo irrationalis anima, etsi eam ejusmodi actiones non exsequi liquet, neque secum consilio et deliberatione utitur, certe quidem corpora de loco in locum movet. Qui existimant rationis impotem animam ab integra mundi anima rationis compote cieri, absurdum decernunt, cujuslibet ratione privæ animæ actiones, non ipsius, sed diviniore esse, siquidem immoderatæ, incontinentes et multa fœditate vitiiisque contaminatæ sunt actiones. »

sensation annonce déjà l'âme pensante, cela est évident. En effet, est-ce que chacun de nous n'a pas, plus claire ou plus effacée, la conscience de soi ¹, quand il se replie sur lui-même, quand il réfléchit, quand il s'examine lui-même, quand il tend les ressorts de la vie morale ou de la connaissance? La substance capable de ces actes, capable de raisonner, capable de former par synthèse des idées générales, on a bien le droit de la considérer comme pensante. Mais la puissance même non pensante, quoiqu'elle ne paraisse pas capable de ces pensées discursives, quoiqu'elle ne réfléchisse pas en se repliant sur elle-même, cependant elle meut le corps d'un lieu à un autre : il a donc fallu qu'au paravant elle soit mue par elle-même ²; car on la voit, suivant les circonstances diverses, manifester des instincts impulsifs divers ³. Mais se meut-elle donc elle-même d'un désir à un autre? ou plutôt n'est-elle pas mue par un autre, par exemple, comme on le dit, par l'âme universelle pensante du Monde? Non! C'est une absurdité de penser que les actes de chaque âme non pensante ne lui appartiennent pas en propre, mais sont les actes d'une âme plus divine, quand nous voyons ces âmes infinies en nombre, indéterminées dans leur essence et mêlées de tant de vices et d'imperfections. Car, dire que des actes sans raison sont les actes d'une âme raisonnable, c'est la même chose que lui donner une substance non pensante, puisqu'elle émet des actes sans raison, sans compter qu'il s'agit ici de l'âme universelle.

Il n'est pas moins absurde de poser une âme qui ne soit pas génératrice de ses propres actes. Car s'il y a quelque substance irrationnelle, elle aura ses actes propres, qui ne lui sont pas transmis d'autre part, mais qui procèdent d'elle. Donc même l'âme irrationnelle se meut elle-même et se porte vers les désirs et les mobiles les plus divers. Si elle se meut elle-même, elle se replie sur elle-même, et, s'il en est ainsi, l'âme irrationnelle est séparable et n'est pas dans un sujet. Elle est

1. Συνεισθάνεται, la Conscience.

2. Note marginale : Ἀπορία · εἰ ἡ ἀλογος ψυχή ὑφ' ἐαυτῆς κινεῖται. Αὐσις.

3. Des mouvements réflexes.

donc rationnelle, puisqu'elle se regarde elle-même, et elle se verra elle-même se repliant et se retournant sur elle-même; — mais d'un autre côté, elle se porte sur les choses externes; elle les voit, ou plutôt elle voit le corps coloré, et ne se voit pas elle-même, puisque la vue elle-même n'est pas corps ni coloré. Donc, elle ne se replie pas sur elle-même; donc elle n'est rien autre qu'âme irrationnelle ¹. Car même l'imagination ne projette pas un type ² d'elle-même, mais du sensible, par exemple, du corps coloré. De même le désir irrationnel ne se désire pas lui-même, mais quelque objet désirable, comme la gloire, la vengeance, ou le plaisir ou la richesse. Donc, elle ne se meut pas elle-même. Mais peut-être elle meut ainsi : non comme se mouvant elle-même, mais comme d'elle-même, ἀφ' ἑαυτῆς, mue vers les choses extérieures et pour ainsi dire se mettant d'elle-même en contact avec elles; ainsi par là et sous ce rapport elle est automotrice, en ce qu'elle se meut d'elle-même, mais n'est pas mue par elle-même, ὑφ' ἑαυτῆς ³. C'est ainsi que le Grand Syrianus ⁴ estime qu'il faut entendre, c'est-à-dire dans un sens plus général, le mot automoteur, employé dans *Les Lois* ⁵ et dans le *Timée* ⁶. Les végétaux, dit Timée, ne se meuvent pas parce qu'ils ne participent pas à l'âme automo-

1. Kopp : « Equidem non intelligere quid sibi velint, confiteor, nisi quis existimat tueri posse, legens : οἶδεν au lieu de οὐκ ἀρα οὐ δὲν ἀλλ' ἤ... » Ruelle ne change rien et avec raison.

2. Une notion générale.

3. Les formules ἀφ' ἑαυτῆς et ὑφ' ἑαυτῆς désignent l'une la cause initiale, d'où part le mouvement; l'autre la cause efficiente.

4. Notes marginales : Σὴ· ὁ μέγας Συριανός — Σὴ· — ὅπως ἀξιοῦσιν οἱ περὶ τὸν μέγαν Συριανόν. Thom. Gale (*ad libr. de Myst. de Myst. de Myst.*, p. 189, b.) cite ce passage et ajoute : « Syrianus, teste Damascio, vocabulum sic intellexit : αὐτοκίνητος ἡ ψυχὴ οἷα ἀφ' ἑαυτῆς, οὐ μέντοι ὑφ' ἑαυτῆς κινεῖται. Quæ quidem subtilius quam verius dicta videntur. Certe Proclus, Syriani discipulus, aliter scribit (lib. I. *Theol. Plat.*, 13) : ψυχὴ αὐτοκίνητος πρῶτως ἑαυτὴν κινεῖ καὶ ὑφ' ἑαυτῆς κινεῖται καὶ διὰ τὴν ὑφ' ἑαυτῆς δυνάμιν. Dicitur igitur anima αὐτοκίνητος respectu corporis et rerum sensibilium, quæ sunt plane ἐτεροκίνητα. Mens, ὁ πολυτίμητος νοῦς, omnis motus adeoque animalis princeps causa et fons est. » Note de Kopp.

5. *De Legg.*, X, 896. a.

6. *Tim.*, 77, c.

trice, comme en participent les bêtes qui se meuvent dans le lieu. Mais il n'en est pas moins nécessaire que tout ce qui est mù soit mù ou par lui-même ou par un autre ¹, et cela de deux manières : ou par une force supérieure, comme nous le disons des actes indivisibles et réellement irrationnels, ou par une puissance quelconque, car, certes, ce n'est pas par le sujet dans lequel il est, qui est corps, et qui au contraire est mù par elle.

§ 16². Ainsi donc les actes sont mus par la substance et l'âme irrationnelle est automotrice, en tant qu'elle est génératrice de ses actes propres. — Mais, d'abord, cela sera un caractère commun à toute substance, même à celle qui est dite hétéromobile, puisque même le feu sera ainsi automoteur, comme substance génératrice de ses propres actes indivisibles : il en sera de même de la motte de terre, de la barbe et de tout ce qui a la puissance de produire un acte : car toujours l'acte propre procède de la substance. Donc cette doctrine ainsi entendue ne saurait être admise par la raison. Mais sans doute puisqu'une telle espèce est posée être dans un substrat, il ne faut pas la concevoir par elle-même

1. Note marginale : « Autre solution : l'âme irrationnelle se meut d'elle-même, mais non par elle-même, *ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐκ ὑφ' ἑαυτοῦ.* »

2. Les actes sont-ils mus par la substance et peut-on dire que l'âme irrationnelle se meut par soi, autant qu'elle engendre ses actes propres ? Il y a, dans la sensation, une espèce de mouvement spontané. Résumé de Kopp : « Quævis substantia suas quasdam actiones procreat, non extrinsecus insinuat, sed ab ipsa illa substantia proficiscentes. Irrationalis anima suas actiones procreat, appetitiones et impetus : ergo se ipsa ciet et impellit : *ergo ad se reflectit* ; ergo seorsum separabile nec in substrato exstat : ergo rationalis est, siquidem in se respicit. Etenim quum in se reflectitur, se ipsa cernit peræque ac, ubi ad externa tendit, externas res cernit. — *Imo corpus coloratum cernit*, se ipsam, quia neque corpus nec coloratum est, non cernit ipsa anima, videndi facultate prædita. Ergo quum non reflectit, nihil nisi irrationalis est. » — L'argument qui conclut, de ce que l'âme irrationnelle agit sur elle-même, qu'elle a la conscience, a son analogue dans l'argument de Geulinx (*Met.*, p. 26), que non seulement l'homme ne peut rien faire sans le penser, mais que toute activité étant conçue sur le type de la nôtre, tout ce qui agit, sait comment il agit : autrement, il n'agirait pas : « Impossible est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat... persuasum habeo res aliquas quas brutas esse et omni cogitatione destitutas cognoscebam, aliquid operari et agere. »

comme agissant ; elle agit avec le substrat dans lequel elle est : car telle elle est, tel est son acte. De même donc que ce qui distingue la vue ¹ n'est pas la blancheur, ni le corps sans qualité, mais les deux ensemble, de même l'acte sensitif n'est ni l'acte de la sensation incorporelle, ni celui de l'appareil sensoriel qui est corps, mais celui des deux réunis, comme substance une et composée, par exemple, composée de matière et de forme. Car l'appareil sensoriel n'est pas l'organe de la sensation, mais son substrat, dans lequel elle est, mais dont elle ne se sert pas. Si, en effet, elle s'en servait, elle se mouvrait elle-même avant l'organe, afin de mouvoir aussi l'organe. Mais maintenant elle coexiste au substrat et n'a pas d'acte séparable. Admettons donc que c'est le composé des deux qui agisse, mais que cependant l'acte procède selon la forme, comme l'acte du ciseau suivant sa figure, comme l'acte discriminatif de la vue ² selon la forme du corps blanc, c'est-à-dire suivant la blancheur : quoi donc alors sera dans le composé, le moteur, et quoi le mû ? Sans doute l'âme meut, et c'est le corps qui est mû ; mais ainsi encore l'âme mouvra d'un mouvement propre et particulier, et le corps sera mû d'un mouvement propre et particulier, et l'âme motrice sera avant le mû, parce qu'elle a un acte séparable, l'acte moteur qui est avant l'activité mue. Il ne faut donc pas poser d'un côté le moteur, de l'autre le mû, mais une seule chose, l'animal devenu corps sensitif, ou dire que la sensation incorporée agit d'un acte qui paraît automobile ³. Car si l'animal composé est une certaine substance,

1. Τὸ διακρίνον τὴν ὄψιν, ce qui lui donne son essence spécifique et la distingue des autres sensations. Il semble que Kopp qui, d'ailleurs, change τὸ ἄποιον en τὸ ποιόν, change aussi, sans en avertir, la leçon τὸ διακρίνον τῆς ὄψιν en τὸ διακρίνον τῆς ὀψεως, comme on lit plus loin : ἡ διακριτικὴ τῆς ὀψεως.

2. Ἡ διακριτικὴ τῆς ὀψεως.

3. Kopp : « Quæstio enascitur, utrum animal suapte natura sponte moveatur nec ne? Certe totum per totum sponte se movere non est putandum, neque vero anima irrationalis, quantum in se est, motiva motione gaudet. — At anima, etsi non seorsim, cum substrato suo tamen in unum conflata, spontaneam motionem exsequitur? — Ast, ut utrimque velut ex forma et materia conflatum agat, quid, denuo quæritur, in hoc conflato, movet, quid movetur? — Hoc ipsum in unum conflatum animal, quum peculiarem subs-

il est nécessaire qu'il ait un acte composé, en harmonie avec l'animal tout entier, que cet acte soit lui-même un certain acte tout entier dans lequel on perçoive quelque chose de mélangé qui soit incorporel et en même temps corporel ¹, comme les deux réunis se rencontrent dans l'acte discriminatif de la vue. C'est pourquoi l'impression que nous recevons du corps blanc est double : corporelle, parce que nous discernons l'appareil sensoriel ; incorporelle, parce que nous avons conscience de l'impression produite, c'est-à-dire que nous en prenons connaissance. De même donc que l'agent est composé, de même aussi le patient, la vue, est quelque chose de composé de la faculté de vision, qui est incorporelle et du substrat qui est corps. Voilà donc l'espèce d'automotion qu'il faut concevoir comme existant dans la faculté de vision et, en général, dans la sensation, c'est-à-dire qu'elle n'agit pas par elle-même, puisqu'elle ne subsiste pas par elle-même, mais introduite dans le corps et l'ayant qualifié par une espèce de qualité plus parfaite et une sorte d'illumination, elle constitue le tout en automobile apparent. Mais pourquoi apparent ? Parce que ce qui se meut et ce qui est

tantiam gerit compositam, etiam compositam exercet actionem integro animali consentaneam, quæ actio in sua integritate, uti animal ex forma incorporali et materia constat, ita pariter aliquid incorporeum cum corporali temperatum in se contineat. Velut in discretiva visus actione utrumque inest : quo fit ut albo corpore utroque modo, tum corporaliter tum in corporaliter afficiamur ; — corporaliter, quum sensorium discernitur et solvitur, incorporaliter, quum affectionem percipimus, id est, noscitamus. Compar igitur in visu omnique sensu inesse dicendum est spontivæ motionis genus, quæ per se quidem seorsim non agit, — utpote per se non substat, — at corporis insinuata præcipua quadam qualitate et luminibus ornatum conficit totum hoc quod sponte moti visum gerit. Cur tandem visum gerit ? Quia non perfecte idem nec individuum ipsum movens et motum in eo est, sed similitudinem separatarum inter se referunt substantiarum, alia vero ratione coeuntium..... Ut ergo pars moveat, pars moveatur. Verbi gratia, anima rationis particeps movet, animal movetur, quia illa non in substrato, hoc non substratum est ; quod ubi de composito genere vere dicitur, neque alterum utrumvis separatum agit, — per se enim non substat, — neque in compositione alterum movens, alterum motum est ; nam uti actionibus, ita naturis discrepant. »

1. Nous sentons corporellement que c'est l'œil qui est frappé par la couleur, tandis que la connaissance de l'expression produite est incorporelle.

mû n'est pas une seule et même chose indivisible, mais les substances séparées les unes des autres, sous un autre rapport, se réunissent ensemble, comme l'âme pensante et l'animal, ou le corps qui nous sert de coquille ¹, et le corps pneumatique, ou celui-ci et le corps de lumière. Car, dans ces liaisons, l'une des parties meut, l'autre est mue, parce qu'on n'a pas d'un côté un substrat, de l'autre ce qui est dans le substrat, et lorsque l'espèce est ainsi composée, ni l'une ni l'autre n'agit à part ; car elles ne subsistent même pas séparément : de sorte que dans le composé, il n'y a pas d'un côté un moteur, de l'autre un mobile : car alors ils seraient distincts par leurs actes, et par conséquent aussi par les hypostases.

§ 17 ². Mais il y a un autre mode d'automotion dans lequel le mixte des deux est mû selon l'un des deux, par exemple, selon la forme, d'où il résulte que celle-ci paraît être le moteur, non parce que l'autre soit mû *par* elle, mais parce que le mixte des deux est mû *selon* celle-ci ou par l'autre ³. Si ce dernier cas arrive, le mixte est mû par le meilleur ou par le pire, et nous verrons alors revenir les mêmes arguments. Si le mixte est mû par lui-même, le même sera mou-

1. Ὀστρεῖον. Allusion au passage du *Phèdre* (250, c.) où notre corps est comparé à la coquille dans laquelle est emprisonnée l'huitre... Peut-être, pour établir une plus forte et plus claire opposition entre les deux espèces de corps, vaudrait-il mieux lire ὀστρεῖον, comme dans le *Timée*, 73, c., où Platon, décrivant la formation de notre corps, autour de la moëlle, donne à celle-ci une couverture d'os : στέγασμα ... ξυμπηγνός περι ἔλον ὀστρεῖον. Plotin ne distingue pas le corps *pneumatique* du corps de lumière. *Enn.*, II, 2, 2. « Le Pneuma est un corps d'air ou de feu, que l'âme revêt avant de revêtir le corps solide, et qui obéissant au mouvement circulaire du ciel, agite la nacelle aérienne dans laquelle l'âme est comme portée. » Porphyre distingue trois espèces de corps pour l'âme : avant d'entrer dans la vie terrestre, l'âme demeure dans le ciel des Fixes ; — elle en descend en traversant la sphère des Planètes à la substance desquelles elle emprunte un corps d'air, πνεῦμα. Pour les âmes les plus pures, ce πνεῦμα est éthéré ; pour les moins pures, il est analogue à la substance solaire ; pour les âmes inférieures, il est composé des vapeurs humides de l'atmosphère de la terre.

2. Il s'agit d'une forme différente d'automotion. Note marginale. « Στῆ ἔλον, c'est-à-dire, faites attention à tout le passage. »

3. Kopp, au lieu d'ὅφ' ἑτέρον, lit καὶ ἑτερον, d'après un manuscrit, et il fait de τὸ συνζυφότερον, le complément d'apposition de κατὰ τοῦτο.

vant et mù, ce qui ne convient qu'à une chose indivisible et non composée. Mais de même que nous admettons une auto-motion qui n'est pas réellement telle, de même ce n'est pas réellement le même qui est mù par lui-même et se meut lui-même : ce n'est qu'une apparence, parce qu'il y a quelque chose d'un et de simple, selon quoi le composé meut, et qui est un en tant que mouvant. Il y a donc dans le composé des choses *selon* lesquelles il est mù, et une chose selon laquelle il meut, et les deux réunis ¹, c'est la forme entière dans laquelle est la chose *selon* laquelle il est mù, et le mixte est mù selon l'un et l'autre (des éléments composants), par suite de la communication mutuelle des éléments de la forme entière, de sorte que le tout meut et est mù ; mais ce n'est pas selon son tout qu'il se meut lui-même et est mù, mais il meut selon l'âme, et est mù selon le corps ; mais il n'est mù ni par l'âme ni par le corps. Quelle différence il y a entre le $\acute{\upsilon}\varphi'$ οὐ et le $\kappa\alpha\theta'$ ὅ, c'est ce qu'il est facile de voir. Car il y a deux sortes de mouvements ; le mouvement qui est devenu, ἐγγενομένη, dans le mobile, et en est devenu un état passif, et le mouvement extérieur qui a communiqué le premier. Le mobile est donc mù *par* celui-ci, et *selon* celui-là. Car s'il était mù aussi par ce dernier, il communiquerait lui aussi un mouvement parti de lui-même, à l'objet mù par lui-même ². Donc celui-là ne sera qu'un état passif, c'est-à-dire le mouvement *selon* lequel le mobile est mù et nous irons à l'infini ³.

1. A savoir ce selon quoi il est mù et ce selon quoi il meut.

2. Note marginale : Σῆ ἔλον. Kopp : « Videtur auctor notæ monitum voluisse ut lector totum locum animadvertat. »

3. Le mouvement $\kappa\alpha\theta'$ ὅ, la cause exemplaire, est passif ; le mouvement $\acute{\upsilon}\varphi'$ οὐ, la cause efficiente, est actif : si les deux deviennent passifs, il faudra en trouver un autre, actif, et ainsi de suite, à l'infini. — Paraphrase de Kopp : « Alius modus spontivæ motionis, e quo Junctum ex utrisque et combinatum secundum alterum, verbi gratia, formam, sive formæ convenienter, movetur (qua re hæc movens esse videtur) non quod ab hoc (tanquam primo motore) alterum, sed huic alteri (v. gr.) formæ, convenienter seu secundum illud Junctum et Combinatum movetur. — At prima motio effectrix aut ab alia quadam re, aut ab ipso combinato proficiscitur. — Neutrum autem stare potest. Non a se movetur Combinatum, quia eadem res et movens erit, quod soli competit

§ 18¹. Cet argument que nous venons de mettre à l'épreuve est vrai aussi appliqué à la vie; car une des vies crée le vivant et communique la vie à ce qui est vivifié par elle-même; l'autre est la vie selon laquelle vit l'être vivifié par celle-là². Car si celle-ci créait aussi le vivant, c'est elle aussi qui donnerait l'autre vie : et cela irait à l'infini. Telle est aussi l'automotion dont une des espèces est ce par quoi, ὕφ' οὗ, l'automoteur apparent se meut lui-même, dont l'autre est ce selon quoi il apparaît être tel, mais n'est qu'un état de l'automotion, inséparable de l'objet qui participe à cette automotion. Car telle est la vie et la nature qui se meut elle-même, car elle est âme. Or l'âme est double : l'une est génératrice; l'autre est celle selon laquelle est substantialisé l'être animé, qui paraît se mouvoir de lui-même³ par un principe interne, quoiqu'il n'ait pas au-dedans de lui le principe par lequel il est mù, mais seulement celui selon lequel il est

individuo a partibus vacuo. Quid quod uti animal sponte motum vere non dicitur, ita ejus quod dicitur ipsum a se moveri et se ipsum movere, non est verum; sed speciem sponte moti habet. Nam unum aliquid simplex est, secundum quod compositum (ex forma et materia, verb. causa, animal) movet, et quidem qua movet, unum est. Est vero in illo (composito) etiam secundum quod movetur. Hoc utrumque, secundum quod et movetur et movet, hoc tota forma sive ipsum singulare animal cluet, in quo id cietur, secundum quod movetur. Illud Combinatum autem movetur utrimque, tum secundum formam, tum secundum materiam, quia totius formæ vel ipsius animalis velut stamina mutuo communicantur et conspirant, ut adeo totum solidumque et moveat et moveatur, minime vero quantum est totum se ipsum tum moveat tum moveatur, sed moveat propter animam, moveatur propter corpus, nequaquam vero *ab* anima neque a corpore. »

1. Quelle est la nature du mouvement vital, qui tantôt vivifie, tantôt est celui selon lequel vit ce qui est doué de la vie par le premier. De l'âme génératrice des animaux.

2. Paraphrase de Kopp : « Pari modo spontivæ motionis genus duplex : alterum, a quo (primo efficiente) id quod sponte motum esse videtur, spontiva motione donatur, alterum, quo sponte moti speciem nanciscitur, quum modus et affectio spontivæ motionis est, nec a participante sive re cui id genus insinuatum est separari nequit. »

3. Ἐξ ἑαυτοῦ : On remarquera ces subtiles distinctions marquées par les prépositions ὑπό, ἀπό, ἐξ, κατὰ. Paraphrase de Kopp : « ψυχῆ γενῶσα seu ψυχούσα ea est quæ animam indit, et animat, ut supra de motu simile et de vita demonstratum est. »

mû et que nous appelons l'*animation* ¹, ἐμψυχία. Peut-être sera-t-on disposé à accorder par condescendance que ces propriétés sont communes aux êtres animés, aux végétaux et aux choses inanimées. En effet, l'humus végétal, sur la terre, est mû intérieurement comme le végétal; car ils possèdent l'âme végétative, selon laquelle ils se nourrissent, croissent et engendrent des êtres semblables à eux-mêmes ². Les êtres sans raison et les animaux pensants sont dans le même cas, de sorte qu'il n'y aurait rien qui ne soit automoteur. Mais nous répondrons à cela qu'à la vérité toute espèce physique et végétative se meut du dedans, comme tout animal, mais ne possède pas tous les mouvements : ce qui a lieu seulement lorsque l'être possède le mouvement local, car ce mouvement est manifestement automoteur. Tous les êtres qui n'ont pas au-dedans d'eux-mêmes ce mouvement, nous disons qu'ils sont mus *selon* ³ ce mouvement mais par un autre; car si nous distinguons l'automotion par le mouvement selon lequel l'âme pensante est automotrice, même les animaux sans raison ne paraîtront pas se mouvoir eux-mêmes, parce qu'ils n'ont pas la faculté de se replier sur eux-mêmes, comme la vue qui ne se voit pas elle-même. L'imagination, également, ne s'imagine qu'elle imagine; la colère, la concupiscence ont tous leurs actes et leur activité totale tournés vers un désirable externe. C'est pourquoi nous disons que cet automoteur apparent agit du dedans au dehors, et n'agit pas circulairement sur lui-même : son mouvement est absolument en ligne droite, car c'est là la forme

1. Saint Augustin se sert aussi de ce mot *Animatio*. La vie de l'âme a, selon lui, sept degrés : 1° *L'animatio*; 2° la sensation; 3° l'activité, *ars*; 4° l'activité vertueuse; 5° la paix; 6° la marche de l'âme qui s'élève à Dieu; 7° la contemplation dans laquelle elle s'absorbe en entier. *De Quantit. anim.*, ch. xxxiii, n. 70. C'est une des classifications des facultés de l'âme; car la psychologie de saint Augustin en a beaucoup, fort différentes, et difficiles à concilier entre elles.

2. Plotin avait déjà dit que la terre et les minéraux qu'elle contient, vivent, c'est-à-dire croissent. Une superstition populaire veut même que des vases enterrés s'accroissent de volume. Conf. *Revue archéologique*, 1860-1861.

3. Le mot *κατά* semble exprimer la loi, la forme intelligible du mouvement, l'exemple selon lequel se réalise l'action : c'est la cause paradigmatique.

de cette espèce de vie, en tant qu'elle est inséparable de son substrat corporel qui est mû en ligne droite. Car, de même que, par sa nature interne, le feu se meut vers le haut, la terre vers le bas; de même, selon l'âme végétative immanente en eux, les végétaux se nourrissent, croissent et engendrent des êtres semblables à eux-mêmes ¹, de même les bêtes se meuvent selon la vie du désir, inhérente à leur corps naturel et végétatif, et consubstantialisée à la forme de l'animal; c'est donc selon cette vie qu'ils accomplissent l'automotion absolument irrationnelle. Et si quelqu'un considérant que les bêtes ont une espèce de raison, qu'ils manifestent des activités pour ainsi dire rationnelles qui font supposer qu'elles participent à l'automotion première, et par là même possèdent une âme capable de se replier sur elle-même, peut-être le lui concéderions-nous, quoiqu'il en fasse par là des êtres raisonnables, mais sous la réserve qu'ils sont tels, non selon l'hyparxis même, mais selon la participation, et encore selon une participation très affaiblie; c'est ainsi qu'on pourrait appeler intellectuelle par participation l'âme douée de raison ² parce qu'elle peut toujours former des idées générales non soumises au changement. Nous poserons le séparable dans l'extension et nous dirons qu'il y a des cas où celui-ci domine et d'autres où domine celui-là ³. Car il y a deux extrêmes ⁴: l'absolument séparable, comme la forme pensante, et l'absolument inséparable comme la qualité; entre les deux et au milieu se trouvent la nature qui, outre l'inséparable, a une certaine manifestation du séparable et l'âme non pensante qui, outre le séparable (a quelque chose de l'inséparable ⁵); car elle semble en

1. Notes marginales : αὐτοκίνησις, ἢ εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική· καὶ αὐτοκίνησις, ἢ κατ' ἐξουσίαν.

2. Λογικήν; distinction du λόγος et de la νόσις, c'est-à-dire de l'intelligence en général, comprenant la sensation et la raison pure.

3. L'opposition de l'ἐν βίβηι et de l'ἐν πλάται, divisions logiques de l'idée.

4. Note marginale : « Σῆ. Il expose que l'αὐτοκίνητον est partout et prend toutes les formes. » Un manuscrit au lieu de πανταχῶς, lit πενταχῶς.

5. Ces mots manquent au texte; mais ils sont appelés nécessairement par le sens.

quelque manière subsister par elle-même, séparément de son substrat, et c'est pour cela qu'on hésite si elle est automotrice ou hétéromotrice; car elle a beaucoup des caractères de l'automotion; mais elle n'a pas le véritable, la faculté de se replier sur elle-même et le privilège, qui en est la conséquence, d'être complètement séparée du sujet. L'âme végétative a une position intermédiaire (entre la nature et l'âme non pensante); c'est pourquoi aux uns elle semble être une sorte d'âme, et, pour les autres, elle est nature. Mais nous examinerons ce sujet plus amplement ailleurs; pour le moment, ce que nous venons de dire suffit ¹.

§ 19 ². Revenons à notre objet : l'automoteur qui est lié par sa nature à l'hétéromobile, comment serait-il premier, puisqu'il ne subsiste pas lui-même, ni ne se complète lui-même véritablement, et qu'il a besoin pour l'un et pour l'autre de quelque autre chose que lui-même : il y a, avant lui, l'automoteur réel, tel que nos sens et l'évidence même des choses phénoménales nous montrent l'automoteur humain; et il est évident que c'est maintenant par l'homme que nous comprendrons toute l'espèce des êtres doués de raison; car c'est en lui que nous saisissons plus complètement les particularités propres des faits ³. Le vrai automoteur est-il donc Prin-

1. Paraphrase de Kopp : « Interea motio omni quidem rei contigit, non vero cujuscunque generis motio — si ea ex ratione, qua rationalis anima sponte mobilis cluet, rationem sponte moti concipimus, animalia rationis expertia, spontiva motione vacabunt, quia in se non convertuntur. — Imaginatio, fervor animi, cupiditas aliaque hujus generis sponte mota intrinsecus in externa vires exserunt, ne utiquam retrorsum et orbiculatim in se redeunt, sed directe utique via agitant, quippe quæ ab directo extensoque corpore separari nequeunt. Omnino *separabile* latius ponemus atque modo hoc, modo illud pollere censebimus. Extrema, v. gr. distant, radicitus *separabile* et per se substans, (qualis rationalis est species), ab altera parte usquequaque, *inseparabile* cujus generis est qualitas. Inter hæc mediæ intersunt tum Natura, ad inseparabile acclinis, quæ nonnisi exiguam separati speciem præ se fere tum irrationalis anima ad separabile proclivis. »

2. Ce qui est mù par soi-même et est uni avec une autre chose mue d'ailleurs ne peut pas être premier. Ce qui est mù par soi-même n'est pas principe; avant lui il faut poser l'immobile. — Note marginale : τὸ ἑαυτοῦ ὑφισταῖν καὶ τελειοῦν ἐκαστὸ κυρίως αὐτοκίνητον καὶ πρῶτον.

3. C'est dans la connaissance de l'homme que l'on peut surprendre le mieux le secret des choses.

cipe et n'a-t-il besoin d'aucune autre chose qui soit plus parfaite ¹? Le moteur est par essence antérieur au mobile, et, en général, toute forme pure de son contraire subsiste par elle-même avant celle qui est mêlée à son contraire, et la forme pure est le causant de la forme mêlée; car ce qui est consubstantialisé dans un autre a aussi son activité confondue avec celle de cet autre : de sorte que ce qui a cette propriété d'être à la fois moteur et mù se fera lui-même automoteur; ce que ne fera pas ce qui est seulement moteur. Car l'automoteur n'est pas seul et toute forme est nécessairement seule, de sorte que la forme meut et cependant n'est pas mue. Car il est absurde que ce qui est seulement mù, comme le corps, soit en même temps que le composé des deux ² et que ce qui est seulement moteur n'existe pas avant ce composé ³. Car il est évident qu'il est plus parfait, puisque même l'automoteur, en tant qu'il se meut lui-même, est plus parfait qu'en tant qu'il est mù. Donc nécessairement le moteur immobile est premier, comme le mobile qui ne meut pas est troisième, et entre les deux est l'automoteur, qui, suivant nous, a besoin d'un moteur pour se faire lui-même mobile. Ce qui se meut soi-même, peut posséder cette propriété de soi-même ⁴, si l'on veut; mais cependant ⁵, puisqu'il est mù, il ne demeure pas en repos, en tant du moins qu'il est mù, et s'il meut, il faut qu'il demeure ⁶ mouvant, en tant qu'il meut. D'où tiendra-t-il donc cette propriété de demeurer? Car de lui-même il ne possède que celle d'être mù, ou celles réunies de demeurer et d'être mù selon son tout. Mais le fait de demeurer simplement, d'où lui vient-il? de ce qui demeure exclusi-

1. Note marginale : *δτι οὐκ ἔστιν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή, τὸ αὐτοκίνητον — ὡς οὐδὲ τὸ αὐτοκίνητον, ἀρχή. — Χωριστὸν (est) ἰσχυρὸς ψυχῆ, λογικὸν εἶδος (est) ἀχώριστον φύσις, φυσικὴ ψυχῆ, ἡ ποιότης.*

2. *Ἄμ.α.*

3. Au § 393. Damascius se pose encore la question : qu'est-ce que l'automoteur? et il répond : en tant que moteur, il est immobile; en tant que mù, il est mù par un autre; en tant qu'il est à la fois et le même, les deux, il est automoteur.

4. *Ἄφ' ἑαυτοῦ.*

5. Je lis *δμως* au lieu de *δλως*.

6. *Δεῖ μένον κινεῖν.*

vement; or, celui-ci est le causant immobile; donc il nous faut poser l'immobile avant l'automobile ¹.

§ 20². Examinons donc si l'immobile est principe au sens propre et comment il pourrait l'être? Car l'immobile embrasse dans l'immobilité autant de choses que l'automoteur en embrasse dans l'automotion, puisque aucune des choses

1. Paraphrase de Kopp : « Ejus modi sponte motum quod cum extrinsecus moto conglutinatum est, ipsum Primum esse nequit, quia neque ipsum sua ipsius fundamenta munit, nec se ipsum ad perfectionem adigit, imo ad utrumque alterius alicujus rei ei opus est. Ulterius ergo vere sponte motum superat, quo genere, ut sensus et rerum evidentia deliquat, homines utuntur... Neque vero ipsum reapse sponte motum Principii loco honorandum est, quia mixtum ex movente et moto constat. Jam quum omne mixtum suis elementis inferius et posterius est, quum omnis species procreata sit, necesse est illud vero sponte motum purum putum, movens non exhibet, sequitur ut principium non sit. — Ulterius itaque erit purum solitariumque movens ipsum, quum immotum stat : inter quod et tertium genus rerum, quæ quum non movent, ipsæ moventur, media species moti intercedit. Hoc sponte motum, quatenus quidem movetur, non movet. At vero si movet, manere debet, quum movet. Jam undenam manere habet? A se ipso enim aut moveri solitarium (id est ut moveatur) hausit, aut una simul quantum et idem per se totum est, tum manere, tuum moveri habebit. Ac simplex manere undenam habebit, nisi a sincere manente? Hoc autem erat immobile, quod ergo præponendum est. »

2. L'Immobile est-il donc le vrai principe? Paraphrase de Kopp : « Immobile erit Principium? Non, quia immobile in tot et tantas res immobiliter continet, quot et quantas sponte motum pro sua natura exserit. Jam quum unumquodvis eorum quæ in sponte moto coercentur, sponte motum est, cuivis autem sponte moto singula sua immobilia subsunt, plurima erunt immobilia. Ut exemplo utar, quum in spontanea anima tria hæc ad minimum cernuntur, substantia quædam, itemque vita et cognitio, quumque horum unumquodlibet sponte movetur (nam et totum sponte motum mobile, quantum in se est) eorum cuilibet immotum præest. Immotum ergo est quasi penus illarum trium formarum sive devulsarum (at in sponte moto inter se conjunctæ sunt), sive penitus adunatarum, ut nihil quidquam in iis sit distinctum. At sic quidem unaquæque vis per se solitaria, sponte mota, minime immobilis cluebit, sponte motis singulis singula immobilia præsent necesse est. Præterea immobilis discretio antecedit sponte motam; immobile ergo levia prodit vestigia unius et multorum, uniti et discreti. Hujusmodi immobile est Mens, in qua Unitum discreto natura honore præstat. — Jam mens unitum oppositionis purum non tenet; cum discreto namque in essentia et primordiis Mens per totum quantum est, intelligens seu intellectuale genus, condita exstat : ergo quum duplicitatem quamdam præ se fere (uniti et discreti), eam (mentem) pure unitum, unde deducitur, præcedat necesse est : quod unitum Entis nomine sapientes usurpant, quod in unum quasi glomeramen multa constrictum tenet. »

qui se meuvent elles-mêmes ne peut être première, par les raisons que nous avons dites : chacune des choses embrassées dans l'automoteur est une chose particulière automotrice ; il en résulte que pour chaque chose particulière automotrice, il y a une chose particulière immobile qui lui préexiste. Et, pour exprimer clairement ce que je veux dire, laissant tous les autres de côté, j'insisterai sur trois points. Dans l'âme qui se meut elle-même, on distingue pour le moins trois choses : une espèce substantielle, une espèce vitale et une espèce capable de connaître, et chacune d'elles est manifestement automotrice. Car ¹, de même que le genre entier de l'automoteur a avant lui le genre entier de l'immobile ², de même aussi avant chaque chose automotrice particulière, il y a, par les mêmes raisons, une chose individuelle immobile. Il y a donc un système complet immobile de ces trois espèces, soit qu'on les considère à l'état séparé, mais unifiées les unes aux autres dans l'âme automotrice ; soit qu'on les considère comme absolument unifiées, et tellement qu'il n'y ait rien d'elles qui soit distinct et divisé. Ainsi chacune d'elles doit être immobile, demeurer en elle-même, parce que l'individuel automoteur n'est pas premier ³. Et d'ailleurs la distinction immobile existera nécessairement avant la distinction automotrice. Donc l'immobile est à la fois un et plusieurs, à la fois unifié et distingué. C'est là ce qu'on appelle la Raison, ὁ Νοῦς. Il est évident qu'en elle l'Unifié est par essence, φύσει, antérieur et supérieur en dignité au distingué. Car la distinction a toujours besoin de l'union, tandis que l'inverse n'est pas vrai : l'union n'a pas toujours besoin de la distinction. La Raison n'a pas l'unifié pur de son contraire ⁴ ; car l'espèce intellectuelle est consubstantielle avec le distingué selon le même tout. Ce qui est unifié dans une certaine

1. Ruelle, au lieu de καὶ γὰρ, lit, et je lis comme lui : ὡς γὰρ, qui a son pendant dans οὕτω καὶ.

2. J'ajoute ce membre pour compléter la proposition par trop elliptique.

3. Puisque l'individuel automoteur n'est pas premier, il faut qu'il y ait un individuel immobile.

4. Note marginale : « ὁ Νοῦς ἀσθυπόστατος ὢν παράγει ἑαυτὸν καὶ παράγεται ἐπὶ τοῦ ἀπλῶς ἡνωμένου. »

mesure a donc besoin de ce qui est purement unifié ; ce qui existe avec un autre, a besoin de ce qui existe par soi ; ce qui existe par participation, a besoin de ce qui existe par hyparxis. Car la Raison qui existe par elle-même ¹, se produit elle-même, comme unifiée et à la fois distinguée ; donc elle se crée selon les deux ; donc, selon le purement unifié, elle sera produite par le purement unifié et qui n'est qu'unifié. Donc avant la raison spécifiée, εἰδητικός, il y a ce qui est incirconscrit, non divisé en espèces : c'est ce que nous appelons l'Unifié, que les philosophes ont appelé l'être, qui possède les plusieurs dans un coagréat un, existant antérieurement à ces plusieurs.

§ 21 ². Arrêtons-nous donc ici pour respirer et discutons la question de savoir si l'être est le principe que nous cherchons, c'est-à-dire le principe de Tout. Car, quelle chose ne participerait pas ³ à l'être de même que toute chose qui est, est plus pauvre que l'être même ⁴? Mais si l'être est l'Unifié, il sera le second au-dessous de l'Un, puisque c'est parce qu'il

1. Ἀὐτοπόστατος.

2. Est-ce donc l'Être qui est le premier Principe? Note marginale : « ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ὄν ἢ μὲν τῶν πάντων ἀρχή.

3. Paraphrase de Kopp : « Num Ens est quod quærimus Principium primum? Quid enim Entis expers? Quidquid est, quum est, ipso ente inferius est. At Ens Unitum est, unitum uni succedit. Præterea, quum aliud Unum aliud ens esse animo informamus, si Ens Uni antecedit, Unius participio non utetur; Multa tantummodo eaque infinitus infinita erit. Sin cum Ente Unum, item cum Uno Ens erit, sive constant, sive distant, duo erunt principia, quod absurdum. Sin mutuo inter se consortio officiisque alterum alterius reciprocis utuntur, elementa vel partes binæ alius ex utroque conflati erunt. Quid porro illa ad se invicem conciliavit? Si Unum, qua est unum, sibi ens adunavit, Unum ente prius aget, quippe quod (Unum) ens ad se revocaverit et converterit: ergo Unum in se suapte natura absolutum ante ens constitit. Præterea simplex composito prius est. — Simplex aut Unum aut non Unum erit : Si non Unum, aut multa aut nihil. Nihil aut inane et privativum significat, et vanum est; aut reconditum Illud neque est simplex. Si non Unum Multa est, ei simplex abest, quod quum privationem multorum significat non multum esse, multitudine carere debet, ergo jam ab Unito, participante, ad Unum, quod de se impertit, progrediamur. »

4. L'être possède donc les deux conditions qui caractérisent le principe de tout. Toutes les choses participent de lui et précisément, parce qu'elles sont, elles sont plus imparfaites que lui-même. Je lis : ὁ τὶ ἔστιν, au lieu de ὄν τὶ.

participe à l'Un, qu'il est devenu unifié. En un mot, nous pensons l'Un comme une chose et l'être comme une autre. Si l'être est antérieur à l'Un, il ne participera pas de l'Un; il sera donc uniquement pluralité et une pluralité infiniment infinie. Si l'Un est en même temps que l'Être et l'Être en même temps que l'Un, ou bien ils seront du même rang, ὁμοταγῆ, et ils seront distincts l'un de l'autre; il y aura alors deux principes et nous retomberons dans l'absurdité déjà signalée. S'ils participent mutuellement l'un de l'autre; il y aura deux éléments ou deux parties, dont sera différente la chose composée des deux et il faudra quelque chose qui les rapproche l'un de l'autre et les unisse ensemble. Car si l'Un unit à lui-même l'être, en tant qu'un, — c'est une objection qu'on peut faire — l'Un agira avant l'être afin de pouvoir appeler et tourner à lui l'être. L'Un par soi-même subsistera donc indépendant avant l'être. Maintenant le plus simple est toujours antérieur au plus composé; si donc les deux sont également simples, il y aura deux principes; s'il n'y en a qu'un, formé des deux, il sera composé. Avant ce principe composé, il y aura donc le simple, l'absolument non composé, qui est ou Un ou non-Un, οὐδέν. S'il est non-Un, il est plusieurs ou rien; mais le rien, s'il signifie ce qui est absolument vide, n'est qu'un pur mot sans sens; s'il signifie l'ineffable, cet ineffable-là, du moins, n'est pas simple¹; s'il signifie la pluralité, il n'est pas simple. Car le simple veut être sans pluralité², par la privation des plusieurs. En un mot, il n'est pas possible de concevoir un principe plus simple que l'Un. L'Un est, par conséquent, partout et absolument antérieur à l'être.

Mais, pour en finir avec ces raisonnements, reprenons la méthode ascendante et remontons à l'Unifié, à celui qui est dit absolument Unifié; de celui-ci nous remonterons à l'Un, c'est-à-dire du participant au participé.

§ 22. C'est donc lui qui est principe de Tout et après s'être

1. Puisqu'il est et rien et ineffable.

2. ἄπολυ.

élevé à ce principe, Platon n'en a pas eu besoin d'autre dans sa philosophie ¹. Car ce principe ineffable n'est pas le principe des raisonnements, ni des connaissances, ni des animaux, ni des êtres, pas même des *Uns* ²; il est purement le principe de Tout, et est placé au-dessus de toutes nos pensées. C'est pourquoi il ne présente pas de démonstration de ce principe; il se borne à nier de l'Un toutes les autres choses excepté l'Un même. Car à la fin il nie que l'Un soit; il ne nie pas l'Un et cette négation même, il la nie; il nie le nom, le concept, la connaissance; il ne nie pas l'Un. Et que pourrait-on dire de plus ³? L'Être, dans son tout et tout être, sera l'Unifié, ou l'unié, *ἐνιαῖον*, ou, si vous voulez, l'infini et le fini, deux principes. C'est là ce que nie Platon; mais il ne nie nulle part et nullement l'Un qui est au-delà de tous ces principes. C'est pourquoi il le pose dans le *Sophiste* ⁴, comme Un avant l'être, et dans la *République* ⁵, comme le Bien, au-delà de toute substance. Mais cependant, il reste uniquement Un; il est ainsi, ou connaissable et exprimable, ou inconnaissable et ineffable, ou l'un et l'autre sous un rapport, sous un autre rapport, non. Car on peut, par des négations, dire quelque chose de lui et l'appeler par une affirmation, ineffable ⁶ et au rebours encore, on pourrait dire

1. Ἐν τοῖς λόγοις.

2. Τῶν ἐνῶν.

3. Note marginale : Ση· « Remarquez que Platon nie l'être de l'Un placé au-dessus de l'être, mais non celui qui est à part de être un être : οὐ τὸ χωρὶς τοῦ εἶναι ἔν, peut-être vaudrait-il mieux lire : τοῦ εἶναι ἔν. »

4. Platon ne dit pas positivement cela (*Soph.*, 245 b.), mais seulement que l'être Un, τὸ ὄν εἶναι πῶς n'est pas la même chose que l'Un.

5. *Rep.*, VII, 518, c. Platon, dans ce passage, se borne à dire que le bien est la splendeur de l'être, τὸ φανότατον... τοῦ ὄντος.

6. Ἀπρῆτον, mot qui, sous sa forme affirmative, contient encore une négation. — Paraphr. de Kopp : « Unum qua ponitur, ea parte conjunctum aliquidpiam et commune cum ceteris utrumque positum habet (scilicet positionem); apex namque earum est rerum quae positione subsistunt. Præterea multum in eo inest, ineffabile, cognitione, conjunctione et positura liberum, et hæc quidem contrariorum (eloquii, cognitionis, positionis, etc.) significationem præbent, illa (absolutæ notæ), his (finitivis) præstant. Jam quum pura et contrariis libera sinceraque mixtis undique supersunt, quæritur utrum Unum, qua est essentia et primordio, meliora illa (absolutiones) teneat? Quod si est, quo

qu'il est connaissable et intelligible à la simplicité de la connaissance, mais absolument inconnaissable à la connaissance composée; c'est pour cela qu'il ne peut être saisi même par une négation et, en un mot, en tant qu'il est posé Un, il est coordonné par là, en quelque sorte, aux choses qui sont posées de quelque autre manière, car il est le sommet des choses qui subsistent selon la position ¹. Cependant il y a en lui multiplicité, car il est ineffable, inconnaissable, incoordonnable, non posable, ἄθετον, mais avec la manifestation des caractères contraires, et les premiers sont supérieurs aux autres, car partout les choses pures présistent à leurs contraires, les non-mélangées sont avant les mélangées. En effet, ou bien les meilleurs sont selon l'hyparxis dans l'Un, et comment là y seront-ils en même temps avec leurs contraires; ou bien ils y sont par participation, et dans l'un et l'autre sens ils viennent du premier qui est tel. Donc avant l'Un est le purement et absolument ineffable, le non-posable, l'incoordonnable, l'inconcevable sous tous les rapports. Mais, par là, nous avons procédé par l'intermédiaire des propriétés. Mais nous n'avons pas fait voir le Grand, le Parfait des premiers

pacto in eo una simul contrarietates emicant? An Uni illa meliora per communicationem (transitive) insint, et aliunde ab hujus modi (absoluto) Principio adveniant? Quod si est, Uni illud prægreditur, quod plane omninoque omni eloquio, finitione, relatione, positura et conjectura eximium est (lisez: exemptum).

1. Dont l'hypostase est fondée dans la position; κατὰ θέσιν est opposé à ἀθετον. D'après les Analytiques Post. (11, 10, 94, a. 9) la θέσις; est la position indémontrable du τι ἐστι, de l'essence. Damascius parlerait donc ici des choses dont la définition peut poser l'essence. L'hypothèse porte sur l'être et pose la question, si la chose est ou n'est pas. Peut-être pourrait-on entendre θέσις; par situation dans un lieu intelligible, ce qui revient à peu près au même, car la définition n'est autre chose que la détermination du lieu qu'occupe une idée dans un système donné d'idées. Platon dit lui-même que toute chose doit être quelque part, être située et pour les idées, assurément, c'est dans le lieu intelligible seul qu'elles peuvent être situées. Simplicius (in *Phys. Cor.*, 150 b.): « Il y a θέσις; même dans les incorporels, c'est une situation selon l'ordre, κατὰ τάξιν, comme dans les nombres, la dyade est située, κατῶσται, avant la triade. » Leibniz combat, comme Platon, la proposition que l'Esprit n'est *nette* part, et il attribue aux monades des rapports extérieurs, une *situation*, un lieu dans l'espace. Ed. Dutens : 11, 1, p. 280 : « Substantia nempe simplex, et si non habet extensionem, habet tamén *positionem*, quæ est fundamentum extensionis. »

Principes, ce qui les enveloppe tous, c'est-à-dire l'Unifié, l'Un, l'Ineffable.

§ 23. Il nous faut donc suivre cette voie, dans la mesure de nos forces. Attachons-nous donc à saisir le premier Parfait, que les Dieux proposent à la sensation pour montrer, eux aussi, la perfection invisible, intelligible, unifiée et ineffable ¹.

Donc ² ce monde-ci, qui est parfait, est composé de choses parfaites, comme nous le voyons. Nous en voyons le sensible ; mais il est évident que les choses qui sont en nous et en lui ont une existence antérieure et supérieure à ce sensible ³. Car certes on ne peut pas dire qu'il contient les plus imparfaites des choses qui sont en nous, le corporel et ce qui sert de fondement au corporel, puisque le corporel n'existe pas par soi mais dans un sujet, — et qu'il ne contient pas les plus parfaites, et cela quand on le proclame le plus parfait. Il aura donc une nature en harmonie avec cet élément supérieur, non cette nature dont les mouvements se portent en haut et en bas, mais une nature se mouvant en cercle ; car c'est là le mouvement qui, par essence, convient à ce meilleur. Il aura donc aussi une vie meilleure que cette vie, une vie végétative, mais qui n'accroît pas, ne nourrit pas, n'engendre pas des êtres semblables à lui, qui naissent et qui meurent soit par afflux, soit par écoulement ; à moins que ces phénomènes ne se produisent d'une autre manière dont il n'est pas nécessaire de traiter ici ⁴, — mais une vie, toujours la même en genre et en nombre ⁵, contenant et opérant un achèvement et un accroissement qui ne se réalise pas

1. Kopp : « Primum quod perfectum consummatumque cluet, prostat mundus, a quo Damascius progreditur. Mundus itaque, quem sensu usurpamus, non modo corpore, sed etiam vi motoria vitæ præditus est. »

2. Note marginale : « Σῆ. Commencement de la discussion sur le monde. Avant ce monde-ci, il y a un monde immobile. »

3. Προϋφέστηκεν.

4. Παρεσκευασμέν. Kopp : « Mundus fruitur vitæ vegetativa, non ita quidem ut nutriat et sui generis alia gignat, sed ea quæ, uti mundus specie et numero semper idem et perfectus est, ita eum in sua perfectione et incremento continet et agat, quæ illuminationes sive habitudines et proprietates jam genitas habeat. »

5. Kopp lit : τὴν αὐτὴν au lieu de τῆ αὐτῆ, et je suis cette leçon.

dans un moment, mais a été déjà tout entier réalisé ¹. Enfin, ce monde a un mode de génération qui n'engendre pas actuellement ses produits ², mais les a de tout temps engendrés par sa nature, et il fait cela et contient tout cela là-haut, en suivant la loi de la proportion ³. Ce monde aura donc aussi l'âme irrationnelle et non pas seulement une âme sensitive, comme on dit, mais aussi une âme céleste gouvernant du dedans les phénomènes sensibles ⁴, une imagination ⁵ divine, constamment dans l'ordre, mais encore une âme irascible et concupiscible, mais dont les passions et les désirs sont là haut d'une autre sorte, dont la constitution inaccessible aux passions, donne à l'être vivant qu'elle anime une délectation parfaite dans un repos divin, une âme enfin jouissant de la perfection et de la sainteté d'un état supérieur et tel qu'il convient par essence à l'animal cosmique. Mais cependant si l'homme est un animal pensant, et suspendu à une âme pensante, certes le monde aussi sera tel ⁶, et il aura *a fortiori* réellement la cause automotrice préexistante. Ainsi son mouvement circulaire ne sera pas simplement physique, il sera de plus volontaire et manifestement toujours ordonné et ne manquant jamais sa fin propre. C'est là ce que proclame dans le mouvement cosmique la science de l'astronomie. Ainsi donc la force active automotrice du mouvement circulaire, conformément à loi de ses changements propres et de ses successions diverses, fera toujours et inces-

1. Οὐ τὴν αὐξομένην, ἀλλ' ἤδη πᾶσαν ἡυξημένην. Cet accroissement n'est jamais en train de devenir ; il est toujours accompli et achevé.

2. Φωτισμούς᾽ ἰdentique à Ἐλλαμψίς. La transmission de cette vie céleste est une transmission de lumière. Les êtres sont des flambeaux qui s'allument les uns aux autres.

3. Ἀνάλογον ἐκεῖ ποιοῦσαν τε καὶ συνέχουσαν. Je lis avec Ruelle ἀνά λόγον.

4. L'âme n'est pas seulement principe d'unité, mais elle est maîtresse des développements de l'être.

5. Kopp voudrait lire, devant οὐρανίαν, la préposition κατὰ et il traduit en conséquence « *ad modum* celestis divinæque imaginationis semper occupata est ». Mais il reconnaît que cette addition n'est pas nécessaire, et donne une autre version conforme au texte que je conserve, comme Ruelle.

6. Damascius est fidèle au principe qu'il a posé : c'est de la connaissance de l'homme qu'il tire la connaissance des autres mondes.

samment la même chose ¹, suivra la même loi, dans le même espace, autour du même objet, vers la même fin; elle sera absolument sans changement dans le changement, immuable dans la diversité, immobile dans le mouvement. Qu'est-ce donc qui est donné au Tout ²? Car l'âme automotrice accomplit spontanément des actes qui changent, puisqu'en mouvant elle est mue. Mais alors d'où vient au monde l'immobilité? S'il est éternel, son immobilité est de tout temps et complète; s'il n'est qu'un être dont la durée est fort longue (car on peut le supposer tel pour le moment ³, c'est-à-dire enveloppé dans cette durée et y demeurant), il sera de même encore constamment sans changement, revenant, dans son mouvement circulaire, du même point au même point, dans le même ordre et gardant la même forme de mouvement circulaire. Car, dans cette longue durée, il ne souffre ni changement ni déviation quelconque (ce qu'il ne pourrait faire ⁴), s'il n'était pas uni à quelque cause absolument immobile. Ainsi nécessairement dans le Tout, l'automoteur est suspendu à l'immobile, qui fournit au monde l'ordre qui lui est propre et la vie immobile.

1. Kopp : « Ut homo rationem participat, ita mundus hac dote instructus est, et sponte mobilem causam habet præfectam; itaque consulto circularem exigit motionem eamque liquido semper ordinatam, nec unquam a suo scopo aberrantem. — Sponte mobilis vis quæ alias alia existit, pro sua ipsius mutationum lege eadem repetitamque circularem motionem exsequatur. Hoc vero idem semper et in eodem et circa idem atque ad idem, id est, hanc constantiam et æquabilitatem in errante inconcussam, in mutato immutabilem, in moto immotam quietamque, quid est quod Omni præbeat? Sponte namque motoria anima vires mutantes procudit. »

2. Du dehors, qu'il n'ait pas par lui-même.

3. Ici une lacune : Πρὸς τὸ παρὸν ἀπὸ τῆς εἰλημμένον. « Locus depravatus, hanc sententiam habuisse videtur. Unde immotum mundo adest? Qui si æternus est, item omnino et semper immotum æterne ei inest. Sin quammaxime longævum est animal, hoc ei propter analogiam quam sortitus est (sive malis, hoc ei fato) interim tribuamus, cur hoc in tempore durans, pariter semper ad eadem constans, ab eodem ad idem in orbem revolutum, uno ordine, unoque modo in circulum versatile, tanto in temporis tractu nullam mutationem nec varietatem expertum est, nisi immobilis omnino ei causa adest. »

4. Je complète l'expression par trop elliptique de la pensée, par cette incise.

§ 24. En outre, l'âme du Tout, comme l'âme première des êtres cosmiques ¹, est toujours parfaite et toujours bienheureuse. Or, elle ne saurait posséder ces propriétés par elle-même; car elle produit des choses qui changent: elle les tient donc de la cause immobile, placée au-dessus d'elle. Car si elle possédait l'ordre et l'harmonie constants par son élément automoteur, l'âme humaine serait également constamment parfaite; car elle est automotrice, et, de plus, immortelle et éternellement en mouvement; et cependant elle n'est pas immuable dans ses actes changeants, parce qu'elle est à trop longue distance de l'âme immobile. En un mot, puisqu'il a été démontré que l'immobile est antérieur à l'automoteur, il faut qu'antérieurement à l'automoteur cosmique préexiste l'immobile cosmique, caractère propre à la puissance préexistante qui gouverne sans changement le monde, de même qu'à chaque animal divin ², est propre un immobile associé à lui et à son caractère déterminé. Mais afin de ne pas insister maintenant sur ces raisonnements, qui laissent place à de nombreuses incertitudes ³, posons avant le Tout automoteur le Tout immobile; car certes le plus imparfait ne sera pas universel, et le plus parfait, partiel. Il y aura donc un monde immobile avant le monde automoteur. Par la même raison, avant le monde divisé, il y a le

1. Olympiod., in *Phæd.*, p. 22, éd. Finck: « Proclus croyait que ces êtres cosmiques ne possédaient que le sens de l'ouïe et de la vue, se fondant sur le vers d'Homère (*Il.*, III, 277; *Od.*, XII, 323):

Ἡέλιος, ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἀκούεις.

En quoi il était d'accord avec Aristote (*de Anim.*, 3, 14, 9, p. 58 d; — *de Sensu*, I, p. 61, c.). Mais Aristote ne dit pas cela; mais seulement que les autres sens sont nécessaires à la vie et ces deux au bien de la vie. — Mais Damascius veut qu'ils aient aussi tous les autres sens, ou qu'ils n'en aient aucun; car sans cela les animaux d'ici-bas, qui les ont tous, seraient plus parfaits et plus complets que les animaux divins, qui sont parfaits. D'ailleurs, s'ils ne les avaient pas tous, ils n'auraient pas besoin des autres: ni de la vue, puisque, privés de la vue, ils n'ont pas à craindre de tomber dans des précipices; ni de l'ouïe, pour se communiquer les uns aux autres leurs pensées. »

2. Chaque astre.

3. Cet esprit curieux de tout savoir, reconnaît partout l'incertitude du savoir humain.

monde systématisé et unifié, qui est, selon l'union, tout ce qu'est à l'état séparé le monde plurifié, qu'on appelle aujourd'hui automoteur, et encore plus s'il est permis de le dire. De ce diacosme caché ¹, nous sommes remontés à l'Un même : par où il ne faut pas entendre l'Un obtenu par la réduction à la plus petite dimension, ni aucune propriété particulière, comme lorsqu'on dit : *une* forme, *une* raison, *un* Dieu, ou *les* Dieux plusieurs ou tous les Dieux exclusivement : nous entendons par là quelque chose d'infiniment grand, le purement Un ² même, le simplement Un, qui embrasse toutes les choses qui procèdent de lui-même, ou plutôt qui est toutes ces choses selon l'Un même, l'Un antérieur à toutes ³. C'est là ce monde plus ineffable encore que le monde que nous appelions caché, κρύβως, qui ne veut même pas être monde, mais est tout Un sans distinction ⁴. Et même, en réalité, il n'est pas Tout, mais l'Un avant Tout, enveloppant Tout dans la simplicité parfaite qui lui est propre. Si l'Un est tel, c'est tel aussi que nous devons concevoir l'Ineffable, c'est-à-dire comme étant une sphère ineffable enveloppant tout à la fois, et tellement ineffable qu'on ne puisse l'appeler, ni force enveloppante, ni être, ni ineffable. C'est la limite où il faut que s'arrête l'ardeur téméraire de nos raisonnements, en demandant pardon aux Dieux de notre audace, qui nous peut faire courir les périls ⁵ (de l'erreur).

§ 25. Maintenant ⁶, partant d'un autre principe ⁷, nous allons rechercher une autre chose, à savoir s'il faut placer

1. Le monde intelligible.

2. Αὐτὸ τὸ ἀπλῶς ἓν.

3. Kopp lit : πάντα ἄν ἐκείνα κατὰ τὸ ἓν, au lieu de πάντα ὄν, et traduit : « ex eo quod unum est. »

4. Πάντα ἓν ἀδιάκριτον. *Omnia-Unum*. Kopp voudrait devant πάντα, lire τὰ ou τὸ et il ajoute : « Hoc πάντα ἓν per ὅφ' ἓν jungendum est : *Omnia-Unum*, sive omnitenens Unum. »

5. Προκινδυνευτικῆς, que lit Kopp, au lieu de παρακ..., sur l'indice d'un manuscrit de Hambourg.

6. Y a-t-il un intermédiaire entre l'ineffable et l'exprimable ?

7. Changement de méthode.

l'Un après l'absolument ineffable, et si, comme dans les autres choses distantes les unes des autres ¹, il faut placer quelque chose entre l'inexprimable et l'exprimable. Peut-être l'inexprimable est-il un terme en quelque sorte négatif, je dis en quelque sorte, non qu'il soit jamais affirmatif ou positif (θετικόν), mais parce que ni la négation ni la position ne sont ni son nom ni son idée réelle : c'est, au contraire, une suppression absolue, suppression qui n'est pas elle-même quelque chose ². Car elle n'est pas un des êtres, et l'on peut même dire qu'elle n'est absolument pas. Si maintenant nous définissons ainsi le nom : *ineffable*, qui n'est même pas un nom, tout ce qui est avant l'Un appartiendra à cette nature. Car nous sommes impuissants à concevoir quelque chose au-delà de l'Un. Mais si nous concevons celui-ci comme premier et n'importe comment, que cherchons-nous encore avant lui? Où il n'y a pas de pluralité, il n'y a pas non plus d'unité. Débarrassons-nous donc de cette question insoluble qui nous donne tant de peines, et cherchons de nouveau si l'Un en soi est absolument exprimable, ou si ce que nous cherchons est un intermédiaire entre l'exprimable et l'inexprimable.

§ 25 *bis* ³. Nous avons ci-dessus déjà longuement parlé de la nature de l'Un et cela nécessairement pour arriver au principe qui est au-delà de lui ⁴. En nous attachant à cette nature, essayons de parler de celle que nous n'avons pas pu atteindre. Mais reprenons cependant maintenant encore la

1. Dont les parties sont en dehors les unes des autres : « partes extra partes ».

2. Kopp : « Primum, Damascius ait, quæritur si post abditum Ineffabile Unitas deinceps ordinatur, ut de ceteris distantibus evenit, medium aliquid inter Ineffabile et effabile certumque ponendum est? An aliquopiam modo negativum est id quod dicitur Ineffabile? Aliquopiam dico, non quod usquam affirmativum vel positivum est, sed quia et nomen et res nec negatio nec positio est : ab omni parte absoluta est abolitio, eaque haud quidquam est : nihil enim rerum quæ sunt, abolet et tollit : quin ea ipsa plane non est. » Kopp sous-entend ἀνααιρεῖ devant οὐ τι ὄντων.

3. Note marginale : « περὶ τοῦ πρότερον γνωστὸν πῆ ἢ ἄγνωστον τὸ ἐν πάντῃ καὶ πρῶτον, — ὅτι πῆ γνωστὸν, — ἄλλο ἐπιχείρημα. » Il faut certainement lire πρότερον au lieu de πρότερον.

4. Διὰ τὴν ἐπέκεινα καὶ τοῦδε ἀρχήν. Il donne à διὰ le sens causal, « propter ».

question sur l'Un, qui domine tout, et cherchons, avant tout, s'il est connaissable sous un certain rapport, ou s'il est absolument inconnaissable. Car si nous pouvons arriver par l'analyse jusqu'à l'élément le plus simple et le plus universel, — et c'est ainsi seulement que nous pouvons concevoir l'Un, — il est certain que nous en aurons une certaine connaissance, et en outre, et *a fortiori*, que c'est lui que vise à atteindre la connaissance plus parfaite.

En second lieu, si nous concevons l'Un comme une certaine chose et les plusieurs comme une autre chose opposée à celle-là, nous avons donc une certaine notion de l'Un; et si cette notion, nous le concevons comme spécifié, nous concevons aussi l'Un antérieur aux espèces, incirconscrit: ce sera le Tout-Un¹, selon l'extrême et absolue simplicité. En outre, puisque chaque espèce² est aussi quelque chose d'Un, et que ce n'est pas la même chose qu'être Un et être espèce, comme être n'est pas la même chose qu'Un, faisant la synthèse de chacun de ces éléments, nous les rassemblons en tant qu'espèces, dans la substance une et incirconscrite de la raison, et en tant qu'êtres dans l'union une et indistincte de l'être, et en tant qu'Uns dans l'unité une et incomposée de l'Un. Car de même qu'en rassemblant des points infinis tu obtiens un seul point, de même en réunissant ensemble des Uns infinis, tu fais un Un qui embrasse Tout³.

Outre cela, il faut nécessairement que tout ce qui est l'objet d'une notion soit ou bien exclusivement plusieurs, ne participant pas à l'Un; et, dans ce cas, l'infinitude n'aura pas de terme, et nous ne pourrons concevoir aucun de ces infinis; ou bien qu'il soit plusieurs participant de l'Un; alors, par la connaissance des plusieurs, nous arriverons à une sorte de connaissance de l'Un, ce qui met une borne à la diffusion, à l'infini des plusieurs; ou bien, enfin, il faut poser

1. Οἷον τὸ πάντα ἓν.

2. Εἶδος.

3. Τὸ πάντων περιληπτικώτατον. Procl. in *Parm.*, VI, p. 73 : διότι γὰρ αὐτὸ τὸ ἓν πάντων ἔστιν, εἰ θέμις εἰπεῖν, περιληπτικώτατον καὶ οὐδὲν ἔξω τοῦ ἑνός. De même, Damascius répétera plus loin, § 423, ᾗ ἓν τὰ πολλὰ περιέληφεν.

l'Un demeurant, μένον, séparé, autant que possible, de la notion de plusieurs; car quoiqu'il ne soit pas facile de se délivrer absolument de la pluralité, nous nous élevons cependant par là davantage à l'Un, et nous purifions la conception que nous avons de lui.

En outre, la connaissance a lieu ou par intuition ou par raisonnement ¹. La connaissance intuitive est molle et faible; elle voit pour ainsi dire de loin, mais s'appuie sur la nécessité de la conséquence ²: ou bien encore elle s'opère selon un raisonnement bâtarde, qui n'a pas, et bien loin de là, des conclusions nécessaires: il conçoit les choses les unes par les autres, et c'est lui qui nous donne la connaissance de la matière, de la privation et, en général, du non-être. Si c'est là un certain mode de connaître, quel sera celui de la connaissance? Peut-être, comme Platon l'enseigne ³, est-ce celui par lequel nous connaissons l'Un au-delà de Tout; celui qui, par la force et l'analogie, nous fait tantôt approcher de ce qui est élevé au-dessus de la substance, tantôt par les négations dépouille ⁴ et met à nu cette nature qu'il finit par déclarer ne pas être ⁵ et qui est seulement l'Un non participant de l'être; car c'est d'elle que vient l'être; et puisque le nom, la

1. Kopp: « Spuria et adulterina ratiocinatio (quæ fere cum Aristotelis dialectica ratiocinatione congruit, de qua multus est in Topicis et Rhetoricis) ne e longinquo et dissito quidem quasi prospicit ut vera ratiocinatio, sed ex aliis alia animo informat. In sequentibus alterum τις ante ἔστι γνώσεως inducendum videtur: si hic cognoscendi modus per ratiocinia fallacia conceditur, fortasse.... »

2. Au lieu d'ἀκολουθίας qui ne se comprend guère ici, plusieurs manuscrits donnent ἀληθείας. Je lirais volontiers: ἡ δὲ τῆ ἀνάγκῃ, une autre s'appuie.... Il y aurait ainsi trois modes de connaissance: 1° la connaissance intuitive, qui voit, ὁρῶσα; 2° la déductive; 3° la connaissance analogique ou inductive.

3. Tim., 52 b. Parm., 141 c.

4. Le texte donne ἀπογομνῶν ἡμῶν ἐκείνην τὴν φύσιν. Kopp veut lire ἡμῶν qui n'a guère plus de sens. Je supprime ἡμῶν qui paraît être une erreur de copiste entraîné par la similitude des sons des syllabes précédentes ὑμῶν. ἡμῶν.

5. Parm., 141 e. C'est, en effet, la conclusion de la première hypothèse. Ruelle veut que ce passage prouve que la première partie du *Traité des Principes* n'était elle-même qu'un commentaire du *Parménide*. J'y vois la preuve de l'unité de l'ouvrage, qui, sans être un commentaire spécial, s'appuie partout sur Platon.

notion, l'opinion, la science de l'être sont supprimés, il supprime également cette nature ; car si la pensée est la pensée de l'intelligible, c'est-à-dire de l'être, il faut également la supprimer comme composée et ne convenant pas au parfaitement simple. Si c'est une connaissance unifiée ¹, comme celle des Dieux, qui a son fondement d'existence dans l'Un et s'élève au-dessus de l'Unifié, elle pourra saisir l'Un par intuition, tandis qu'une connaissance plus épaisse, comme l'est la nôtre, atteindra à peine l'Un, par l'effort d'un raisonnement bâtarde. Mais nous aussi ici-bas déjà nous avons parfois une sorte d'intuition, lorsque, comme Platon le dit, nous déployons la lumière de l'âme et nous posons comme objet de notre connaissance parfaitement une, la fleur de l'être ². Qu'il le pose comme connaissable, il le montre clairement en l'appelant la plus grande des sciences et même dans le *Sophiste* ³ où il le pose avant l'être, et fonde sa démonstration exclusivement sur la notion de l'Un. Outre cela, si la connaissance a pour essence l'unité, comme le montrent les états d'inspiration ⁴ divine, de même que la connaissance divisée des êtres plusieurs se ramasse dans le concept Un de l'Un être, il en est de même pour la connaissance des plusieurs unifiés connaissables. Car il est évident que la connaissance parfaitement une a pour objet un objet parfaitement un. Car, assurément, on ne pourra pas dire que le Dieu ⁵ participable connaîtra tout le reste et ne se con-

1. Ένιαία, unosa : une proposition identique, pour ainsi dire. Kopp : « Sin quædam cognitio est unosa, qualis est Deorum, in Uno supraque Unitum fuit, hæc cognitio Unum attinget per injectum mentis et quasi coitum. »

2. *Rep.*, VII, 540 : ἀναγκαστίον ἀνακλιναντας τὴν τῆς ψυχῆς ἀγῆν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς πατέχον.

3. *Soph.*, 244, — Le passage du *Sophiste* a pour objet de distinguer l'un de l'être. Kopp, à propos de ces citations, observe que Damascius comme les autres Néoplatoniciens : « Platonis testimonio et interpretatione ita fere utitur, quemadmodum Theologi qualiscumque sectæ scripturis sacris usi sunt. »

4. Οἱ ἐνθουσιασμοί, ou les états psychologiques de la méditation mystique, la contemplation de Dieu en soi où le sujet s'unit à l'objet, de manière à effacer toute distinction entre eux.

5. Kopp : « ὁ θεός glossema esse videtur quod ad μεθεξτός pertinet. Deus enim, communis et quasi publicus, sive dicere licet, transitivus et tralativus,

naîtra pas lui-même, ou qu'il se connaîtra lui-même selon l'être, mais non selon l'Un, surtout puisqu'il se connaît par une connaissance unifiée qui est en sa possession. Car de même que la raison est suspendue (à l'Un ¹), de même elle est prédominante, *πρόρχων*. Elle se connaîtra donc elle-même ; mais elle est l'Un : elle connaîtra donc l'Un. En un mot, de même qu'il y a deux espèces d'intellectuel, de même il y a deux espèces d'intelligible : l'Un unifié, l'autre unié, l'un, supra substantiel, l'autre substantiel. Or, ce que nous nommons l'intelligible, c'est ce qui est connaissable à la pensée pure ². Il y a donc aussi un connaissable unié ; donc il y a un certain Un qui est connaissable. Donc les plusieurs uniés sont connaissables, et je vais dire ce que tout à l'heure je n'ai fait qu'indiquer. Il faut ramasser ces connaissances multiples et divisées en une seule connaissance complète de l'Un complet, c'est-à-dire fondre en une synthèse simple la pluralité des hénades. Ajoutons de plus : s'il y a quelque chose d'un qui soit connaissable, la nature de l'Un ne se dérobe pas absolument à la connaissance. Ainsi donc, de même que ce qui est simplement espèce est connaissable parce qu'il est *ceci* ³, que ce qui est simplement être est connaissable parce qu'il est *ceci*, de même, ce qui est simplement un est susceptible d'être connu, parce qu'il est *ceci*. Et, en effet, ce qui, dans chaque cas particulier est tel, en tant que tel, est connaissable : par exemple, une certaine forme est connaissable, mais en tant que forme ; un certain être est connaissable ; mais en tant qu'être, un certain Un est connaissable, mais en tant qu'Un. Et si cette synthèse,

quum ceteras res sciat, se ipsum ignorabit? Cum seipsum nisi a parte, qua est, noverit; quantum vero unum est, non cognoscat? præsertim unosa cogitatione qua gaudet.

1. Ἐξηρημένος. Je lirais volontiers ἐξηρημένος.

2. Γνωστόν τῆ νοήσει. Note marginale : τὸ νοητόν ἰνιαῖον — ἠνωμένον, ὑπερούσιον — οὐσιώδες.

3. Τοῦ τί ἐquivalent au τὸ δέ τι d'Aristote et qui désigne la substance, ce qui n'est ni dans un sujet, ni dit d'un sujet : « Singularum rerum forma definita. Arist., *de An.*, 416 b. 13; *Met.*, 1060 b. 1, τὸ δέ τι καὶ τοῦτο ἡ οὐσία.

ἡ συναίρεσις ¹, nous dépasse, nous qui avons été dispersés et divisés par la guerre titanique ², qu'y a-t-il à cela d'étonnant? Car nous ne connaissons pas l'Un par l'espèce (ou l'idée), comme le dit Platon lui-même dans ses *Lettres* ³, et cependant nous croyons sur ces sujets pouvoir établir quelques connaissances légitimes, les atteindre en quelque sorte par des intermédiaires, comme il nous arrive de saisir par l'intermédiaire de certains corps diaphanes les formes en nous ⁴ qui se réveillent.

En outre, il faut que le connaissable commence par l'Un; car tout commence par les Dieux, comme le disent les philosophes et comme nous le montrerons nous-mêmes dans ce qui va suivre, lorsque nous serons arrivés à ce sujet; de sorte

1. Kopp : « Sin in eum arctum quasi nodum et complexum mente in cognitionem que constringere, sive ut recentiores loquuntur, ad hunc abstractionis et intuitionis gradum ascendere nequimus, ne miremur qui Titanico bello distracti simus. »

2. La guerre des Titans est pour Damascius le symbole du principe de la différenciation, opposé au principe de la concentration et de l'intégration. Damasc., t. II, p. 190. Ru. § 521 : καὶ γὰρ ἔδει τῶν μὲν ἀπὸ τῆς συναγωγῆς προσλαβεῖν αἰτίας, ἔπειτα δὲ γίνεσθαι ἀπὸ τῆς τιτανικῆς. Mais c'est un moment nécessaire de l'évolution de la nature des choses, et la monade elle-même est en quelque sorte titanique; *id.*, 360, τιτανικὴ γὰρ πῶς ἢ μονάς, c'est-à-dire divisée. Cet état titanique, nous le subissons en réalité et cependant c'est cet état que nous nous efforçons de transformer et d'amener à l'état le plus saint, et le plus indivisible de tout l'univers, *id.*, § 29, τῷ γὰρ ὄντι τοῦτο τιτανικὸν πύλοισιν. Dans la procession des mondes engendrés, ce stade de développement a sa place et ce n'est pas la dernière. « De la Raison absolument simple, procède la raison synthétisante, συνοχτικός, de celle-ci procède la raison titanique, et de la raison titanique procède la raison démiurgique, *id.*, § 97 bis, p. 249. Ru. Il en est de même des mondes : le monde démiurgique procède du monde titanique; le monde titanique du monde composé; et le monde intellectuel du monde intelligible, *id.*, § 94, p. 235. C'est pourquoi l'on dit que Kronos engendre le monde titanique qui lui est propre, *id.*, § 97 bis, p. 247. Ru. Conf. Creuzer, *ad Plot. de Pulchrit.*, p. XLIII. Le ms. 100 de la Bibl. de Munich contient cette mention : Ἀωνόμου τινὸς λόγος περὶ θεῶν.... ὁ Κρόνος, διὰ μὲν τῶν οὐρανίων τομῶν προάγων εἰς τὰ μέρη τὴν ὁλότητα τὴν νοερὰν καὶ προόδων γεννητικῶν καὶ πόλλα πλασιασμῶν αἰτίος γινόμενος, καὶ ὁλόως τῆς Τιτανικῆς γενεᾶς ἡγούμενος ἀφ' ἧς ἡ διαίρεσις τῶν ὄντων. Conf. Procl. in *Crat.*, p. 60, Olympiod., in *Phaed.*, (éd. Finck), p. 66, 24-68, 11-96, 21-35, 6-95, 1-67, 14-95, 3-68, 3-6.

3. *Ep.*, VII, 343.

4. Que veut il dire? On peut à peine le soupçonner.

que le premier objet connaissable est les Dieux comme ils sont le premier sujet capable de connaître. Car dans les relatifs, où l'un des termes existe, existe aussi l'autre. Si donc le premier connaissable est Un, nécessairement le premier Un est connaissable puisque, même parmi les êtres, le premier connaissable est le premier intelligible et le premier être.

Mais en toutes choses l'Un, purement un, est tout un, πάντα ἓν, car il n'est pas quelque chose d'Un, mais tout un, comme l'ont dit Linus ¹ et Pythagore, de sorte qu'il est aussi connaissable, car le connaissable est une partie déterminée de toutes les choses; il est donc enveloppé dans l'Un. De ces raisons et d'autres semblables, on pourrait conclure que l'Un antérieur à Tout est connaissable.

§ 26. Mais, d'un autre côté, on pourrait objecter, en considérant ces caractères dont le premier est le dernier dont il ait été question; on pourrait objecter, si l'Un est Tout, pourquoi serait-il plutôt connaissable qu'inconnaissable? Car l'inconnaissable est là-haut premier, car il est une certaine des choses qui viennent après l'Un, qui est l'opposé contraire au connaissable, et il est *une* certaine chose déterminée des plusieurs ². Mais ce qui est au-delà de l'Un, n'est ni connaissable ni inconnaissable. Donc l'Un est inconnaissable, du moins par ce raisonnement. Car, d'ailleurs, s'il est le premier qui soit sorti du sein de l'ineffable, il est évident qu'il en est le moins éloigné et qu'il est encore comme couvert d'ombre par l'incognoscibilité de celui-là. D'ailleurs, si tout est selon l'Un, rien en lui n'a été séparé; il n'est donc ni connaissable ni inconnaissable, mais seulement Un et tout un, ἓν καὶ πάντα

1. Stob., Ecl., 1, 10, 8: Λίνου ἐκ τῶν περὶ Φύσεως κόσμου. Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 337. Diogène de Laerte, dans son Introduction, prétend que tout ce qu'a dit Anaxagore de l'Origine des choses, il l'a emprunté à Linus et à Orphée, et il cite de Linus le vers :

Ἦν παρὲ τοι χρόνος οὗτος ἓν ᾧ ἅμα πάντα ἐπερύκει.

Sur la légende de Linus voir le très intéressant mémoire de Welker, *Kleine Schrift.*, t. I, pp. 8-55.

2. Il fait partie des plusieurs en tant qu'un déterminé ἓν τι.

ἐν¹. En outre, si, parce qu'il est Tout, il est par cela connaissable, il sera aussi capable de connaître, car cela même est l'une de toutes les choses. Cependant que pourrait-il connaître? car il ne pourra connaître ce qui est antérieur à lui et au-dessus de lui-même, puisque cela n'est pas connaissable et il ne se connaîtra pas lui-même, car cela supposerait qu'il y a en lui une sorte de dualité pour se replier sur lui-même et alors il ne sera plus un. De plus, une chose qui existe avant tout acte et toute puissance, sera en acte; or, ces fonctions se voient dans une sorte de distinction de la substance, tandis que lui est au-dessus de toute distinction et est exclusivement Un. Il ne connaîtra pas davantage les choses qui sont après lui, car alors il sera en acte et son acte sera dirigé vers le pire et cela, quand cet acte est le premier de tous les actes. Or, même dans les choses postérieures², la première connaissance est celle du meilleur, la seconde celle de soi-même, la troisième celle des choses qui sont après l'objet connaissant. D'ailleurs, si le quelque chose d'Un³ est connaissable et tant qu'il est quelque chose d'Un, il ne l'est pas du moins, en tant qu'il est absolument Un. On pourra donc connaître cette chose dont l'unité est l'essence, (τὸ ἐνιαῖον), comme intellectuelle, ou comme vitale, ou comme l'Un supra-substantiel qui illumine de ses rayons, l'être. Mais au-delà de tout cela, il y a l'absolument Un, de sorte que tous les arguments tirés des synthèses ou de l'analogie de l'être, aboutissent à cet Un, dont le fondement est au-dessus de l'être. Car, de même que l'Un être dans les êtres est le premier intelligible, de même l'Un, dans les choses supra-substantielles, est le premier supra-substantiel. L'au-delà est donc inconnaissable. Or, il y a une raison bâtarde qui procède par négations, une qui suit l'analogie et une raison qui procède par le syllogisme à des conclusions nécessaires;

1. Kopp : « Unum, si ideo quod Omnia est, comprehensibile esse videtur et ipsum cognoscens erit; nam cognoscendi facultas (τὸ ὄν) de Omnibus Unum est. At quid tandem cognoscet?

2. Ἐν τοῖς ἔπειτα.

3. Τὸ τι ἐν.

si elles prétendent savoir toutes ces choses qu'on ne sait pas, c'est qu'elles reposent sur un raisonnement qui marche dans le vide et qui ne connaît les choses que les unes par les autres. En un mot, si on ne connaît pas le simple ¹, on ne peut pas connaître la proposition entière et par conséquent tout le syllogisme. L'analogie, à son tour, ne s'applique guère qu'aux non-êtres ². Ce que le soleil est au visible et au voyant, l'Un l'est au connaissant et au connaissable. Or, nous connaissons le soleil, mais l'Un, nous ne le connaissons pas. La négation supprime ce que nous connaissons et ce qu'elle laisse, nous ne le connaissons pas. D'ailleurs, Platon ne croit pas l'être absolument connaissable, car d'abord il dit dans le *Parménide* : « il n'est donc pas connu ³. » Il en supprime donc absolument la connaissance et dans la *République* ⁴, quoique paraissant le considérer comme connaissable, il dit que le sujet connaissant et l'objet connu ont besoin de la lumière, afin que le sujet connaissant, illuminé par la lumière, soit capable de saisir l'objet connaissable, devenu plus clair par la lumière qui l'éclaire. Car le connaissable agit sur le connaissant et l'éveille, pour ainsi dire, à son acte propre. Si maintenant l'Un est connaissable, il a été nécessairement éclairé par la lumière; mais comment l'Un serait-il éclairé par sa lumière propre? Car la lumière de la vérité, dans ces sortes de choses, découle de l'Un... Mais c'est sans doute que notre pensée, en saisissant l'Un, ne saisit que l'Un dans sa différence avec les autres choses. C'est pour cela qu'elle enveloppe et déploie en même temps la notion des plusieurs, de sorte que, même si nous les réunissons dans une synthèse, nous aboutissons à la même notion qui a pour contraire les

1. Τὸ ἀπλοῦν, chaque terme, pris en soi, à part.

2. Elle n'affirme que des relations et non des êtres.

3. M. Rueller remarque avec raison que, dans le passage du *Parménide* (134 b.), il s'agit non de l'être, mais des espèces des êtres, τὰ εἶδη τῶν ὄντων. En général, les Alexandrins citent, avec la plus grande liberté et interprètent avec une liberté plus grande encore, les passages de Platon qu'ils croient favorables à leurs opinions particulières.

4. *Rep.*, V, 477 b. Platon est très affirmatif sur ce point : οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνώσις ἦν, ... οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γινώσκει ὡς ἔστι τὸ ὄν.

plusieurs. Mais la notion de l'Un doit être sans contraire opposé, absolument une, et la synthèse qui aboutit à une chose unifiée, est impuissante à nous la fournir. C'est selon l'un de cet Un, que toutes les choses existent, puisque même l'être est Tout selon l'unifié et selon la simplicité la plus parfaite, c'est-à-dire ce qui précède immédiatement, sans discontinuité, les plusieurs. De même donc que le simple est dit sans pluralité (*ἄπολυ*), ce qui est sans pluralité est au-delà des hénades plusieurs, — car la différence lui est postérieure; en effet, de même que le plus simple des unifiés est le parfaitement unifié, l'absolument indistinct, de même le plus simple des Uns est l'Unifié supra-substantiel, l'Unifié unifié, si l'on peut ainsi parler. Mais ce qu'on appelle le purement Un, est encore au-dessus de cette simplification¹, en sorte que le degré dernier de cette simplification, sera l'être, que nous disons aussi l'Unifié, τὸ ἐνιαῖον.

§ 27. Il faut encore considérer que l'unifié n'est pas encore connaissable. Car le connaissable est ramassé en lui et pour ainsi dire confondu avec les autres, sans aucune distinction, de sorte qu'étant à la fois tous les coagrégats de tout et un coagrégat unique, il n'est pas encore quelque chose d'un déterminé, qui serait par sa nature propre², le connaissable, comme se manifestant par lui-même. Ce sont-là des objections qu'on pourrait faire à ce que nous avons dit; mais, à part ces objections et examinant le problème en lui-même, cherchons si cet Un purement un peut être connaissable.

Si donc l'Un même est seulement l'Un et aucune autre chose du Tout, ni par participation, parce qu'il n'y a rien avant lui, ni par hyparxis, parce qu'il est Un, ni selon la cause, parce qu'il n'a pas en lui la cause particulière des choses qui viennent de lui³; — car il n'y a là haut aucune chose que l'Un, comment le dirons-nous et Un et connaissable? Car connaissable et Un ne sont pas choses identiques, et s'ils sont différents, il n'est plus Un, et s'il est connaissable, il l'est ou

1. Je lis ἀπλωσιν au lieu d'ἀνέπλωσιν.

2. Ἐν τῷ ἤδη τὸ γνωστόν.

3. Il n'est pas principe des connaissances particulières.

par participation, et alors le connaissable sera avant lui selon l'hyparxis, ou selon la cause, et alors il n'est pas encore connaissable, mais le connaissable est après lui et vient de lui, ou selon l'hyparxis, et alors celui-là n'est pas selon l'hyparxis, mais c'est l'Un qui est les deux à la fois qui sera connaissable, de sorte qu'il est Un par participation, puisque celui qui est selon l'hyparxis ¹, est dans les deux réunis. En outre, si cet Un là est le Tout et Tout ², comme l'ont dit Linus et Pythagore, si être ce Tout-ci n'est pas être cette chose particulière-ci, tandis que être ce connaissable-ci c'est être cette chose particulière-ci ³, la conséquence est évidente, le Tout être, τὸ πάντα ὄν ⁴, n'est pas connaissable.

En outre, le connaissable est le désirable du sujet connaissant. La connaissance est donc le retour du sujet connaissant vers le connaissable. Or, toute conversion (ou retour) est contact. Le causé est en contact avec le causant, soit selon la connaissance, soit selon la vie, soit selon l'être même. Avant donc le retour selon la connaissance, il y a le retour selon la vie, avant celui-ci le retour selon la substance, et avant tous ces contacts ainsi distingués, il y a le retour et le contact absolus. Ce contact ou bien est identique à la connaissance absolue, ou, ce qui est plus exact, c'est l'union qui la précède. Et puisque l'Un est avant la raison, avant la vie, avant la substance (je parle de la substance unifiée), l'union est donc au-delà de chaque connaissance. Ce qui se retourne vers l'un ne se retourne donc pas ni comme sujet connaissant ni comme mû vers l'objet connaissable, mais comme un vers ⁵ un, par l'union et non pas par la connaissance; car nécessairement le retour vers le premier doit s'accomplir par le retour premier. La connaissance n'est donc pas première, mais pour le moins troisième; ou plutôt elle est commune

1. L'ὑπαρξίς n'est pas la substance même, mais le fondement de la substance.

2. Πάντα καὶ πᾶν.

3. Τόδε πάντα εἶναι: οὐκ ἔστι τόδε τι εἶναι, τόδε γνωστὸν εἶναι, τόδε τί ἐστιν εἶναι.

4. L'être qui est tout.

5. Ἄλλ' ὡς ἓν πρὸς ἓν. C'est le retour soi-même, Olympiod., in *Phileb.*, p. 263. Stallb. : κίνησις τις καὶ ἡ γνώσις ἐπὶ τὸ γνωστὸν.

aux trois ¹, mais le plus vrai, c'est qu'elle est antérieure à cette connaissance commune ².

Il est peut-être encore intéressant de rechercher s'il est possible que le contact avec celui-là puisse avoir lieu par le retour ; car il n'est pas possible que quelque chose procède de lui, afin que quelque chose, après la procession, retourne ensuite vers lui. Car comment y aurait-il procession, s'il n'y avait pas de distinction, et comment quelque chose pourrait-il se distinguer de l'Un sans tomber dans le pas un (le rien, τὸ μηδέν) ? Car, puisqu'il est sorti en quelque manière de l'Un il est non Un, οὐδέν. Et si chaque chose individuelle devient un et non un, afin que le non un demeure et ne se perde pas dans le rien, parce qu'elle est enchaînée à l'Un, du moins en tant qu'elle est encore un, elle coexiste avec l'Un ; ou plutôt n'a pas procédé de l'Un, du moins selon l'un, mais même pas selon le non Un ; car l'Un anticipe toujours une sorte de distinction du non Un, de sorte qu'elle ne se retourne pas, du moins vers l'Un dont elle n'a pas procédé. Maintenant le distingué est distingué du distingué, comme une chose différente est différente de celle dont elle est différente. Si maintenant quelque chose se retourne, elle est distinguée en tant qu'elle se retourne, et alors l'Un est distingué d'elle : car il a subi une distinction et est non pas seulement un, mais aussi distingué : il n'est donc pas Un. De plus quelle est la cause de la distinction en lui ? Est-ce donc lui-même ? Et comment l'Un pourrait-il être cause de la distinction, c'est ce qu'il est difficile même d'imaginer ; car l'Un est cause de l'union, tandis que les plusieurs et tout ce qui a le caractère d'autre est cause de la distinction : mais nous reviendrons sur ce point. Si ce n'est pas lui-même qui se distingue, c'est donc autre chose, et alors ou cette autre chose est avant lui, ce qui est absurde ; car on placerait alors

1. La raison, la vie, la substance.

2. Le texte de Ruelle : μάλλον δὲ ἡ κοινή τῶν τριῶν est changé par un manuscrit qui donne αὐτῆ δὲ ἡ ἕνωσις ἡ κοινή ; ni l'une ni l'autre de ces leçons n'offre un sens clair.

le principe distinguant avant le principe unifiant, le pire avant le meilleur ; ou bien, elle est après lui ; et alors comment le causant sera-t-il modifié par le causé ? Mais qu'est-ce que cette chose qui vient après lui par procession ? Le raisonnement ne risque-t-il pas de tourner dans un cercle ¹, toute procession distinguant, et cherchant toujours un intermédiaire comme cause de la distinction, et cela à l'infini ? Il ne procède donc rien de l'Un ; la procession ne commence pas là ; mais elle est antérieure à ce qui peut le premier se distinguer lui-même des choses qui viennent après lui, et distinguer ces choses de lui-même. Inversement, l'Un s'unit lui-même aux choses qui viennent après lui, et ne permet pas à ces choses de se distinguer de lui. Si donc rien ne procède de lui, il ne se retourne pas sur lui-même, et à plus forte raison par la connaissance, comme un sujet connaissant se retourne à l'objet connaissable. Car toutes ces choses sont dans leur rapport réciproque extrêmement distinguées. Et si l'on voulait concevoir un degré, le plus faible possible, de distinction provenant de l'Un ou du premier, par la procession (mais jamais même un tel degré de distinction ne proviendra de l'Un, qui n'aurait pour raison que de rendre nécessaire le retour par la connaissance), il faudrait répondre en niant que la distinction puisse s'étendre à l'Un. Qui donc décidera entre ces raisonnements contradictoires les uns avec les autres, sur ces questions ? Les Dieux seuls savent toute la vérité sur ces sujets. Hasardons-nous cependant et cherchons à satisfaire la curiosité inquiète de notre esprit, à la recherche de la vérité, dans la mesure que nous permet la divine providence et selon la mesure de nos propres forces.

§ 28 ². En quoi consiste la procession des choses qui procèdent de l'Un, comment elle s'opère, comment on peut éviter les difficultés soulevées contre elle, nous y reviendrons plus tard et même tout à l'heure. Maintenant nous devons

1. Εἰς τὸ αὐτὸ περιτρέπεσθαι.

2. Note marginale : Ἀρχή. — ὅτι μὲν οὐχ ἓν διακρίνεται τοῦ ἑνός, τὸ δὲ γε ἓν ἥμισυ τοῦ ἑνός. — Au lieu de τοῦ ἑνός un autre manuscrit donne οὐδένοϋς. — Note marginale. — Ἐνταῦθεν πρὸς τὰς περὶ τοῦ ἀγνωστοῦ εἶναι τὸ ἓν ἐπιχειρήσεις.

seulement poser ceci : à savoir que Tout vient après l'Un. Car l'Un n'est pas seul, il y a après lui les plusieurs et les choses différentes ¹. Et que celles-ci ne sont pas l'Un, est évident; de sorte qu'elles sont distinguées de lui, non pas en ce que chacune d'elles est Un, du moins en ce que chacune est non-un. Ce non-un donc n'est pas négation (de l'Un), mais position de ce qui est autre que l'un : et cependant il est Un, non pas en tant que non-un et autre que l'Un, mais parce que lui-même n'est pas absolument séparé de l'Un, mais a pour ainsi dire sa racine dans l'Un, et que le non-un est par l'Un. De sorte qu'à bien considérer, le non-un se distingue de l'Un par sa propre nature, la nature du non-un, tandis que l'Un s'attache encore à lui et ne s'en sépare pas, pas même par là, puisque le non un, quel qu'il soit d'autre que le Un, est cependant toujours Un par participation, parce qu'il est devenu le non-un. Il se fait donc lui-même non Un ², tandis que l'Un en soi et comme Un opère immédiatement sa distinction de lui par sa propre union. Donc le non Un se distingue de l'Un, parce qu'il devient non Un; mais l'Un ne se distingue pas du non Un, puisqu'il fait le non Un, quoique séparé, il le fait cependant Un. Tant s'en faut qu'il s'en distingue, que même celui-ci se déroband, lui ne se dérobe pas; mais par la vertu unifiante de la participation, il prévient l'hyparxis discriminante de l'autre. Car il ne saurait y avoir

1. Kopp. « Quo pacto res omnes ab Uno procedant et nascantur, demonstrandum est. Omnia Unum postsequuntur; nam Unum non tantum hoc est ipsum (Unum), verum etiam posteriora multa et varia exæquat. Hæc multa et varia Unum non esse, in manifesto est : ergo sunt secreta, non quidem quatenus Unum cluent, at quatenus de eis non Unum prædicatur. Hoc non Unum, non negat, sed juxta ipsum Unum positum est; manet Unum, non quatenus non Unum cluet propeque, πρὸς, (?) Unum stat, sed propterea quod non radicatus ab Uno evulsum est. »

2. Kopp. « Non Unum sua ipsius vi atque indole id quod est evasit, idemque per communionem et participatum Unum manet (Kopp supprime διὰ τὸ γενέσθαι οὐχ ἔν, sans en avertir) non Unum ab Uno dissidet, indeque originem ducit; at Unum, quum et non Unum seu plurativum constringat, ab non Uno non secernitur, imo Unum cum sua vi adunante et colligente secernentem non Unius prævertit essentialiam, quia essentialia sive ipsum esse cujuscunque rei consistere nequit, quin Unum subsit, itaque ubi Unum adest et participatur, ibi demum essentialia et ipsum esse existit. »

d'hyparxis d'aucune chose sans l'Un, de sorte que la participation constitue même l'hyparxis, c'est-à-dire que l'union crée la distinction. Et nous ne nous étonnerons pas trop de cela, pas assez pour douter et nier ce que nous venons de dire, si nous réfléchissons que la nature de l'Un ne peut par essence ni créer ni souffrir la distinction. Nous allons vérifier cette affirmation en l'appliquant au soleil, ce juge incontesté de toute vérité. A l'œil ouvert, mais qui, par suite d'une certaine infirmité de l'organe, ne voit pas, le soleil est présent comme à l'œil qui voit ; mais l'œil n'est pas présent au soleil, par suite de l'infirmité particulière qui l'en éloigne. Et ne craignons pas les règles de la logique ¹, qui ne s'appliquent qu'aux choses de même ordre, dans lesquelles les relatifs sont en quelque sorte égaux entre eux ou de même nature. Parce que la forme est différente de la matière, la matière est-elle donc différente de la forme ²? Mais la différence est une forme : la matière et la forme ne sont donc pas différentes. La forme a été distinguée de la matière, mais comme la matière n'a pas été distinguée, il est une autre distinction qui est demeurée dans la forme, parce qu'elle n'a pas pu passer dans la matière ³. Si donc quelque chose a été ainsi distinguée d'une chose qui n'a pas été distinguée d'elle, qu'est-ce qui empêche que ce distingué même guérisse sa distinction par la conversion, afin que

1. Kopp : « Logica effata, quæ in rebus posterioribus et ceterioribus, in rebus comparatis et inter se cognatis adhibeantur et valeant, ibi in rebus abstrusis minus valent. »

2. Note marginale : Ση... ὅτι τὸ εἶδος καὶ ἕτερον καὶ διακρινόμενον τῆς ὕλης· αὕτη δὲ τούτων οὐδὲν, ὡς ἀνεῖδος. — Je change la ponctuation de Ruelle : je mets un point après ὁμοφυῆ et je le supprime après τῆς ὕλης.

3. Ruelle propose de lire εἰ δὲ τι διακρίνεται, au lieu de διακρίνεται simplement. On lit en marge du manuscrit E : Qu'est-ce qui l'empêche de passer dans la matière ? — On pourrait répondre : précisément parce que cette distinction *est demeurée* dans la forme. — Kopp : « Forma a materia differt et sejuncta est, materia non item, materia, puta, formata ; forma igitur a materia secreta est, neque vero materia secreta est, sed secretio sive differitas, quæ formarum una est, in his remansit nec tota in materiam abiit. Quemadmodum hac ratione aliquid ab eo, quod non defecit, secretum est, ita ipsum quod defecit, reflexione et conversione, sive quasi postliminio secretionem corrigere et sanare potest. »

non seulement l'Un soit présent en lui, mais que lui-même soit présent en l'Un? Et il est clair que cette présence sera plus proche ou plus éloignée suivant les degrés de la distinction. Car selon que chaque chose individuelle a dans son essence la tendance à se distinguer de lui (de l'Un), dans cette même mesure elle peut se retourner vers lui, et de même que l'Un en soi demeure indistingué par rapport à chaque chose distinguée, de même dans son rapport à chaque chose qui fait retour à lui, il demeure le même et est la fin une et indistinguée de tout ¹. Et de même que tout en restant le même, il coexiste en procédant dans chaque chose individuelle, appelée du nom de sa propriété caractéristique, à lui, tels que l'Un substantiel, et l'Un vital, et l'Un intellectuel, qui restent partout l'Un même, quoiqu'ils tirent leur nom des choses qui en participent, comme il n'a pas encore été divisé, — c'est mon sentiment, — par les nombreuses propriétés des dieux ²; — et comme je considère au contraire le purement Un en chaque chose comme antérieur à l'Un déterminé quelconque, je l'appelle cependant du nom des choses dans lesquelles il est présent, quoiqu'il soit sans différence et en chacune tout Un; de même ³ donc aussi je considère que la perfection particulière qui appartient à chacun de ces Uns, restant le même, selon sa propre distinction qu'il tient de sa perfection propre venue de l'Un suprême, lui donne un nom qui le fait être la chose où il s'est rencontré et en avoir la qualité ⁴. Car ce Tout être, selon l'hyparxis de l'Un, coexiste en chaque chose indivi-

1. Je lis avec Kopp : αὐτὸ ὄν et ποιόν. — « Unum igitur, sicut cuicumque rei procedens, aliquantisper adhærescit, et ab ea nomen ducit (quamvis semper sibi idem constat) v. c. substantiale Unum, vitale Unum et quas alias denominationes ab rebus concretis trahit, — ita, opinor, finem constantem singulæ res, pro sua quæque secretionem nanciscuntur et ab sua illinc ducta perfectione ipse finis et perfectio cognominatur atque ejusmodi esse ponitur qualis est res, ad quam offendit. »

2. Toutes les propriétés spécifiques viennent des dieux respectifs qui les possèdent *a priori* et ensuite les communiquent.

3. Ici seulement vient l'apodosis de la protase qui commence à la ligne 11.

4. ὄν-είον. On lui donne la qualité de l'objet où il se trouve.

duelle, comme sa racine propre, et apparaît en chacune, comme sa fin propre. Car ce que toutes les choses sont à l'état divisé¹, ce Tout être l'est selon l'Un, et il l'est, non pas en puissance, comme on pourrait le croire, ni comme cause des êtres qui ne sont pas encore, mais s'il est permis de le dire, selon l'hyparxis existante des êtres existants, l'hyparxis une, et l'hyparxis une de la nature qui engendre tout. De même donc qu'en chacune des autres choses, de même dans le sujet capable de connaître coexiste l'Un, en tant que capable de connaître. Et il est objet connaissable, non pas parce qu'il est l'un ou l'autre des deux, mais parce qu'il est le composé des deux, et placé au-dessus des deux réunis, et, pour parler plus exactement, parce qu'il est au-dessus même de ce composé. Car il est tout, non par suite de la distinction, mais avant la distinction. Car c'est ainsi qu'il sera tout avant tout, πάντα πρὸ πάντων, non pas imparfaitement, comme s'il n'était cela qu'en puissance, ni selon la cause comme s'il n'était pas encore Tout; il est tout selon l'hyparxis indistinguée, non pas l'hyparxis unifiée avant Tout, mais l'hyparxis la plus complètement simplifiée de tout, étant, par sa propre simplicité, tout ce qui procède selon la distinction, et en qualité et en nombre. C'est lui qui est proprement Tout, car les choses distinguées de lui, la distinction, par sa propre nature, les a comme obscurcies et amoindries. Chacune de ces choses, quand elle est dans le

1. Kopp : « Quæ enim Omnia rerum pluraliter et sparsim sunt, ea iste finis uniter est, noli arbitrari, quantum potentia est, nec quantum causa cluet rerum quæ non adhucdum sunt, sed, si fas est dicere, quantum quasi primordium et essentia ipsa exstat, et entium est, et essentia quidem unica illa et qua est Unica, Omnium ferace natura instructa. Quemadmodum igitur ceterarum rerum cuilibet, sic itidem cognitivo seu cognitionis capaci adest unum cognitivum seu cognitione tinctum, quod tanquam comprehensibile prostat, non eo quod alterum utrum est, sed eo quod utrumque super alterum utrum, gravius ut dicam, quod supra utrumque junctum eminet. Omnia namque cluet non ex discretionem, sed ante discretionem. Hoc demum modo probe Omnia præ Omnibus erit, non imperfecte, quasi potentia, nec causaliter, quasi nondum Omnia esset, sed Omnia est indiscreto primordio et essentia, eaque non præ Omnibus Unita, sed Omnibus superiore, subtiliore et per suam ipsius simplicitatem sinceriore. »

coagrégat un de Tout, est plus proprement ce qu'elle est elle-même ; si elle s'écarte de ce coagrégat, elle devient toujours plus particulière et plus pauvre, selon que des propriétés caractéristiques, les unes ont une affinité plus intime pour la moindre distinction, les autres pour la plus grande : c'est pourquoi elles se montrent différentes dans les différents sujets ¹. Mais ce n'est pas le moment opportun d'instituer ici sur ce sujet une discussion développée et approfondie.

§ 28 *bis*. L'Un donc, qui est Tout avant Tout, est à la fois connaissable et capable de connaître, et chacune des autres choses, non pas assurément comme je les dis et comme est chacune d'elles (car ces choses ont leur être dans la distinction, et sont par la division opposées et contraires les unes aux autres), mais comme coexistant en chacune des choses distinguées, sous un mode particulier propre à la chose dans laquelle il coexiste ; car l'Un de l'homme est homme plus vrai, et celui de l'âme, âme plus vraie, et celui du corps, corps plus vrai. Car c'est ainsi que l'un du soleil et l'un de la lune est soleil plus vrai et lune plus vraie ; mais cependant il n'est aucune des choses distinguées, en étant plus vrai qu'elles : il est seulement l'Un de chacune fondé avant elle. Il a donc, voyez-vous, ramassé ² ce qui coexiste en chacune et qui paraît avoir été partagé en le Un *coexistant* ³ et indivisible d'une part et le véritablement Un de l'autre ; car, certes, il n'a pas été divisé, mais il demeure le même, présent en tous et en chacun, comme propre, et sans aucune division ; car le Tout-être selon l'Un n'a pas besoin de division. Est-ce donc qu'il connaît ? Mais ⁴ connaître est propre à la distinction. Il n'est donc pas connu ; car cela aussi est propre

1. Kopp : « Rerum ab uno seductarum unaquævis, quanto in una summaque Omnium junctura continuatur, eo potior est; qua conjunctione cum deficit, semper particularior et debilior evadit, prout proprietatum aliæ ad majorem, aliæ ad minorem secretionem proprius adeunt.

2. Kopp veut lire *συνάγαγέ μοι*, avec plusieurs manuscrits. Je ne vois pas de raison bien forte pour préférer cette leçon.

3. Τὸ συνόν. Dans la marge d'un manuscrit on lit τὸ μένον.

4. Η indique souvent la réponse à une question ou à une objection que l'auteur se fait lui-même.

à la distinction, et la preuve que cela est vrai, c'est que le connaître est le pendant contraire à être connu. Aucune de ces propriétés ne lui convient; car ni l'Un ni le Tout ne lui conviennent; car ce sont là des contraires et ils divisent notre conception. Car si nous contemplons le simple, nous anéantissons même l'Un, dans sa grandeur immense et infinie ¹, et si nous concevons Tout ensemble ², nous faisons disparaître et l'Un et le simple. La cause, c'est que nous, nous sommes divisés et que nous pensons des propriétés divisées, et que cependant, désireux de posséder une connaissance quelconque de ce principe, nous lions ensemble, nous tissons ensemble toutes les choses, pour essayer si nous serions ainsi capables de saisir cette grande nature, en évitant toutefois la multiplicité ramassée de toutes les choses et la particularité étroite de l'un, nous emparant avec joie du simple et du premier, qui nous représente le plus ancien des principes ³. Nous introduisons ainsi dans ce simple, l'Un qui devient pour ainsi dire le symbole de la simplicité, puis ensuite le Tout qui est comme le symbole de la synthèse enveloppante de toutes les choses; car ni au-dessus des deux ni avant les deux nous ne pouvons rien concevoir ni désigner par un nom ⁴. Et qu'y a-t-il d'étonnant si nous sommes dans cette situation, relativement à une chose dont la connaissance distincte est unie, connaissance qui échappe à la conscience ⁵? Mais même relativement à l'être, nous sommes dans le même état; car lorsque nous tentons de le voir, nous le laissons échapper et nous courons autour de ses éléments, la limite et l'infini, comme on dit. Et si nous en concevons une notion plus vraie, à savoir qu'il

1. On pourrait, en changeant la ponctuation de Ruelle, traduire : Si nous contemplons le simple et l'Un, nous détruisons la grandeur immense et infinie de l'Un Tout.

2. L'ensemble de tout.

3. Celui qui précède tous les autres, dans le temps comme en dignité.

4. Kopp : « Notione Unius, quod et simplicissimum et copiosissimum omnium rerum quasi seminarium perhibetur, excrucietur, et ejusdem generis labores et de Ente, de Ideis etc... dolores, quibus mens laborat, commemorat. »

5. Par la contradiction qu'elle enferme : distincte et à la fois unie, *unosa*.

est le plérôme unifié de toutes les choses, le mot *toutes les choses* nous entraîne à la pluralité, tandis que l'*unifié* fait disparaître *toutes les choses*. Mais cela même n'est pas non plus étonnant ; car lorsque nous voulons voir chacune des espèces, nous courons après ses éléments, et lorsque nous cherchons à ne saisir que son unité, nous perdons ses éléments. Or chaque espèce est en même temps un et plusieurs, non pas un, sous certain rapport, plusieurs sous un autre ; elle est un et plusieurs tout entière et dans son tout, que nous ne pouvons saisir d'un seul coup-d'œil et que nous sommes satisfaits d'approcher par la division de nos pensées.

§ 29 ¹. En grim pant toujours vers ce but ardu, pour atteindre le plus indivisible, nous avons pris conscience en quelque mesure, même dans la division, de l'uniforme ². Il est vrai que nous en altérons l'idée, si on la compare à sa notion complète, et nous ne le concevrions pas par là, s'il ne s'agitait en nous comme une trace de son concept entier et total, et c'est cette trace qui allume subitement la lumière de la vérité, comme la flamme jaillit de morceaux de bois frottés. Car les pensées divisées, rassemblées ensemble, s'exerçant les unes les autres à atteindre ce sommet qui suggère l'idée de l'uniforme et du simple, finissent par coïncider, pour ainsi dire, comme coïncident, au centre du cercle, les extrémités de la multitude des droites, menées de la circonférence à ce centre. Nos pensées, de même, sont divisées ; mais lorsque nous les rapprochons en les portant vers l'indivisible, une certaine connaissance de la forme s'agite en nous, comme une sorte de centre invisible, et nous acquérons une certaine représentation, quoique affaiblie, qui nous est fournie par la notion du cercle, qui de tous les points, et également, est conçu ³ comme ramassé en un seul point central. C'est

1. Note marginale : ἀναβαίνοντες εἰς ὕψος, ταῖς χερσὶ καὶ ποσὶν ἀντεπειδόντες.

2. Μονοειδοῦς. De ce qui ressemble à l'un.

3. Ἐπινοουμένη. Kopp : « Suspicio legendum ἐπινοούσα vel quod melius ἐπινοουμένη. » Je ne crois pas ce changement nécessaire, et j'ai conservé la leçon des manuscrits, qui se laisse comprendre à l'aide d'une forte ellipse, mais habituelle à notre auteur.

de la même manière que nous montons aussi à l'Être, d'abord en concevant chaque espèce, qui s'offre à nous divisée, non seulement comme indivisible, mais même comme unifiée, fondant, s'il est possible de s'exprimer ainsi, les plusieurs qui sont dans chacune, puis, prenant ensemble tous ces plusieurs distingués et supprimant les circonscriptions qui les séparent, comme nous faisons une seule masse d'eau incircoscrite, de plusieurs eaux particulières, sauf que nous concevons comme l'eau une, non pas celle qui est unifiée de toutes, mais celle qui les précède, parce que l'espèce de l'eau est antérieure à toutes les eaux distinctes ¹. C'est par une simplification analogue que nous arrivons à l'Un : d'abord, nous rassemblons nos pensées, puis, laissant de côté ces notions réunies ensemble, nous arrivons à la notion de cet Un qui est au-dessus d'elles et les dépasse en simplicité. Est-ce donc qu'en montant ainsi nous l'avons touché comme connaissable, ou en voulant le toucher comme tel, ne sommes-nous arrivés qu'à l'inconnaissable ? L'un et l'autre est vrai, car de loin nous le touchons comme connaissable ; mais après nous être unis de loin à lui, dépassant ce qui de l'Un est susceptible d'être connu de nous, nous nous arrêtons à ceci : qu'il est Un, τὸ ἐν εἶναι, c'est-à-dire qu'il est inconnaissable, au lieu d'être susceptible d'être connu. Ainsi donc l'un de ces contacts est au-dessus de la connaissance, comme contact de l'Un avec l'Un ; l'autre, également, comme contact du sujet capable de connaître avec l'objet connaissable. Car comment serait-il connaissable, s'il est seulement Un ? comment fonder là-dessus une connaissance ? il n'est donc pas connaissable, pas même connaissable par un raisonnement bâtard, c'est-à-dire de la même manière qu'on dit que nous connaissons la matière, quoiqu'elle ne possède pas le connaissable ². Car le connaissable est une certaine

1. C'est le grand principe néoplatonicien : Toute pluralité pose une unité qui l'explique ; tout degré inférieur des choses pose un être supérieur qui l'embrasse.

2. C'est-à-dire la faculté d'être connue.

espèce et une sorte d'être, tandis que la matière est le non-être et l'absence de forme. De même donc que c'est par le droit qu'on dit connaître *le brisé*, de même c'est par le connaissable que nous concevons vaguement l'inconnaissable; car c'est là aussi un mode de connaître ¹. Ainsi donc Celui-là est connaissable dans cette mesure qu'il ne se soumet pas à une connaissance qui s'approche de lui; mais c'est de loin que l'imagination se le figure comme connaissable; c'est de loin qu'il nous communique une certaine notion de lui-même; et ce n'est pas en s'en approchant davantage ² (car il n'en est pas de lui comme des autres choses) que la connaissance connaît mieux ce dont elle s'approche; mais, au contraire, c'est de loin (qu'elle le connaît mieux) parce que la connaissance est, pour ainsi dire, moins dissoute en inconnaissance par l'Un; et cela est naturel, puisque la connaissance a besoin de distinction, comme nous l'avons dit, plus haut, et que, lorsqu'elle s'approche de l'Un, la distinction aboutit à l'union, de sorte que la connaissance se résout en inconnaissance. C'est ce qu'en effet, implique la comparaison de Platon ³; car nous essayons de voir le soleil, c'est là la première connaissance, et nous le voyons de loin :

1. Par les contraires qu'une même connaissance embrasse, comme dit Aristote.

2. Je pense qu'une négation doit être mise devant le membre de phrase $\delta\omega\phi$ δὲ μάλλον, ou sous-entendue par ellipse, et contenue dans le membre précédent, $\delta\tau\iota$ οὐχ ὑπομένει τὴν γνῶσιν προσιοῦσαν. — L'Un se dérobe à la connaissance par rapprochement; son éclat éblouit l'esprit et transforme la connaissance en inconnaissance. C'est ce qu'indiquent clairement les notes marginales que je reproduis avec la disposition des manuscrits.

ὄρα
 ὄρασις ὄρα
 πόρρω μάλλον τὸν ἥλιον καὶ πᾶν ὁρατὸν
 μέση ἤττον τὸν ἥλιον
 ἰγγύς οὐδαμῶς οὔτε τὸν ἥλιον (οὔτε ἄλλο τι)
 γῶσις — γινώσκει
 πόρρω — μάλλον τὸ πρῶτον ἔν
 μέση — ἤττον τὸ πρῶτον ἔν
 ἰγγύς — οὐδαμῶς τὸ πρῶτον ἔν

3. Une autre note marginale fait remarquer : Σημειῶσαι : παράδειγμα προσφύετατον περί γνώσεως καὶ ἀγνωσίας τοῦ ἐνός. Plat., Rep., VII, 532, a.

plus nous nous approchons de lui, moins nous le voyons, et nous finissons par ne plus voir ni lui ni le reste : nous devenons la lumière même, parce que nos yeux sont remplis de sa lumière. L'Un est-il donc inconnaissable par sa nature propre, quoique l'inconnaissable soit autre chose que l'Un ? L'Un veut être par soi, et avec aucune autre chose. L'inconnaissable opposé au connaissable, est l'inconnaissable au-delà de l'Un, absolument ineffable, ce que nous reconnaissons ni connaître ni ne pas connaître, ce vis-à-vis de quoi nous nous sentons être dans un état de *Superinconnaissance* ¹, et par le voisinage duquel l'Un même est obscurci. Car étant le plus rapproché de ce Principe inaccessible, il demeure, s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans l'Abîme de ce *Silence* ² infini. C'est pourquoi c'est aussi sur lui que tournent les raisonnements de Platon ; car il est proche partout de cette révolution circulaire du Premier ³ ; mais il en diffère en ce qu'il est purement Un et selon l'Un et Tout, ensemble, tandis que lui (le Premier) est au-dessus de l'Un et de Tout, plus simple que tous les deux, et qu'il n'est même pas cela ⁴. Donc, en tant qu'il est sorti de l'Ineffable, sans être encore l'Un déterminé — car celui-ci est parfaitement connaissable, — il est le *Tout Un*, πάντα ἓν, mais le Tout qui n'est pas déterminé ; car ce Tout déterminé est encore plus connaissable, puisqu'il est *plusieurs espèces* : il est ce qui est à la fois *Tout Un*, qui tient de l'Un, le simple purifié, purgé des plusieurs et qui tient de *Tout* le déterminé de l'Un ⁵, mais nié et comme retréci. Chacun de ces deux est connaissable, et leur com-

1. Ὑπεράγνωσιν que des manuscrits lisent en deux mots : un seul en un, ce que je préfère avec Kopp et Ruelle.

2. Τῆς Σιγῆς ἔκλειψις. On reconnaît ici les formules et les idées gnostiques. Valentin identifie le *Silence* avec le Principe insondable des choses, qu'il appelle βυθός et Damascius τὸ ἄδυτον. Conf. § 41 et 189. On peut se demander si ce silence dont parle aussi Proclus (*in Parm.*, 1171. 4) εἶτε ὁρμὸς μυστικὸς εἶτε σιγὴ πατρικὴ signifie le Père seul ou tout le monde intelligible.

3. Τῆς τοῦ πρώτου περιτροπῆς.

4. Au-dessus de l'Un, plus simple que l'Un, sont des déterminations qu'exclut sa simplicité absolue.

5. Il y a dans l'Un même quelque détermination que le Tout retrécit et nie.

posé également en tant que connaissable par les deux ; mais ce qui est avant les deux et ce que nous désignons par *Celui-là*, ne supporte pas par lui-même la connaissance : c'est par l'image du composé qu'il est connu être, avant le composé, semblable au composé qui est après lui. Et s'il est nécessaire de distinguer ici, disons : le réellement connaissable est ce qu'on perçoit dans une certaine distinction et qui est en quelque sorte par soi-même espèce ; c'est celui-ci qui, par sa propre circonscription, supporte une connaissance circonscrite. C'est pourquoi c'est à lui que va la connaissance ; celui qui est son pendant et son contraire est l'absolument ineffable, et ne donne aucune prise à la connaissance ; celui qui est au milieu a comme deux parties : l'une, du côté du connaissable, est semblable à l'Unifié et se dérobe à la connaissance discriminante et circonscrivante ; — l'autre, du côté de l'ineffable, tel qu'est *l'Un* purement Un, et *le Tout* selon l'Un, ne nous fournit sur lui-même que la notion la plus faible et la plus obscure. Maintenant, lorsque nous analyserons et distinguerons chacun de ces modes de connaissance, nous examinerons s'il y a entre eux quelque intermédiaire. En ce moment, pour conclure et comme pour sceller notre opinion sur l'Un, tel que nous venons de l'entendre, nous disons que ce que nous disons *Un* ne l'est pas comme Un et comme Tout à la fois, et que c'est là tout le résultat que nous tirons de ces considérations par une sorte d'enfantement. (Je parle ici de l'enfantement de l'esprit dans le travail de la connaissance ¹.) Notre connaissance de l'Un s'avance jusqu'à ce travail ; mais en essayant d'aboutir au fruit et à une pensée distincte, nous avortons, nous retombons dans les produits de cet Un, et c'est là ce que le philosophe Proclus, dans son *Monobiblon* ², a appelé l'axiome ineffable, c'est-à-dire l'axiome relatif à la connais-

1. Ὁδὸν ἐν τῷ γινώσκῃν — une parturition *gnostique*.

2. Proclus lui-même (*Plat. Theol.*, III, 18, p. 151, 31) fait allusion à cet écrit monographique ; peut-être le même auquel il se réfère, dans son commentaire *in Remp.*, 1. 433, où il traite de la Vérité, de la Beauté et de la Proportion.

sance qui veut enfanter l'Un, comme il appelle exprimable l'axiome concernant la connaissance organisée et distincte. C'est là la cause qui fait que toute recherche, toute décision sur cet objet présente toujours deux faces, parce que nous le trouvons tantôt comme connaissable, tantôt comme inconnaissable en soi ; car il est tantôt l'un, tantôt l'autre, et c'est pourquoi Platon dans ses *Lettres* ¹ lui enlève qualité et essence déterminée, et accuse de tous nos maux la division des choses particulières suivant la qualité et suivant l'essence ; car nous sommes réellement dans cet état psychique qu'on peut appeler Titanique ², et cependant cette disposition d'âme, nous nous efforçons de la porter à l'objet le plus sacré et le plus indivisible de l'univers entier.

§ 29 *bis*. Si maintenant il faut supprimer de la connaissance de cet objet la qualité et l'essence, il faut en supprimer aussi l'Un ; car l'Un est une certaine chose du tout, aussi bien que les choses qui sont toutes, certaines choses ; car chacune d'elles est une essence déterminée : leur totalité l'est donc aussi. Si donc il n'est connu ni comme Un ni comme Tout, que serait-il (τὶ) ? Arrête, mon ami ; n'introduis pas ici le quelque chose (τὸ τὶ). Car c'est cela même qui t'empêche de

1. *Ep.*, VII, 342, 343. Je ne vois pas bien cela au passage indiqué par Ruelle : Platon établit que sur chaque chose, il y a : 1° un nom ; 2° une notion, une idée, λόγος ; 3° une représentation, une image, εἶδωλον ; 4° une science, ἐπιστήμη et enfin 5° la chose même, αὐτὸ, qu'il faut poser et qui est connaissable et vraie. — Puis, il ajoute que l'infirmité humaine est telle, que tandis que l'âme cherche à savoir non pas la qualité τὸ ποιὸν τι, mais l'essence αὐτὸ ποιὸν τι, τὸ δὲ τὶ ζητοῦσης, elle est remplie d'incertitude et de doutes par chacune des quatre premières choses : nom, jugement, image, science, qu'elle ne cherchait pas.

2. La succession et les états successifs des mondes engendrés ressemblent à une suite de règnes, où dominant tour à tour les Titans, les Démiurges et autres Dieux. Le règne des Titans correspond au moment où les mondes divers, compris, jusque-là, dans l'Unité, se séparent, se partagent, se divisent. Conf. *Damasc.*, περ. ἀρχ. § 60. — § 94. — § 97 *bis* (pp. 247 et 249). — § 321. Nous voyons là distingués et issus l'un de l'autre les diacosmes ὁ συνοχικός, ὁ τιτανικός, ὁ δημιουργικός et les causes : ἡ συνάγωγος et ἡ τιτανική, qui sont entre elles dans le rapport du monde (κόσμος) νοερός au monde νοητός. Conf. *de Vi atque indole verbi Τιτανικός*, Creuzer, dans l'édition du livre de Plotin : *de Pulchritudine*, p. XLIII. Heidelb., 1814.

connaître l'Un, parce que tu t'imagines entendre quelque chose (τι) ¹, tandis que si tu supprimais ce quelque chose, τότε τὸ τί, ainsi que la qualité, il t'apparaîtrait ce qu'il est, au moins dans la mesure du possible. Car il est précisément le non quelque chose (τὸ μὴ τι), le sans qualité : il est antérieur à tous deux, il n'est ni possible de l'exprimer, — car tout nom est quelque chose et signifie quelque chose, — ni facile à concevoir ; car toute pensée est quelque chose et pensée de quelque chose qualifié ; car si tu ramasses ensemble toutes les choses, elles n'en ont pas moins une essence déterminée et une qualité, puisqu'elles sont le tout de choses déterminées et qualifiées. De sorte que même la raison, en tant que raison, voyant certaines choses déterminées en leur essence et par leurs qualités, se travaille pour enfanter la notion de cette nature ; mais elle-même ne parvient pas à la mettre au jour et tout au contraire, elle ramasse sur lui-même ce travail d'enfantement, cherche à s'élever vers le plus simple, l'absolument indéterminé, l'absolument dépouillé de toute qualité déterminante, soit commune à toutes les choses à la fois, soit propre à chacune. Et c'est ce que Platon, d'après les Oracles ²,

1. Les Stoïciens ramenaient à quatre les dix catégories d'Aristote : au-dessus de ces quatre était le genre le plus universel, le genre suprême, le quelque chose, le τι, l'*Etwas* de Hegel. Ils lui donnaient parfois un autre sens, et l'opposaient au τότε, la chose individuelle, comme un genre commun, τὰ κοινά, οὐ τίνα. Plotin a exposé et critiqué toute cette théorie. *Enn.*, VI, 1, c. 25 et VI. Conf. Chaignet, *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. IV, p. 275.

2. Τὰ Λόγια. Lobeck en distingue de plusieurs espèces : les uns attribués par Suidas au Théurge Julien le jeune ; d'autres, les *Oracula Chaldaïca*, recueillis par Julien, l'ancien, le père, appelé ὁ Χαλδαῖος, et interprétés par Michel Psellus de *Græcor. Opin.*, et par Pléthon (Fabric. *Bibl. Gr.*, t. I, p. 313) et par Mosheim, ad *Cudworth.*, p. 338. On en trouvera une analyse à la fin de cet ouvrage.

D'autres encore cités par Nicolas Damascène (I, 461) intitulés : Λογία τῶν ἀπὸ ζωοδότηρου Μύθων, contiennent des doctrines, soi-disant exposées par la voix des Dieux et sous forme d'oracles, au sujet des substances hypercosmiques, des idées formatrices de la matière, et reproduisent des idées et même des passages textuels de Platon. C'est l'œuvre d'un demi barbare, dit Lobeck.

Enfin, Porphyre en avait encore recueilli d'autres, dans un ouvrage dont il ne reste que la partie concernant les formules d'évocation magique des Dieux,

nous ordonne de faire, si toutefois nous le pouvions, à savoir d'oublier nos propres pensées et de recourir à ce travail d'enfantement qui a pour essence le privilège de connaître l'Un, mais non de l'exposer à personne; mais il supprime l'obstacle qui arrête une pareille intuition, c'est-à-dire qui nous le ferait concevoir comme un quelque chose qualifié et d'une essence déterminée. Si quelqu'un est contraint d'exposer cette intuition de l'Un, au lieu d'elle il n'exprimera qu'une conception du second ou même du troisième degré au-dessous d'elle, qui, en exposant d'une façon

et dont le titre était : « La philosophie tirée des oracles », *περὶ τῆς ἐκ Λογιῶν φιλοσοφίας*. Conf. Euseb., *Præp. Ev.*, IV, 7, 1, 8, 1.

Taylor a édité, dans le *Classical Journal*, t. XVI et XVII, les *Oracula Chaldaica*; mais Lobeck porte sur cette édition le jugement le plus sévère et même le plus dur (*Aglaoph.*, p. 94). — Proclus en avait fait une étude approfondie et passionnée (*Marin. Vit. Procl.*, c. 36) et leur avait consacré des mémoires dont la composition lui avait coûté cinq années de travail, *εἰς τὰ θεοπαράδοτα Λόγια*, mémoires dont il fait mention lui-même (*in Remp.*, p. 349, 39 b. εἴρηται διὰ πλείονων ἐν τοῖς εἰς τὰ Λόγια γεγραμμένοις). *Marinus (Vit. Procl. c. 38)* rapporte qu'il aurait dit : « Si j'étais le maître de toute la littérature ancienne, je ne laisserais en circulation que les Λόγια et le *Timée*. » Syrianus avait écrit un livre pour prouver la concordance, *συμφωνία*, d'Orphée, de Pythagore et de Platon avec les Λόγια (*Suid. v. Σ.*); Hiéroclès, dans son IV^e livre de *la Providence*, s'était efforcé de démontrer la concordance « de ce qu'on appelle les Λόγια et les règles hiératiques (ιερατικούς θεσμούς, *Theurgorum præcepta*) avec les doctrines de Platon » (*Phot., Cod. 214*, p. 173 a. 13). — C'est également la conviction absolue de Damascius comme de Proclus. Un mémoire de G. Kroll (*de Orac. Chaldaic.*, 1894. Breslau) cherche à démontrer la thèse contraire. Gennadius (dans son Dialogue avec un Juif, p. 157 du ms. de Berne, p. 34 de l'édition de Alb. Jahn. Leips. 1893) mentionne un recueil en un livre, extrait d'ouvrages très anciens, et contenant avec les prophéties des Sibylles, les Oracles de Delphes (τῶν ἐν Δελφοῖς καὶ Δάφνῃ μαντείων — quoique selon une certaine tradition la nymphe Daphné ait possédé le don prophétique et rempli la fonction oraculaire à Delphes, avant Apollon, je ne crois pas que Gennadius distingue ces deux époques et ces deux sources : il use de la figure ἐν διὰ δυοῖν). — Ce recueil, où se trouvaient des prophéties sur le Christ, fut perdu dans la prise de Constantinople en 1453. — Gennadius atteste qu'il y a encore de son temps de ces livres d'oracles et de prophéties, dont l'authenticité ne peut être suspectée (*id.*, p. 37. C. Jahn) : « εἰσὶν ἐν Χριστιανοῖς ἔτι σωζόμενα τάτε τῶν σοφῶν ἐκείνων (Hiérothée et Denys l'Aréopagite) συγγράμματα καὶ τῶν σιδυλλῶν καὶ τῶν χρηστηρίων αἱ συγγεγραμμέναι προβήσεις... πᾶσαν ὑπόψιν διαπεφευγμένοι. — Olympiod., *in Phæd.*, I, 91. Finck mentionne aussi les Λόγια : Τὰ Λόγια τῆ πηγαία ψυχῆ τὴν πηγαίαν παραζεύουσι ἀρετὴν. Conf. Procl., *in Tim.*, p. 315.

distincte les choses confondues ensemble, ne l'exprime qu'en apparence. C'est ainsi qu'on dira : le Principe, c'est le plus simple, c'est le premier, c'est ce qui embrasse tout, ce qui engendre tout, ce qui est désirable pour tous, ce qui est le plus puissant de tout. Et ainsi on ne fera qu'énumérer les unes à la suite des autres toutes les choses dont il est la cause, ou du moins les plus puissantes, les plus vénérables de toutes, et surtout l'Un et le Tout, selon les causes que nous avons déjà données. Par ces expressions, on obtient sans doute une meilleure conception du principe, en écartant toute distinction, toute multiplicité de formes de la notion du principe, en ramassant tout en une seule nature d'une essence une, et voulant mettre l'une avant l'autre ¹, je veux dire la nature unifiée avant la nature distinguée ; mais ce premier enfantement de la puissance de connaître, demeurant interne et ne procédant pas, n'acceptera pas ce coagrégat ² parce qu'il est gros de la pluralité quoiqu'il ne l'ait pas encore mise au jour ; mais l'enfantement enfantant l'absolument simple, et l'Un fondé au-dessus de toute la pluralité, qui est inconnaissable, enfante cependant le connaissable, s'il est permis de le dire, mais qui ne s'ajoute pas ³ à cet Un. Mais sa nature n'étant pas absolument inexprimable ⁴, permet

1. Kopp : « Quum prompta et quasi subita atque præsentanea (ἄρῳ) cognitione, quæ in nobis perexigua est, ad ipsum Individuum accedere nequeamus, per gradus et partes succedentes ejus potiri conabimur. Sic ad unum adscendimus primum quamlibet speciem, quæ nobis offendit, ratione non solum individuum, sed etiam unitam effingentes, dum varietates cujuslibet conflamus ; deinde omnes partes (seu notas) diversas simul concipimus et circumscriptiones seu determinationes detrahimus. Cum tenui humanæ menti innata unius cognitione ad Unum quadamtenus accedere possumus ; at ubi nostram cognoscendi unius facultatem et terminum migramus, in incertum et incertum deferimur, ex comprehendentibus facti sumus non comprehendentes, non cognoscentes, hinc duplex nexus exoritur, alter unius cum uno, qui cognitionem superat. Etc. ».

2. *Συναίρεσις*, on a vu tout à l'heure que la pensée est *συναίρουσα πάντα εἰς μίαν φύσιν*.

3. Comme prédicat.

4. Kopp : « Num Unum sua ipsius natura ita comparatum est, ut cognitionem non habeat, quamvis id quod cognitione inaccessum est, alterum est, quam purum unum, quod per se stat, neque cum ulla quapiam re commu-

de concevoir le connaissable analogue à l'enfantement, mais vaguement; l'enfantement n'arrivant pas jusqu'à la connaissance, ce connaissable indéterminé ne va pas jusqu'à l'être connaissable ¹.

§ 30. Voyons maintenant puisqu'il est Tout, et que ce qui n'est pas l'Un n'est rien, οὐδέν, comme nous disons, recherchons d'abord comment il est vrai qu'il soit lui-même Tout; en second lieu, s'il est Tout au même degré, et en troisième, quelle est la différence entre être ² Tout, et l'un et l'unifié; car l'un et l'autre est tout indistinctement — et j'entends ici non l'être substantiel, mais l'être unié; car celui-ci est tout selon l'Un; il est fondé au-dessus de l'être et on pourrait l'appeler unifié antérieur à l'être, parce qu'il a *anticipé* ³ l'éternité du mélange. Celui-ci, à la vérité, manifeste par lui-même la plus haute union formée des choses multiples, et le premier enfantement de la pluralité, ou plutôt du mélange de la pluralité. Car la pluralité, comme l'Un, apparaît avant lui. Des deux concourant et se fondant en une seule et même chose, il a produit au-dessus d'eux la nature propre de l'être, nature une, unifiée et mélangée qui en est devenue l'hyparxis, et qui est non pas l'Un, ni les plusieurs, mais leur mélange qui se manifeste dans le troisième Dieu, et c'est cela même, c'est-à-dire le mélange et le mixte, que nous appelons Unifié, c'est-à-dire *Divin* ⁴. Si donc celui-ci aussi est Tout, mais Tout à l'état unifié ⁵, puisqu'avant le Tout même est la pluralité, qui est tout plus proprement que l'Un; car celui-ci est Tout, c'est-à-dire le Tout plusieurs, tandis que lui est le Tout-Un et tout selon l'Un, peut-être on pourrait demander si l'Un aussi est Tout

nionem habet. Quod comprehensibili opponitur est Incognitum; quod uno ulterius Ineffabile et Reconditum, cujus neque cognitionem neque ignorantiam habere confitemur, sed eis exsuperante circa id incitiam versamur, qua ipsum Unum obumbratur. »

1. Subtile distinction entre : le connaissable, et le être connaissable.

2. Τοῦ εἶναι πάντα.

3. Προεληφόσ. Il s'est emparé primitivement antérieurement.

4. Δίον ou de Ζεύς.

5. Un manuscrit donne ἡνωμένων au lieu de ἡνωμένως.

et ne sera pas seulement le seulement un avant lui, puisque la notion en est plus simple que l'*Un Tout* ; car on lui ajoute : Tout, et si on le veut, on pourra concéder à celui qui fait l'objection et dire que la pluralité est, il est vrai, *Un Tout* ¹, un selon l'hyparxis, et Tout selon la participation, tandis que l'Un est seulement Un et n'est pas encore Tout. Mais néanmoins il est plus exact de dire que même la pluralité est dans l'Un ; car elle en procède, mais pour ainsi dire comme d'une cause qui n'est pas distinguée de la chose dans laquelle elle est ; car il n'y a pas encore là de distinction ; — et que l'Un est avant Tout tel que le Tout est après l'Un, et qu'il est encore plutôt Tout un que Tout ². Car l'Un est la vraie cause qui fait que le Tout est Tout. D'ailleurs, en effet, l'Un est Tout avant la pluralité, mais le seulement Un et le plus simple de tout, c'est la même chose, car il est le plus simple parce qu'il est le plus enveloppant, et voilà pourquoi il est tout.

§ 31. Mais est-il tout également ? et comment ne le serait-il pas ? Car tout est selon l'Un et il n'y a aucune chose qui ne soit selon l'Un, et ce qui est selon l'Un est plus égal que l'égalité même, s'il est possible de s'exprimer ainsi. Les choses qui viennent de lui ont un ordre : l'une est avant l'autre ³, mais là-haut il n'y a pas d'ordre, parce que l'ordre implique la distinction. Il n'y a pas là d'ordre, même selon la cause ; car alors la distinction selon la cause s'y trouverait, et les causes seraient distinctes. Si donc, à moins qu'il n'y ait là-haut ordre et distinction, il ne contient pas l'ordre selon la cause, il contient les choses à un titre plus parfait que selon la cause. Car il est Tout suivant l'Un

1. Unum-Omnia. Kopp.

2. Car l'article jette dans la notion du Tout une pluralité, que dissimule l'absence de la particule.

3. Aristote fait une distinction ; quand il s'agit de *découvrir* la nature de la substance, il faut y mettre un ordre : *Anal. Post.*, II, 14, 97, a. 25. ταῦτα τάχα τι πρότερον ἢ δεύτερον ; mais quand il s'agit de la définir, cet ordre n'est plus nécessaire : *Met.*, VII, 1038 a. 39 : τάχιστα οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ. Là on peut le transposer.

et l'absolument un, et par conséquent tout au même degré ¹.

§ 31 *bis*. Pourquoi donc y a-t-il des choses qui ont plus d'affinité avec lui, les autres moins, comme nous nous exprimons, par exemple : l'Un en soi, le Tout ensemble, le plus simple, le premier, l'au-delà de Tout, le Bien, et tout ce qui veut être démontré le Principe unique ; car ce sont là les choses qu'un homme possédant la raison peut dire de lui ; car aucun homme, à moins d'être fou, n'oserait dire qu'il est quelqu'une des choses les plus viles, la dernière des choses, ou le causé, ou la matière ou toute autre chose de cette espèce. Le pourquoi, c'est qu'aucun de ces attributs déterminés n'est vrai, ni le premier ni le dernier, ni aucun des termes intermédiaires ; mais nous, voyant l'ordre qu'ils ont entre eux, que les uns produisent, les autres sont produits, les uns ordonnent, les autres sont ordonnés, comme nous voulons dire quelque chose concernant ce que nous ne savons pas, nous partons des choses que nous savons, et nous leur donnons les plus nobles par nature de ces attributs connus, les causants au précausant, les premières choses qui ont procédé de lui à ce qui n'a même pas procédé ², car ce sont celles qui ont le moins procédé.

§ 31 *ter* ³. Quoi donc ! L'Un a-t-il donc produit ces choses-ci

1. Kopp : « Unum pariterne et æqualiter est Omnia? Quidni? Quum omnes res, quantum est Unum, sint. — Illud, quod dicimus : quantum est Unum, majorem æqualitatem quam vox pariter vel æqualiter designat. — Res inde ab Uno continuatæ per gradus ordinesque alia ante aliam exstans ; — ibi in Uno sine ordine et dispositura sunt, nam dispositura ad secretionem pertinet. Quin, ibi ordinem rerum, tanquam in causa et quasi seminario non reperies, at potiori modo quam causali ibi habitat, puta, quantum unum penitusque Unum est. Ideoque Omnia æqualiter est. — Cur rerum alias majore, alias minore cum Uno familiaritate et necessitudine uti docemus? v. gr. Unum ipsum, Omnia simul simplicissimum, Primum, Bonum, et hoc genus alia abditum illud summumque Principium propius designant quam si hominum materiam vel vilius quidquam esse dixeris. » — Je comprends tout autrement ce passage.

2. Au lieu de τῶ μηδὲ προσελθεῖν τι, Kopp veut lire προσελθόντα, comme dans le manuscrit e. Il est plus naturel de lire : τῶ μηδὲ προσελθόντι.

3. Note marginale. Ση. « Remarquez que l'Un produit tout à la fois ; mais les plus parfaites, parce qu'elles ont plus de force quant à l'hyparxis que les plus imparfaites, sont produites avant celles-ci. »

les premières, celles-là les secondes? Mais alors apparaîtra même en lui un ordre. Ou bien produit-il tout à la fois, sans que pour cela toutes les choses procèdent à la fois, l'une se produisant elle-même la première, l'autre la dernière. Et comment les plus parfaites sont-elles séparées de l'Un avant les plus imparfaites? C'est que si elles sont les premières séparées parce qu'elles ont une plus grande force pour constituer leur hypostase indépendante, elles ne sont pas pour cela plus séparées, et au contraire, elles le sont le moins, par suite de leur propre force ¹. Car si elles avaient procédé à cause de leur faiblesse, les premières auraient les premières perdu de l'Un, comme il arrive aux âmes, dont les plus faibles s'éloignent les premières de la raison, les secondes ensuite, et les plus fortes s'en éloignent à peine. Maintenant la procession qui vient des causes s'opère selon la force, et des choses qui procèdent ainsi les unes sont plus indépendantes selon leur hypostase; les autres n'ont pas même la force de se produire complètement elles-mêmes, et leur tout doit son hypostase à une autre chose. Si c'est Celui-là (l'Un) qui les produit, il produira les plus semblables à lui-même, et les plus semblables d'entre elles, avant celles qui lui sont le plus dissemblables, non pas qu'il ait anticipé l'ordre, mais parce que l'ordre, comme tout le reste, vient de lui. Tel il est donc ². Mais au lieu de lui nous nommons les choses qui lui sont le plus semblables; les choses produites sont inégales; mais lui qui les produit est égal vis-à-vis de toutes et encore plus qu'égal, car il est uniquement Un, et comme lui-même, et comme Tout, et comme produisant Tout, car tout ce qu'on pourra dire de lui est selon l'Un.

§ 32. Mais il faut maintenant résoudre la première de toutes les difficultés qui sont posées à l'égard de l'Un : d'où vient qu'il est Tout? Car il semble qu'il n'est même pas pos-

1. Kopp entend le passage dans un sens tout contraire : « Imo ob hanc ipsam vim ac robur, quam maxime (ἤκιστα) secedunt. »

2. Τοῦτο τε μὲν οὖν τοιοῦτον. Kopp paraphrase : « Nam illud, eo ipso quantum est Unum, Omnia quidquid dixeris, est. »

sible que l'Un soit Tout. Quel besoin a-t-il d'être Tout? Car, pour être la cause de tout, il lui suffit d'être Un et seulement Un. En outre, s'il est la cause de tout, il ne saurait être Tout; enfin, si le Tout est plusieurs, l'Un ne saurait être plusieurs. Ceux qui soutiennent que l'Un est Tout semblent, pour défendre leur thèse, émettre l'opinion qui se présente tout de suite et qui pose l'Un comme une chose parmi toutes les autres. Mais il n'est pas une chose, τὶ, mais l'Un Tout et plus que le Tout, car on dit que le commencement est la moitié du Tout¹ : il est plutôt le Tout, et la vérité est qu'il est plus que le Tout. C'est la thèse philosophique des partisans de Pythagore, car, en réalité, lorsque nous disons le Tout, nous entendons et le principe et ce qui vient du principe. Mais le principe fait équilibre² à ce qui vient de lui; le principe est la moitié du Tout. Mais s'il est plus vrai de dire que le principe est le Tout, ce qui vient de lui est pour ainsi dire une imitation de lui et comme suspendu à lui. Et cela est vrai; et si cela n'est pas vrai, le principe est l'anticipation de ce qui vient de lui; car les causes qui sont dans le producteur ne sont pas le producteur même, et ce qui produit les causes en soi, sera le principe plutôt que le Tout. Mais si ce que nous disons est vrai, l'Un ne serait pas réellement le Tout, mais le Tout sera après l'Un. Car nous ne déposons en lui pas même les causes de tout; car il serait par là tout par la totalité des choses, et il ne serait plus vraiment Un, entendu dans la rigueur du terme. Mais n'allons pas le concevoir comme l'infiniment petit, ni comme le plus enveloppant et l'infiniment grand, c'est-à-dire comme le monde, mais comme la plus simple de toutes les choses, et cela non pas selon quelqu'une des choses de ce monde, par exemple,

1. Adage fréquent chez Aristote et que Lucien (*Hermolim.*, t. I, p. 742) fait remonter à Hésiode. Ἀλλὰ τὴν τε ἀρχὴν ὁ πῶτος οὐτος Ἡσιοδὸς ἤμισυ τοῦ παντός ἐφη εἶναι. Conf. Hesiod., *Opp. et Dies*, vv. 286, sqq.

2. Ἀντίστροφος fait le pendant, le contre-poids, ἀντι-ισόω (?). Kopp propose de lire ἀντιστροφος ou ἀντιξοος et traduit : « Nam profecto si Principium et inde profecta Omne dicimus atque principium res ab eo profectas quasi æquilibrio æquiparat. »

le cercle extrême de la sphère fixe. Concevons-le de telle sorte que les choses, dans leur totalité, aillent se fondre et se confondre dans sa simplicité et ne veuillent plus être toutes. Si nous avons raison de dire cela, nous avons aussi raison de l'appeler lui Tout, car l'unifié de chaque pluralité est un conglomérat, tout entier indistinct, comme la pluralité déjà distinguée¹; mais avant tout unifié, il faut, en chaque chose, poser l'Un individuel, et autant de fois l'Un qu'en contient l'unifié; car ils sont en tel nombre parce que l'Un a procédé en tel nombre. Car l'Un ne s'abaisse pas à l'Un, mais à l'unifié; l'unifié ne s'abaisse pas à l'unifié², mais au Tout différencié, partout où nous avons une notion claire du Tout. Mais, de même que dans le centre se ramassent le cercle et toutes les lignes qui partent du centre, de même dans l'unifié se ramasse toute la pluralité de la distinction. Par la même raison dans l'Un se ramène également à la simplicité et le centre lui-même et tout ce qui s'est ramassé dans le centre. Et c'est ainsi que nous nommons le Tout Un et l'Un Tout, et ce dernier encore mieux puisque le Tout n'existe que par l'Un et que le Tout n'est pas absolument Un et que cet Un est absolument le Tout.

§ 33. Ensuite, il convient de rechercher en quoi diffère la notion qui se manifeste tout d'abord de l'Un déterminé, de celle de cet Un dont nous parlons et qui n'a pas de mesure commune avec nos pensées. La notion qui se présente tout de suite à l'esprit est vraie de l'Un qui se présente naturellement à nous; mais il est évident que cette notion distincte de toutes les autres choses n'est pas adéquate à l'Un indéterminé; et cependant, si on la supprime, nous n'avons plus aucun autre moyen de connaître l'Un, de sorte qu'en disant Un nous parlons à vide.

Ensuite cet Un que nous connaissons, nous ne concevons rien de plus simple que lui, de sorte qu'il serait le premier

1. Οἶον τὸ πλῆθος διακεκριμένον. Kopp traduit : « Quod multitudo discretum et singulum didit. »

2. Rapport de l'Un, de l'unifié et du tout.

principe de Tout. En effet, le Bien semble être l'absolument premier et c'est pour cela que nos idées nous ramènent à l'Un et au Bien, comme à une seule et même chose. Mais comment le Premier peut-il consister dans la distinction et l'opposition? Comment le Premier est-il espèce? Car (dans cette hypothèse) l'Un et le Bien sont une déterminée des nombreuses espèces. En outre, de même que le mouvement et le repos, la différence et l'identité et toutes les autres notions de cette sorte, qui sont fort nombreuses, ne forment qu'une seule opposition, de même l'Un et les plusieurs ne forment qu'une seule opposition, et dans chacune de ces oppositions, il y a, d'un côté, le plus parfait, de l'autre le plus imparfait comme un, et le plus parfait et le plus imparfait au même rang ¹; or les contraires participent l'un de l'autre, comme il est démontré dans *le Parménide* ², en sorte que les plusieurs et l'Un sont l'un dans l'autre. Cet Un n'est donc pas principe, puisque les plusieurs sont unifiés à cet Un; et c'est en tant que les plusieurs sont unifiés, qu'il est Un. Il y a donc en eux un participé et un subsistant par lui-même selon l'hyparxis et antérieur aux plusieurs, par conséquent, au Tout: c'est donc cet Un qui est le principe de Tout ³. Car, si on oppose les plusieurs à cet Un, ce n'est pas parce que ce sont choses du même rang, mais comme on oppose les causés au causant. En outre, si l'Un est le principe qui rassemble le Tout (car c'est le propre de l'Un de faire l'unité, d'être cause du mélange), et si le principe qui fait l'unité de tout

1. Ὁμοταγεῖ λόγῳ.

2. *Parm.*, 129. « Il y a une espèce absolue de la ressemblance et une espèce absolue de la dissemblance, son contraire, dont toi et moi, et tout ce qu'on appelle plusieurs, participons; mais ces espèces elles-mêmes, qu'on pose absolues, participent-elles les unes des autres? » C'est ce qui est l'objet de la discussion depuis la page 127 jusqu'à la fin du dialogue. »

3. Kopp, au lieu de καθὸ δὲ τὰ πολλὰ ἤνωται, lit ἐνοῖ et paraphrase en conséquence: « Ast Unum, quatenus multa adunat et partim cum eis se communicat et participatur, in ea transit, — partim sua ipsius essentia primitiva et per se ante multa eminet, ea, Omnibus rerum præcedit, adeoque principium omnium est. »

et qui les rassemble est antérieur et supérieur aux choses rassemblées et réunies, il est évident que l'Un est le principe de tout, c'est-à-dire qu'il est opposé au Tout, comme le causant aux choses causées, et c'est là ce que nous connaissons comme Un. Mais n'y a-t-il pas encore un autre Un, comme, par exemple, celui qu'on appelle le genre ¹? Sans doute, il faut dire que nous connaissons le genre comme Un, en tant qu'étant une chose déterminée du Tout, τὸ τῶν πάντων ²; comme j'appelle les plusieurs quelque chose de déterminé, c'est-à-dire une espèce, comme le bien et le beau. Car la pensée distincte a un objet distinct. Mais l'Un véritable, il ne faut pas le prendre pour le principe qui crée l'unité, mais comme le principe qui crée tout, car il crée la pluralité, il crée le bien, il crée le beau; il crée le tout, ὅλον, et il n'y a pas une seule chose qu'il ne crée par sa simplicité parfaitement une et propre. Et s'il était ce qui crée l'unité, il ne faudrait pas l'appeler Un, au sens propre, et s'il n'a pas de nom qui lui appartienne en propre, il faut lui donner chacun de ces noms, non seulement principe d'unité, mais aussi de pluralité, ou encore, si vous voulez, Un et plusieurs, ou mieux encore Tout avant les plusieurs et avant le Tout. Quoi donc! ne rassemble-t-il pas le Tout, et le Socrate du *Phèdre* ³ ne le pose-t-il pas comme la cause du mélange? Sans doute, mais c'est comme projetant exclusivement selon l'Un ce caractère propre, à savoir de créer l'unité et de réunir les choses; car ces choses ⁴ avaient besoin de lui, puisque la limite est une, l'illimité est un, le mixte des deux, un également. Et néces-

1. ἄλλο δὲ οὐδέ ἐστιν ἓν. Kopp paraphrase assez obscurément : « Hoc unum seu Unicum si ceteris, quæ passim perhibentur, Una seu Unitates, comparaveris, v. gr. generi, etc... Omnia vincit et transcendit. »

2. Ὡς τὰ πολλὰ τι λέγω τὸ εἶδος.

3. P. 15, b. Conf. Procl., in *Remp.*, 433. « Socrate, dans le *Phèdre*, constatant la difficulté de saisir le Bien, dit que s'il était visible il ne serait à trouver et à peine que dans les caractères suivants, à savoir, les trois monades établies en ordre dans le vestibule du bien, les monades intelligibles : la vérité, la beauté, la proportion ; car elles nous emportent de vive force vers lui, par suite de leur affinité à lui, comme nous l'avons dit dans notre livre sur ces trois monades. »

4. Τὸ συναγωγόν et τὸ ἰνοποιόν.

sairement il est la cause non pas seulement du mélange, comme semble le dire Platon, mais encore des éléments (du mélange). Que Socrate ne porte pas sa pensée sur cet Un, mais sur quelque chose de saint et d'ineffable, il le montre, en le laissant de côté comme étant absolument caché et en exposant les trois monades de l'Un ¹, qui sont comme dans le vestibule de l'Un et qui servent à nous le faire connaître. Et cependant il lui était bien facile de concevoir cet Un spécifié, de se représenter à l'esprit ce principe qui rassemble les choses et crée l'unité des plusieurs, et beaucoup plus facilement que la vérité, la beauté et la proportion. En outre, la limite et l'illimité ne sont pas les seuls éléments : il y a encore l'un et le deux ; mais même s'ils étaient les seuls éléments, l'Un y serait compris comme élément. D'ailleurs, quel était l'objet de la discussion ? Les éléments, les autres et l'Un avaient été posés *a priori*, et l'on recherchait comment de ces éléments est devenu le mixte. Le mixte formé de tout est donc les éléments réunis ensemble et leur composition : il fallait donc une cause qui fût tout, afin que le Tout Un fût fait de tout, comme celle-ci est avant tout. Mais comment auraient-ils participé à cette cause, si les éléments coopérants n'étaient pas en rapport proportionné et sympathique les uns avec les autres et éclairés par la même lumière de la vérité ? Car ce sont des traces, et comme des causes

1. En marge on lit :

- αὶ ἐν προθύροις τοῦ ἑνὸς μονάδες
 α. Ἀλήθεια — ὑπαρξῖν πᾶσι παρέχει.
 β. κάλλος — συμπαθῆ πρὸς ἄλληλα σύγκρασιν
 γ. συμμετρία — τάξιν.

Une note marginale modifie un peu les termes de la précédente :

- Τὸ ἐν πάντα ἀλήθεια — ὑπαρξῖν
 κάλλος — συμπάθειαν
 συμμετρία — τάξιν.

Le verbe *παρέχει* γ est évidemment omis ou sous-entendu.

La conclusion du passage du *Phèdre*, 64 c. — 65 a, est ainsi conçue : « Si donc nous ne pouvons pas saisir sous une seule idée le Bien, prenons en trois la beauté, la proportion et la vérité, et nous aurons toute raison de dire que par le mélange de ces trois opéré par le bien lui-même, nous arriverons à quelque chose d'Un qui sera cette idée. » Conf. Plotin, *Enn.*, V, 9.

prodromes du général, mais non de tout. En outre, la cause du mixte est la cause du tout et non pas seulement du mélange, ce qui semble être le fait de l'action de l'Un qui est seulement Un. Ou plutôt, il n'y a ni mélange ni ramassement de l'Un, mais l'Un de l'Un seul, et c'est lui qui est la cause du mélange, du ramassement, de l'union et de la distinction. Car le mélange, le ramassement, la communauté comprend toujours les deux choses, et tout ce qui existe de tel, qui est quelque chose à la fois l'une et l'autre, n'est ni uniquement union, ni uniquement distinction¹; car celle-ci est dépourvue d'ordre et celle-là de pluralité. Or l'union veut être un et trace d'un; c'est pourquoi elle procède de l'Un qui est seulement Un, comme la distinction procède de la pluralité qui est seulement pluralité, et la communauté, ἡ κοινωσύνη, procède de ce qui est à la fois cause de l'unité et cause de la pluralité, c'est-à-dire leur est antérieur à toutes deux. Si maintenant on veut appeler Un ce principe qui est antérieur à tout, par manque d'un terme propre — car il n'y a pas de terme propre pour le désigner, Celui-là, comme il n'y a en Celui-là rien de particulier et de propre, — néanmoins il différera de l'Un déterminé. Car celui-ci unifie les choses distinctes, sans confondre leur distinction, sans effacer les lignes qui les circonscrivent. C'est pourquoi il est Au delà, comme sont les choses qui demeurent ce qu'elles sont, tout en s'unissant ainsi les unes aux autres; mais l'Un avant tout, puisqu'il est l'Un avant toute circonscription, communique une union réellement existante, union qui n'enferme pas de distinction relativement aux autres choses, mais qui est comme la racine indistincte de toute hypostase individuelle. Puisqu'il en est ainsi, il est évident que l'Un connu est l'Un déterminé et spécifié, et cela est évident parce qu'on conçoit l'Un par la conception d'un certain Un des plusieurs, comme on conçoit les plusieurs, le bien, le beau. Que le principe qui

1. Je ne change pas le texte. J'entends le génitif dans le sens de l'appartenance « et n'appartient pas exclusivement à la distinction ». Ruelle propose de sous-entendre αὐτοῦ.

rassemble Tout n'est pas l'Un spécifié ni en général déterminé, cela est évident, parce que celui-ci est un certain Un des choses rassemblées, afin que le Tout soit à la fois unifié et distingué. Or, l'un déterminé subit une certaine influence¹ des plusieurs, soit que ces plusieurs soient le substrat de sa propriété particulière, selon sa constitution qui est d'être composé des plusieurs, soit que les plusieurs soient des contraires, puisque même le repos est mê et que le mouvement se repose, tandis que *Lui*, il est absolument simple. C'est pourquoi il ne convient pas de l'appeler même Un, parce que l'Un que nous concevons, nous le concevons et être et être mê et être en repos, et différent et identique parce qu'il est formé de plusieurs par participation et qu'il est Un selon l'hyparxis de sa propriété particulière. La première de toutes les difficultés soulevées était donc vraie, à savoir que nous n'avons pas de *Lui* une notion complète et une. C'est pourquoi il ne faut pas l'appeler Un, à moins qu'il ne faille l'appeler également aussi Tout; ce que Socrate nous a indiqué par les trois monades placées dans son vestibule et qui se montrent les premières : la Vérité, la Beauté, la Proportion, celle-ci communiquant l'ordre au Tout, la Beauté produisant le mélange sympathique des choses les unes avec les autres, la Vérité leur donnant leur hyparxis réelle. Or, c'est à *Lui* qu'appartient tout cela à la fois, d'une manière ineffable².

§ 34. La suite des idées nous amène maintenant à rechercher³ si quelque chose procède de *Lui* dans les choses qui viennent après lui et, qu'est-ce qui en procède, ou au contraire s'il ne leur donne rien? Car on pourrait soutenir l'un et l'autre avec vraisemblance. Car s'il ne donne rien aux choses qui sont produites de lui, comment les produit-il sans qu'elles aient aucun rapport avec lui, sans qu'elles jouissent de rien de sa nature à lui? Comment peut-il être, par sa

1. Πάσχει τι, c'est-à-dire en participe.

2. Kopp lit : ὡς ἀληθῶς ἐκείνου δὲ πάντα et ajoute ἐκείνου. Scil. ἐνός. Ruelle ponctue autrement : τὴν ὑπαρξιν, ὡς ἀληθῶς ἐκείνου δέ.

3. Note marginale. « Procède-t-il quelque chose de l'Un ou non? — Question : S'il ne procédait pas? »

propre nature, leur causant, s'il ne leur communique rien de cette nature? Comment se retournent-elles vers lui, comment le désirent-elles, si elles ne peuvent participer de lui, s'il est de toute façon impaticipable? Comment les choses qui procèdent sauveraient-elles leur être, si elles n'étaient pas enracinées dans leur cause? Socrate, dans *la République*) n'a-t-il donc pas raison quand il dit que c'est la lumière de lui, la lumière qui procède de lui, qui lie ensemble l'intelligible et l'intellectuel¹? Il a donc, lui aussi, connu ce qui procède de *Lui* et est participé. Si la matière est la dernière trace qui en émane, il est certain que les choses qui sont avant la matière ont aussi des participations de lui, de toute espèce, spécifiées dans chacune, selon la mesure de l'hypostase de chacune, et même si on les examine toutes, il apparaîtra en toutes; car chaque chose, soit individuelle, soit universelle, soit mortelle ou éternelle, soit solide, soit spécifiée, est non seulement plusieurs, mais encore Un avant d'être plusieurs; leur élément indivisible est antérieur à leur division, leur élément unifié avant le distingué. Ce qu'est le tout de chacune, c'est le coagrégat de Tout avant Tout, ce que nous disons unifié, et que nous nommons aussi *être*; et avant l'unifié, évidemment, est l'*Un tout* de chaque chose individuelle subsistant selon l'Un, comme leur *être tout*, subsiste selon l'unifié, puisque *tout* implique une détermination *selon le distingué*. Il y a donc, dans toute chose individuelle, un analogue de l'Un qui est avant Tout, et c'est là ce qui est la procession de *Lui* en tout, c'est-à-dire l'hypostase complète et parfaite préexistante en chaque chose individuelle selon l'Un, ou plutôt la racine de chaque hypostase².

Mais maintenant, s'il procédait³, on pourra demander quel sera le mode de sa procession, car quel sera pour lui le cau-

1. *Rep.*, VII Init. L'allégorie de la caverne. *Conf. Rep.*, 1. 342, d. où le Principe suprême est appelé aussi *ἐκτίβο*.

2. Paraphrase de Kopp : « Et hæc est illius unius progressio et transitio in Omnia; hæc, quantum Unum est, sive secundum suam Unitatem, ubicunque locorum, prior exstans, incolumem et perfectam suppeditat et sustinet naturam, imo potius radix cujusque naturæ et substantia est. »

3. Note marginale : « Aporie : S'il procédait ? »

sant de la distinction? En effet, toute procession implique distinction, et toute distinction a pour causant la pluralité; car le discriminatif crée toujours la pluralité. Or, cet Un absolu est antérieur à la pluralité; en effet, s'il est antérieur à l'Un qui n'est que Un, à plus forte raison il est antérieur à la pluralité. Donc sa nature est absolument indistincte et partant improcessible. Donc tout procède de *Lui* dans une autre nature: *Il* produit et *il* ne procède en rien¹; il ne communique à aucune chose aucune chose de lui-même. Car nécessairement ce qui reçoit est abaissé au-dessous de ce qui donne; il n'est pas celui-là même, mais semblable à lui; il n'est pas lui purement, mais en chaque chose une certaine mesure de lui. Or l'abaissement, et les mesures de cet abaissement, et tous les accidents semblables sont perçus dans une certaine pluralité, impliquent détermination, ont lieu selon un écoulement, un changement du même, quand bien même il ne s'introduirait pas quelque différence; mais *Lui*, sa nature est antérieure à toute manifestation plurifiée, peu importe comment elle soit plurifiée. Car c'est après que les plusieurs ont commencé qu'alors aussi apparaît la procession soit homogène, soit anhomogène². Donc *Lui*, il est absolument improcessible: il ne projette même pas de lui-même une illumination³ dans aucune des choses du Tout. Car l'illumination se distingue de l'illuminant. En outre, l'Être même, que nous posons absolument unifié, l'être lui-même ne saurait procéder. Car lui aussi, antérieur à la discrimination substantielle, est en repos et comme figé dans sa nature⁴ et Socrate⁵ ne veut pas qu'il soit mû. Car l'être parfaitement unifié et qui n'est sujet à aucune distinction est en repos; donc il ne se distinguera pas lui-même dans la procession des plusieurs, ni de ceux qui sont avant lui, à savoir des êtres, ni de ceux qui sont

1. La cause ne passe pas dans son effet.

2. C'est-à-dire donc les procédants sont ou ne sont pas identiques en espèce à ce dont ils procèdent. Conf. § 37.

3. Ἐλλαμψις ou vivification, irradiation.

4. Πόσιον.

5. Ἐκεῖνος.

après lui. Car quelle action pourrait exercer le second sur le premier, le causé sur le causant? Donc l'Être lui-même ne procède pas dans les plusieurs ni par abaissement, ni par division, ni par quelque autre mode de procession :

Car tu n'empêcheras pas, en le coupant, l'Être d'être rattaché à l'Être ¹,

dit Parménide ; c'est pourquoi Socrate a appelé l'Être, Un. On pourrait donc dire qu'il ne procède pas, puisqu'il ne peut même pas être coupé ; à plus forte raison, l'Un. En outre, donc, les mesures et les traces de l'Un qui deviennent dans la procession et dans les choses individuelles, et sont avant les autres traces qui surviennent selon d'autres processions et émanent d'autres processions, ou sont complètement unifiées les unes avec les autres, de manière à ce que l'Un ne soit pas comme coupé et séparé de l'Un, et ainsi il sera tout Un, et rien autre chose que cela même, l'Un ; ou bien elles sont en quelque manière distinguées [les unes des autres], soit automatiquement et sans aucun causant déterminé, ce qui est absurde, soit par un causant, ce qui ne l'est pas moins, que ce causant soit la pluralité après l'Un, et alors il n'y aura pas de procession véritable de l'Un, mais de la pluralité, ou qu'il soit l'Un, et alors comment l'Un pourra-t-il créer la division ², — ou qu'il soit quelque chose avant l'Un, comme ce que nous estimons être ce qu'on appelle le Tout Un avant Tout, qui n'est aucune chose déterminée et particulière du Tout, mais Tout avant tout, et dont nous recherchons la procession. Or, *Lui* n'est ni discriminant ni discriminé, car il n'est ni plusieurs, ni générateur des plu-

1. *Parm.*, v. 90. Au lieu d'ἀπομήσει, Karsten et Müllach lisent ἀπομήξει. Brandis propose ἀπομήξεις. Karsten, voudrait lire :

οὐ γὰρ ἀπομηξείται ἰδὼν μετ' ἰόντος ἔχεισθαι.

Müllach veut sous-entendre νοῦς (*Fragm. Phil.*, 1.123). On pourrait faire de ἀπομήξει un datif, et entendre : on ne pourrait pas par une coupure empêcher l'Être d'être uni à l'Être. On rendrait ainsi au mot son sens étymologique propre et énergique, que semble exiger ce qui suit : εἴπερ μὴδὲ ἀπομηξέσθαι.

2. Διακριτικόν, sans complément exprimé, n'a guère de sens. On lit au-dessus du mot διακριτικόν qui est plus intelligible.

sieurs, ni même un, ni générateur de l'Un, de sorte que sa nature à *lui* ne procède pas, ne demeure pas, ne se retourne pas, parce qu'elle est Tout, par le fait qu'elle est au-dessus de Tout. De plus, si elle procède, et s'il y a en chaque chose individuelle soit des êtres, soit du devenir, quelque ¹ mesure d'elle, il est évident qu'elle donne à chacune ce qui entre en elle : or, si elle ne donne rien aux choses périssables et mortelles, comment peut-elle être dite cause de ces choses, et si elle leur donne quelque chose, ce n'est pas la même chose que ce qu'elle donne aux choses perpétuelles et éternelles ; ce qu'elle leur donne donc sera périssable et mortel. Or, qu'est-ce que serait la destruction de l'Un ², et encore plus celle de *Rien* qui ne peut pas même être indestructible ; car toute la multitude des choses éternelles et l'éternité elle-même vient de lui ³. C'est pour cela que même sur l'Être premier la même difficulté nous attend ; car il existe avant l'éternité et par conséquent aussi avant l'éternel ; donc, à plus forte raison, avant ce qui, sous une autre forme, dure toujours ⁴. Donc il est aussi éloigné du périssable que possible. Donc l'un, dans chacune des choses périssables, étant l'écho de cet Un là, ne saurait être périssable ; mais il se comporte comme la matière (car il est en deçà *des autres* et pour eux comme une sorte de matière) ; car il est *quelque part* ⁵, comme étant dans la matière même ; mais il est l'être avant d'être matière, et il est en puissance l'un et l'autre, impérissable et périssable, et n'est en acte ni l'un ni l'autre. Mais ce n'est pas de cet un, qui est tombé dans *l'en deçà*, que

1. Je lis «*l* μέτρον au lieu de τὸ.

2. Dans l'hypothèse, ce qu'il communiquerait, c'est lui-même ; communique-t-il la *périssabilité*? il est donc lui-même périssable et on ne peut comprendre cela en lui.

3. Il ne saurait donc être périssable puisqu'il est le principe des choses impérissables.

4. Πρὸ τοῦ ἄλλως ἀϊδίου.

5. Τὸ ποῦ. Kopp, après avoir traduit ce passage comme il suit : « Inditum illud in quamlibet rem caducam et fluxam imitamem (seu resonantia, ἀπὶ χημα) Unius corrumpi non potest : sed putaveris eandem rationem illius esse atque materiam », ajoute : « Sed fateor mihi sententiam non liquere. »

nous traitons, mais de celui qui est antérieur à la matière, du tout en puissance qui est coexistant aux espèces mêmes. Car il est évident qu'avant les choses du dernier degré, celles qui sont intermédiaires participent du Principe Suprême du Tout. Ainsi donc elles sont impérissables, et selon leurs différents sujets différentes des pléromes périssables, et malgré leurs changements sont constituées dans les immuables¹; mais en tant que l'on admet cela, il n'y a plus de participation propre pour chaque chose individuelle, par exemple, pour cette plume qui écrit ces mots et ce papier où ces mots sont tracés, une participation particulière et propre; mais elles possèdent un certain bien propre, quoiqu'elles aient procédé non différentes du Principe. Ensuite, le périssable même, en tant que périssable, participe-t-il ou non de cet Un? S'il n'en participe pas, cet Un n'en saurait être le causant; s'il en participe, ce qui lui est communiqué sera périssable². On pourrait appliquer le même raisonnement à l'impérissable. Mais peut-être n'y a-t-il participation que de choses éternelles, par exemple de celles qui constituent un Tout complet. Mais d'abord, comme il a été dit, l'éternel n'est pas une propriété de *Lui*; ensuite comment concevoir cette répartition entre les choses, dont quelques-unes participeront de lui³, les autres, non, et cela quand il est au-dessus de Tout périssable et de Tout impérissable.

Sans doute donc tout participe de lui; il n'y a qu'une seule et même participation pour toutes les choses, présente tout entière et indivisible en toutes, comme la lumière du soleil est présente à toutes, la même, sauf qu'elle n'y est pas tout entière, parce qu'elle est divisible et en quelque sorte corporelle, tandis que *Lui*, étant au-dessus même de l'indivisible et au-dessus du Tout, est à juste titre participé le même par toute chose, la distinction étant en bas, dans les choses par-

1. ἄλλ'ᾧ. — Kopp voudrait lire εἰ τοῦτο et traduit: « Quod si est, singulis rebus singulare suum participium, sive dicas, natura, non diditum et quasi commodatum exstat. » Je lis, plus loin, μὴ διάφορα, au lieu de ἃ διάφορα.

2. Puisque la chose à laquelle il est communiqué est périssable.

3. Ἐνα μὲν τῶν ἀπ' αὐτοῦ μετέχειν. — Je supprime τῶν ἀπ'.

tipantes, et non dans le participé. Car c'est ainsi que Plotin ¹ juge bon de concevoir l'Être, partout présent tout entier et le même et universellement en toutes choses et en chacune des plusieurs. Mais s'il n'y a pour toutes choses, qu'une seule et même et indivisible participation, la participation à l'Être et à l'Un, — car c'est là le mode de participation semblable pour les deux, — cependant c'est une participation qui procède de l'hyparxis et s'en distingue. Quel est donc le principe qui distingue le second du premier? Car il ne sert à rien de distinguer l'Un de l'Un et de faire successivement toutes les distinctions de cette nature; car cette nature dédaigne ² toute distinction. Mais peut-être la participation de *Lui* ne diffère pas de son hyparxis. Car il ne donne de lui-même aux choses qui participent de *Lui*, rien d'autre que ce qu'il est lui-même, et ceci convient à la matière et, pour le dire en général, aux éléments; car eux aussi se donnent à ce qui est formé d'eux-mêmes et deviennent pour ainsi dire la matière ³ de l'élémenté. Si l'on écarte cette manière de voir, parce que la matière n'a absolument rien après elle à qui elle puisse donner quelque chose ⁴, du moins elle se donne elle-même au monde. Mais la matière fait cela dans le sens de l'imperfection, tandis que *Lui*, assurément, c'est dans le sens de la perfection qu'il se donne à tous et à chacun, non pas comme matière, — car il ne se donne même pas comme espèce — mais comme la première participation de la cause première, ce qui est la même chose que de dire :

1. Plotin, *Enn.*, VI, 6, 17 : οὐκ ἄλλος (ὁ νοῦς καὶ τὸ νοητὸν) ἀλλὰ πάντα ἐν. Procl., *ἀφορμαί*, c. 40. *Instit. Theol.*, 177, πᾶς νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν. Chaignet, *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. IV, p. 284. « Le caractère essentiel qui distingue l'Être de l'apparence de l'Être, c'est l'éternité qu'il faut toujours, pour en avoir une idée vraie, ajouter à sa notion. L'Être est l'intelligible qui ne diffère pas de la raison. » Note marginale Σξ : « Comment Plotin veut qu'on conçoive l'Être. »

2. Ἄνειμᾶται οὐ ἀνειμᾶται. Kopp « Equidem malim ἀναίνεσθαι. Illa enim (primordialis natura) omnes aversatur secretionem. » Je proposerais ἀτιμᾶται, contemnit, qui s'éloigne moins de la leçon des manuscrits et donne à peu près le même sens.

3. Au lieu de ὕλη je lis ὕλη.

4. Au lieu de οὐκ ἔχουσα τι μεθ' ἑαυτὴν ὃ τι δοίη, je lis : οὐκ ἔχουσα ... ᾗ τι... κ.τ.λ.

comme l'hyparxis existant dans les choses participantes, qui ne veut pas être séparée d'elles, quoique celles-ci procèdent d'elle, en tant qu'elles participent à la pluralité. De sorte que la procession n'est pas engendrée d'elle ¹, mais de la pluralité, et de *l'autre* ² est engendré Tout-un et aussi Tout-être. C'est, pour ainsi dire, la racine seule avant la pousse des branches et de la tige même, qui est déjà l'arbre tout entier, ou comme le centre dans lequel coexistent ensemble toutes les extrémités de la multitude des droites ³; elle est le tout selon l'Un avant la séparation de toutes les droites : la séparation est postérieure au centre et le centre n'est pas la cause de cette séparation, la cause est l'écoulement du continu dirigé sur un point unique ⁴. Car même dans cet ordre de choses, la cause productrice de la pluralité gouverne les processions : la cause substantielle, la procession substantielle; la cause unifiée, la procession unifiée ⁵. Mais ce sont là des choses dont la sublimité supérieure ⁶ à la nature ne concorde pas avec nos autres conceptions, ni avec celles qui font procéder tout de l'Un, ni avec celles qui supposent que, dans tout causé, il y a toujours quelque trace du causant, présente non pas seulement extérieurement, mais persistant après lui et consubstantialisée avec lui. Car si la lumière du soleil se prête en commun à la participation, il y a cependant dans les yeux une certaine lumière solaire déjà appropriée, qui n'est pas commune, mais particulière et à laquelle nous unissons la lumière commune. Est-cè que Platon ne dit pas aussi que l'âme possède une certaine lueur qu'il faut unir, par un certain

1. De l'hyparxis. M. Rav., p. 535 : « Aucune procession ne vient de l'Unité, mais bien de la multitude. »

2. La participation première de la cause première.

3. Note marginale : « Σῆ ὥραϊον : C'est charmant. »

4. M. Rav. t. II, p. 535 : « La séparation ne vient qu'après le centre, et ce qui en est la cause, ce n'est pas le centre, c'est le mouvement du continu vers l'unité », ἡ ῥύσις τοῦ συνεχοῦς ἐφ' ἓν. M. Rav. traduit comme s'il lisait ἐπὶ τὸ ἓν... Un manuscrit donne ὑφ' ἓν.

5. Τῆς ἐνιαίας τὸ ἐνιαῖον.

6. Note marginale : Σῆ πρὸς τὰ εἰρημένα ἀπορίας.

mouvement d'expansion, à la lumière de la vérité? Eh! bien, de ce principe un de toutes choses émane une certaine participation commune que nous appelons vérité, et dont l'analogie est non pas le soleil, mais la lumière du soleil. Il est probable que Platon a gardé sous silence la recherche exacte de cette question, par égard pour le grand nombre, et qu'en posant dans le même sujet la cause qui engendre la pluralité, il a eu l'occasion, le prétexte de séparer les plusieurs de l'Un ¹. Mais l'objet de notre discussion actuelle considère à part, si cela est permis, le principe un, qu'il n'a pas même non plus nommé, et à part également la cause de la pluralité. C'est volontairement que Platon a omis cette espèce de distinction; et la preuve, c'est qu'il n'a pas même mis la cause qui engendre la pluralité avant le mixte, bien qu'il ait admis la pluralité des éléments du mixte et qu'il ait posé trois principes au lieu d'un seul, et peut-être n'a-t-il pas même exposé, dans ces trois, le principe unique dont nous parlons, mais celui qui est postérieur aux deux principes, et selon lequel devient le mixte. Car celui-ci aussi est un, c'est de lui que les trois monades sont la division et non pas du principe réellement premier.

§ 35. Nous reviendrons encore une fois sur ce sujet, s'il est nécessaire. Nos conceptions, à nous, ne distinguent pas exactement l'organisation des premiers principes ², et par suite supposent à l'union et à la distinction absolument la même cause ³; elles ne savent pas que la cause qui distingue est autre que celle qui maintient les choses dans l'indistinction, que c'est elle qui la première, se distinguant elle-même

1. M. Ravaisson (*Ess. s. la mét. d'Ar.*, t. II, p. 53) n'a pas compris ainsi le passage qu'il interprète et résume en ces termes : « Partout où il y a de la pluralité, l'unité n'est donc pas la seule cause : il faut, en outre, un élément de multiplication et d'extension, ce que Platon appelait le lieu ou l'espace. » Mais, pour obtenir ce sens, il est obligé de modifier la ponctuation et même le texte : au lieu de : ἐν τῷ αὐτῷ δὲ καὶ τὸ πολλοποιῶν αἴτιον θέμενος, χώραν ἔσχε διακρίναι il lit... αἴτιον θέμενος (τὴν) χώραν.

2. Ne distinguent pas leur organisation différente, διαφθοῦσι.

3. M. R., *id.* : « C'est faute de pousser assez loin l'analyse, qu'on ne fait qu'une même cause de l'unité et de celle de la distinction. »

de l'Un, devient ensuite la cause de cette distinction dans les autres choses. Mais l'Un est la cause de Tout et il fait tout un ; ou plutôt il ne fait pas ; car il n'agit pas : car l'acte se distingue en quelque manière de l'agent ; il n'a pas non plus de puissance : car la puissance, comme on dit, est le prolongement de la substance et l'Un ne veut pas être même substance. La substance qui est selon le mélange, je parle de la substance unie et selon l'unié ¹, est au troisième degré de lui. Mais nous reviendrons plus tard sur ce sujet. Ce que je veux dire maintenant, c'est que le principe unique et suprême est si loin de séparer que même il n'unifie pas. Car il ne produit et ne fait rien. Car c'est une certaine chose déterminée, ἐν τι, d'unir aussi bien que de distinguer. Mais il fait chaque chose individuelle *Un-Tout*, ἐν πάντα ² ; mais il ne fait pas l'individualité de chaque chose, qui a pour cause la cause plurifiante et discriminative, il fait ce qui est plus noble que l'individu, il fait *Tout-Un*, pour parler ainsi ; car en réalité il ne fait pas *Tout* ; car *Tout* consiste dans la distinction, partout du moins où *Tout* est un tout, ὅλον. Or, l'Un *Tout* selon l'Un est au-dessus de *Tout*, en tant que *Tout-Un* ³. Mais si celui-ci est second après l'autre, en quoi diffère le causé du causant ? Car sans doute cet un commun à tout et participable par tout procède de la cause discriminative ; car il est multiple, puisque toute chose commune est multiple selon sa nature, sinon aussi selon le nombre. Donc sans doute, c'est la cause même de la discrimination, quelle qu'elle soit, qui s'est produite elle-même d'abord, en se séparant de cette cause supérieure, universelle, indistincte, invisible ; puis elle a transporté aux autres choses l'élément commun, comme indistinct, après la première distinction. Mais c'est celui-ci même au sujet duquel il faut se demander dans quel rapport il est à la cause pre-

1. Kopp, en traduisant *ἑνίτι* par *Unosa* ou *Unalis*, se justifie de cette audace en invoquant l'exemple de Pacuvius qui a dit : *Unose*.

2. Kopp, par erreur, traduit *Unum Omnia*.

3. Kopp, après sa traduction de ce passage, ajoute modestement : « Sic intelligo illum priorem locum. »

mière. Car posons qu'il se distingue lui-même de l'Un ; cependant l'Un ne sera pas par là cause de quoi que ce soit, car il ne sera pas cause même de ce qui subsiste après lui-même et avant les autres. Mais admettons toutefois cela : dans quel rapport sera-t-il à l'Un ? Participe-t-il de lui en quelque chose ou en rien ? Dans ce dernier cas, il sera complètement séparé de lui, et il y aura deux principes, ou plutôt, un seul, le principe discriminatif de Tout et le principe antérieur à celui-ci sera séparé de tout. S'il en participe, il lui viendra quelque chose de celui-là et quel sera le principe discriminatif ? Sans doute le deuxième principe, de même qu'il s'est séparé lui-même du participé, en sépare et en distingue aussi la participation propre. Mais par là nous prendrons comme accordé ce qui précisément est en question, à savoir que la nature de l'Un, qui appartient à l'Un et est un, reçoit quelque distinction et ne demeure plus absolument un, puisqu'elle subit quelque modification du deuxième dans lequel elle a procédé. Car en devenant un dans le multiple, elle a subi le multiple et a en quelque sorte permuté avec ce qui la doit recevoir et ainsi, le deuxième principe étant participant, la série des choses qui viennent après lui, de lui et par lui, participeront de la même manière de la cause suprême.

§ 36 *bis*. Mais si l'Un ne donne pas, comment le deuxième et le troisième reçoivent-ils ¹ ? Comment, si l'Un ne produit aucune chose du Tout, est-il causant de Tout ? C'est que, de même qu'il appartient à *le être* de produire sans aucune action ², de même il appartient à *le Un* de produire les choses qui sont produites. Car le être, c'est agir l'acte de la substance ³. C'est pourquoi le agir a lieu par le Un ⁴.

1. Note marginale : « dernière solution des difficultés posées plus haut. »

2. Ὡσπερ ἔστι τῷ εἶναι παράγειν οὐδὲν πραγματευόμενον, οὕτως ἔστι καὶ τῷ ἔν παράγειν.

3. Ἐνεργεῖν τῆς οὐσίας ἐνεργεῖαν.

4. Kopp : διόπερ ἐκεῖνο τῷ ἔν : « Verba non capio. Hic locus corruptelis laborare videtur. » Je crois seulement à une forte ellipse, que je complète ainsi : διόπερ ἐκεῖνο (ἐνεργεῖν τῆς οὐσίας ἐνεργεῖαν) (ἔστι) τῷ (εἶναι) ἔν. Kopp traduit : « Ex

Mais produire est acte, de sorte que l'Un qui n'est que Un a pour nature cela même, — si l'on peut ainsi parler, à savoir, que les autres se produisent d'eux-mêmes ; car s'ils peuvent se produire eux-mêmes, c'est parce que l'Un *est*, l'Un qu'ils aspirent, dans lequel ils ont leur racine et par lequel ils auront la puissance de se produire eux-mêmes. Mais nous roulons toujours dans un cercle, nous sommes encore enchaînés dans les mêmes difficultés, si quelque chose vient de *Lui* dans les autres, si l'individuel est et se produit lui-même par la participation de *Lui* ; car, s'ils ne recevaient rien de lui, qu'auraient-ils besoin de lui pour leur propre existence. En un mot, nous désirons voir ce que nous avons de ce principe commun ; — car, s'il est le principe absolument premier, il a quelque trace dernière, telle que nous disons être la matière, qui est tout Un, vide des autres, — et si le dernier et le premier est quelque chose qui n'est rien autre que Un, et celui-ci Tout et avant tout, il est parfaitement certain que cette nature se trouve dans les pléromes intermédiaires.

§ 36. Ces questions étant ainsi proposées, reprenons, dès le commencement, le raisonnement que nous invoquerons à notre secours ici comme un sauveur ¹. Cet un là, qui est Tout, et non pas seulement l'Un, qui est le Tout selon la simplicité parfaite, qui est la simplicité même, en qui tout vient se résoudre, qui est avant tout, n'est pas un un créateur de l'unité, car ce qui crée l'unité implique discrimination ; ce n'est pas non plus ce qui crée les plusieurs, par la même raison, ni ce qui crée l'individualité des autres choses ;

sequentibus hunc elicio sensum : Unum solitarium ita comparatum est ut inde ceteræ res per se ipsæ deducantur ; quippe omnino se deducere possunt, quia Unum est, quod respirantes, in quo radicitus fixæ facultatem se ipsas deducendi nanciscuntur. »

1. M. Ruelle en note traduit : Οἶον καὶ ἐνταῦθα σωτήρα παρακαλέσαντες, par : « Postquam (Jovem) servatorem invocaverimus ». Il ne rend pas οἶον, qui se rapporte manifestement à λόγον. Damascius, au lieu de la tradition philosophique ou mythique, invoque ici comme Dieu sauveur, la Raison. Il n'y a aucun rapport entre ce passage et celui du § 150 : ἀλλὰ μὴν τὸ τρίτον (τῷ Σωτήρι φασιν) — auquel Ruelle renvoie.

c'est la cause qui ne crée absolument rien que l'universel, qui crée tout, mais qui ne crée pas à la fois toutes les choses distinctes ni même les choses unifiées; car, des unes et des autres, il n'y a qu'une seule et même cause qui les précède toutes deux. Cette cause ne crée donc pas une certaine chose unifiée ni une certaine chose distinguée; elle produit tout ce qui a simplement l'existence selon tous les modes de l'existence. Sa nature n'est donc ni distincte de rien ni unie à rien; elle ne permute avec aucune de toutes les choses; car elle ne serait plus Tout, mais la chose avec laquelle elle aurait été déterminée et propre à elle¹; mais cette nature ne devient jamais propre et particulière; car elle repousse toute appropriation. Il n'y a donc aucune partie d'elle qui s'en sépare pour former une chose individuelle, ayant ses propriétés particulières ou existant d'une façon quelconque; mais elle est commune à tout, c'est une seule et même participation qui procède de lui en tout. La participation n'est donc pas² distinguée de l'hyperparxis, et il n'y a encore aucune distinction de rien, ni de cause ni d'hyperparxis ni de participation. Rien ne procède donc de lui, car rien ne demeure en lui qui en puisse procéder³; car la persistance, *μονή*, est toujours antérieure à toute procession, et les différences n'existent pas encore dans cette nature indifférente⁴. Mais alors toutes les choses ne participent donc pas d'elle? Si, vraiment. Leur donne-t-elle quelque chose ou rien? Elle leur donne ce qu'il y a de plus noble entre toutes les choses; elle se donne elle-même tout entière selon l'hy-

1. Ἐπειὸ ἐφ' συνδιαρίσθη. Kopp traduit : « Sed ista res esset quacum definitum cuique proprium factum esset. »

2. Je lis οὐκ οὐκ au lieu de οὐκ οὐκ.

3. M. Ravaisson, t. II, p. 533. « C'est là seulement (dans la Théologie Orphique, celle des livres d'Hermès et de ses modernes interprètes et surtout dans celle des Chaldéens) que Damascius croit voir une révélation des dieux mêmes (Conf. Damasc., pp. 351-345-386); c'est là seulement que le Premier Principe est représenté comme il doit l'être, exempt de tout mouvement, de toute pluralité, de toute différence, de toute délimitation et détermination. »

4. Kopp : « Hæ differentiæ nondum in indifferente natura (illius principii) habitant. »

parxis ; mais elle ne donne pas une participation venant d'elle-même. Deviendra-t-elle donc appartenant aux choses qui l'ont reçue, et non plus à elle-même ? Non, elle n'appartient ni à elle-même, ni à celles qui l'ont reçue ; elle n'est ni élevée au-dessus d'elles, ni coordonnée avec elles, ni selon l'hyparxis, ni selon la participation ; car ce sont là des choses qui ont pour condition la détermination ; or, elle est absolument indéterminée, elle n'appartient ni à toutes, ni à aucune en particulier. Car, en réalité, elle n'est ni dans toutes ni antérieure à toutes, car ce sont-là des déterminations. Elle est le simple, l'indéterminé et cela seul, tout un, car nous n'avons aucun moyen de lui donner un nom unique, parce que l'Un est autre chose que le Tout, et le Tout autre chose que l'Un. C'est donc autour de Celui-là et après Celui-là que les autres choses se créent leurs infinies déterminations par les causes infinies sorties de lui ¹. Donc, lui-même n'est ni participable, ni imparticipable. Mais sous un autre mode, il est antérieur à ces deux (déterminations) ; il maintient l'existence des autres choses, en réalise l'essence parfaite, produit à la fois toutes choses par son acte un, créateur universel, acte qu'il ne faut pas appeler producteur, ni cause de la perfection, ni d'aucun de pareils termes qui désignent tous une détermination. Mais lui il est la fécondité universelle, et selon une nature une ; Tout est donc suspendu à lui, par là, toutes choses jouissent de lui et sont comme tenues et attachées par lui. Rien donc ne vient de lui qui soit pareil à lui, dans sa vraie nature ? absolument rien ; car il n'est pas en état de se séparer de lui-même par *abaissement* ² ; il n'y a aucune autre chose qui puisse opérer la séparation, et il n'est pas possible

1. M. Rav., t. II, p. 534. « Le nom même d'imparticipable que lui donnait Proclus renferme encore quelque idée de détermination (διορισμός) et de distinction, et aucune distinction ne vient qu'après le premier principe. Il n'est donc ni participable ni imparticipable. C'est d'une manière supérieure à l'une et à l'autre de ces conditions qu'il existe (autant toutefois qu'on peut dire qu'il existe), qu'il produit (παράγει), qu'il conserve et perfectionne (τελειοῖ) tout. »

2. Κατὰ ὑπόθεσιν et non ὑπόφασιν comme le lit Kopp, sans doute pour ὑπόφασιν.

que la nature indifférente ¹ arrive à une certaine différence par rapport à elle-même, ni que la simplicité parfaite procède dans une sorte de dualité. Comment alors la matière est-elle la limite et la trace dernière de cette nature ? Mais il n'en est pas ainsi ; car cet un là n'est pas déterminé comme un ², dans le sens où nous disons que l'est la matière, et il n'y a rien en lui qu'on doive appeler premier, moyen, dernier, — ce sont là des déterminations — ni la distinction de la chose en acte et de la chose en puissance, rien, en un mot, de ce qui caractérise la matière n'existe en lui ; car la matière est un certain des éléments de l'engendré ; elle en est donc distincte. Par conséquent, elle est bien loin de la nature indéterminée ; elle commence à prendre une particularité propre, à peu près là où commence aussi la génération ; elle est loin cependant aussi de ce principe ; elle n'est ni dans les créatures du premier ni dans les intermédiaires, mais dans les dernières, qui ne sont que des échos. Toutes choses sont donc déterminées autour d'elle ³ et la détermination dernière de toutes sépare et distingue, après le Tout, le véritable fondement de Tout ⁴. Mais nous aurons encore une autre fois à parler de la matière, et nous résoudrons au moment opportun les difficultés qui nous arrêtent. Bornons-nous ici à ajouter que le principe que nous venons de poser, enveloppe le principe qui s'écoule dans la dernière matière, parce que, dans sa

1. Την διάφορον φύσιν ἐν διαφορῇ τινι γενέσθαι πρὸς αὐτήν. M. Rav., t. II, p. 534. Comment concevoir que cette nature *exempte de toute différence* devienne à quelque égard différente d'elle-même ? « Comment concevoir que la *simplicité absolue* devienne d'elle-même multiplicité ? » M. Ravaisson paraît avoir lu ἀδιάφορον que semble exiger la suite des idées.

2. Kopp lit : Οὐδὲ γὰρ ἐν ἑαυτῷ, au lieu de ἐν ἑαυτῷ et ἡ οὐκ ἔχει οὕτως, au lieu de ἡ, et traduit en conséquence : « Quid igitur materiæ termino illius supremi Principii atque extremæ ejus quasi oræ faciemus, quæ materia hanc virtutem non participat. Nam illud Unum, quod supremum Principium cluet, non est determinatum tanquam Unum (numericum)? — quale materiam esse contendimus. »

3. Περὶ ἑαυτήν. Elle est comme le foyer d'où rayonnent toutes les déterminations.

4. Il semble que Damascius indique ici obscurément la distinction d'une matière première et d'une matière seconde.

nature indifférente, il embrasse et enveloppe la simplicité parfaite ¹.

§ 37 ². Si donc rien ne vient de ce principe, comment est-il cause de tout ? Si on conçoit la cause comme déterminée et selon la notion déterminée que nous faisons de la cause, il n'est pas cause ; car il n'est pas cause efficiente, puisqu'il y a d'autres choses avant lui, ni cause exemplaire, puisqu'il a lui-même un modèle qui le gouverne, ni, comme on pourrait le penser, cause finale ; car, c'est là une particulière d'entre les causes et qui se distingue des autres ; il n'est pas non plus ces trois causes à la fois, comme *une* cause unique universelle ; car le trois est distinct des plusieurs, qui ne sont pas causes, et en lui il n'y a rien de déterminé : il est avant tout et cause de tout, comme cause des causes, et même pas cela, en tant qu'il serait autre que simplicité parfaitement une ; mais de même qu'en partant des choses d'ici-bas, il est un, en ce sens il est cause. Et de quoi est-il cause, si toutefois il est cause ? Cause de tout, dirai-je ; il ne faut pas dire qu'il est cause des unes parmi les choses, et non des autres, cause sous un rapport, et non sous un autre, et toutes les autres distinctions que nous opérons après lui. Vient-il donc quelque chose de lui ? Sans doute et c'est le Tout, mais qui n'est pas semblable à lui, mais le Tout qui vient après cette nature. La génération qui vient de lui est donc anhomogène, mais avant celle-là est l'homogène en tant que génération des choses qui ont plus d'affinité avec lui, et qui procèdent du tout individuel, mais non de l'une déterminée des causes distinctes contenues en lui, comme l'est la génération anhomogène ; et plutôt encore, la génération la plus commune à tous les dieux ³. Car la génération anhomogène

1. On pourrait traduire encore : enveloppe aussi par son propre enveloppement indifférent le principe de la simplicité parfaite qui s'écoule dans la dernière matière.

2. Note marginale : « Remarquez comment il est cause de tout. »

3. Kopp : « Illud unicum Principium ita quidem, ut pro determinata causa habeatur, et quemadmodum eam determinata et distincta causæ notio velit, ita quidem non est causa; nam neque efficit neque exemplaria neque finem

est n'est pas commune à tous les dieux, si, par exemple, des dieux, les uns sont *Vierges* et *adolescents* ¹. La procession homogène est partout et celui qui n'est pas capable d'opérer cette génération est stérile : ce qui n'est vrai que de la matière, si même cela est vrai d'elle. Si donc la procession anhomogène de tout vient de lui, il est nécessaire que la génération homogène existe antérieurement : or nous avons prouvé que cela était impossible ². D'abord, il n'est pas permis de distinguer en lui les deux processions ; car, puisqu'il est absolument indéterminé, il ne saurait créer de lui-même une génération déterminée, soit homogène, soit réunissant les deux formes à la fois. Il ne peut posséder qu'une génération qui convienne, s'il est permis de le dire, à la génération qui est antérieure aux deux, une génération indéterminée. En second lieu, si l'on voulait se reposer et s'arrêter aux conceptions déterminées, on devrait concevoir l'une et l'autre forme à la fois de génération de tout. Car, comme étant tout, selon l'Un, il produit tout d'une façon homogène, et comme étant antérieur à tout, il produit tout d'une façon anhomogène ; et en même temps, puisqu'il est identique à lui-même, il est tout et avant tout. Donc il opère, en tant qu'identique à

habet, neque vero trinas illas causas conjunctas tenet ; nam hæc causæ sunt discriminatæ ; in illo principio nihil discriminis eminent — Causarum causa est, et hoc ipsum Causarum causa, ne tanquam aliud præter summam simplicitatem intelligas ; quemadmodum ab inferioribus rebus si suspexeris, Unum, sic ibidem Causa est — Omnia ab illo principio deveniunt, at non quale illud est, sed sibi dissimilia, nequiora. Ergo ab illo ducta generatio dispar et varia erit ; ast hanc generatio comparium æquabilis procedit, quæ maxima Deorum communis est, quæ si cui deest, is sterilis putandus est. Quod si generatio omnium rerum processusque ab illo principio profectus dispar est, et dissimilia parit, non potest non generatio (comparium, *δμοειδῶς*), similis prior subesse. »

1. Παρθένωι καὶ ἡῤῥωι. M. Ravaisson, t. II, p. 535 : « Ce n'est donc pas du principe simple, tout seul, que vient la procession, soit celle du semblable au semblable, qui est la procession proprement dite, soit celle du semblable au dissemblable, qu'on a nommée abaissement », ὑφῆσις. Damasc., § 34, p. 67. R. ὑπόθεσις, *id.*, § 36, p. 99.

2. § 34. La procession soit homogène ou du semblable au semblable soit anhomogène ne vient qu'après qu'ont commencé les plusieurs.

lui-même, la même procession, à la fois homogène et anhomogène; car il est tout et produit tout, et cela d'une façon homogène. En outre, il est antérieur à tout et producteur de tout ¹... et cela d'une façon anhomogène. Mais, sous un autre point de vue, comme absolument simple, il produit les choses non simples d'une façon absolument anhomogène, et en tant qu'élevé au-dessus même de la simplicité, il produit ces mêmes choses non simples de façon homogène. Mais il produit donc? Oui, car c'est là son acte; or, avant l'acte, il y a la puissance et avant la puissance, l'hyparxis ². Mais peut-être n'est-il ni puissance, ni à plus forte raison hyparxis, et encore davantage ni acte ³; car ces choses existent par une détermination et sont distinctes sous un rapport les unes des autres. Donc le *subsister*, le *pouvoir*, l'*agir* ne conviennent pas à l'absolument indéterminé. Ces choses, dans le sens qu'ont pour nous ces mots, ne sont pas des prédicats de lui. Mais, de même que nous lui rapportons cependant l'un, quoiqu'il ne s'ajoute pas à lui, et que nous lions et accouplons toutes choses à l'Un par toutes les raisons que nous avons déjà énumérées plusieurs fois, dans ce sens nous disons qu'il agit, qu'il a une puissance, qu'il est, trois choses qui n'en font qu'une et ne sont pas distinctes les unes des autres. Car il ne crée pas par son être même, comme on pourrait le dire; c'est là une création distincte des autres et qui leur est opposée; et ce n'est pas une raison, parce que Celui-là est, pour que *les autres*, par là même, soient. Car ainsi il ne serait cause de rien, s'il ne les produit pas; mais c'est par sa simplicité qui porte tout, simplicité antérieure à l'acte, à la puissance, à l'hyparxis, qu'il est cause de tout. Mais enfin est-il cause et est-il distinct des

1. Une lacune est indiquée dans le texte de 20 à 25 lettres, que Kopp propose de remplir par le mot γεννητικόν et Ruelle par πάντων παραγωγόν. Kopp lit en outre : ἄμξ ἄρα ὡς τούτων τὴν αὐτήν...

2. Ainsi l'ordre des principes, en commençant par le plus haut, est : 1. L'hyparxis; 2. La puissance; 3. L'acte.

3. Je lis avec Kopp : οὐτε δύναμις, οὐτε ὑπαρξίς πολλῶ μείζονως, οὐτε ἔτι μᾶλλον ἐνέργεια.

choses causées ? Non : le causant et le causé sont des déterminations qui lui sont postérieures et viennent de la cause discriminative, quelle qu'elle soit. Mais *Lui* est uniquement *Un-Tout* ¹ et, s'il est cause, c'est comme le causant en tout, de sorte que tout ce qui vient de lui est causé, en tant que cela (d'être causé) est enveloppé dans le tout. *Lui*, il subsiste antérieurement, mais ni comme cause, ni comme causé, mais absolument et indistinctement comme *Un-Tout* de tout. Il est donc par là distingué, en tant que tel, des choses qui ne sont pas telles. Mais si ce qui vient après lui est distinct de lui, la distinction ne vient pas de lui : ce sont les choses procédantes qui se sont elles-mêmes distinguées de *Lui*, comme celui qui ferme les yeux s'éloigne du soleil qui ne s'éloigne pas de lui. Mais si ce n'est pas lui, quelle est donc la cause de la distinction ? Ce n'est pas le Tout qui en est la cause, quoique toutes choses soient distinctes ; ne serait-ce pas quelqu'une des choses qui ont procédé de Celui-là, comme l'expliquera la suite de cette discussion. C'est donc celle-là qui d'abord s'est distinguée elle-même de lui et ensuite a distingué les autres. Posons donc que Celle-là est la première qui soit distinguée par elle-même et se soit distinguée d'elle-même ², et qui commence son propre acte ; elle est néanmoins distinguée et il est évident que le distingué est distingué du distingué. Mais ce n'est pas là une conséquence nécessaire ; car, en fermant les yeux, nous nous écartons du soleil qui ne s'écarte pas de nous. Le soleil a des réfractions, mais le Dieu est partout, tandis que nous, nous sommes isolés et séparés, par suite de l'insuffisance de la vie ³. L'espèce est distinguée de la matière qui n'a pas en soi de détermination distinctive ; car la distinction est une espèce particulière, et l'espèce, dit-on, est différente

1. Ἐκείνο δὲ εἰς πάντα μόνον. Je lis avec Kopp : ἐν πάντα, au lieu de εἰς πάντα μόνον, et plus haut, j'ajoute τὸ devant αἰτιατόν.

2. Kopp : « Sensus est ; sit itaque primum ab Uno seductum id, quod per se et a se suam ipsius vim et actionem cetera incipit, ὅφ' ἑαυτοῦ καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ. »

3. Ἡ ἀνεπιτηδεύτητι τῆς ζωῆς. La vie est impuissante à être partout présente.

de la matière qui n'est pourtant pas différente; car l'image est semblable au modèle, qui n'est pas semblable à sa propre image. Mais a-t-on raison de soutenir cette affirmation? Car la quantité dont la ressemblance de l'image est inférieure au modèle est la même que celle dont la ressemblance du modèle dépasse l'image ¹. La ressemblance des choses du même ordre est égale dans la conversion des rapports: la ressemblance entre une chose supérieure et une inférieure permet, sans doute, la conversion, mais une conversion qui enveloppe l'idée d'une supériorité et d'une infériorité. Si donc l'image ressemble au modèle, mais imparfaitement, mais avec un moins, qu'est-ce qui empêche que le modèle ressemble à l'image, mais avec un plus? Et si, parce que l'image est assimilée au modèle, elle lui est en cela semblable, le modèle qui assimile l'image à lui-même peut être dit lui être semblable. Mais cette discussion rentre dans un autre ordre d'idées.

Néanmoins, on ne doit pas dire que l'espèce est quelque chose de différent de la matière, puisque la matière n'est pas différente, mais seulement qu'elle est non matière; car la différence est discriminative de l'identité et l'espèce n'est pas non plus différence. La forme et la matière ne sont jamais identiques. Car la matière ne saurait être identité pas plus que différence, dans les rapports des choses entre elles. Il faut dire que la matière et l'espèce ont été séparées l'une de l'autre; le séparé est convertible avec le séparé, de sorte que toutes les choses ont été séparées de cette nature Une, qui en a été elle-même séparée. Elle est donc séparée de toutes choses. Comment donc a-t-elle subi cette distinction? Car ce n'est pas par l'une quelconque des choses qui lui sont postérieures, que nous puissions dire être une cause discriminative. Comment de ce principe que nous reconnaissons absolument indéterminé, s'est-il distingué quelque chose, dont il a été distingué lui-même? Devons-nous dire que, de

1. Kopp: ὅ γὰρ λόγῳ... τοῦτω καὶ ὑπερέχει. « Quanto effigiei similitudo exemplari concedit, tanto effigiem exemplaris similitudo vincit. »

même qu'il ne faut pas appeler différentes deux choses dans lesquelles il n'y a pas une différence commune aux deux, de même il ne faut pas appeler distinctes les unes des autres ou distinguées, celles dans lesquelles il n'y a pas une chose et un nom communs, distinction et détermination ¹, puisque la cause distinctive ou discriminative se convertit avec son propre causé, non pas à égalité, mais comme le producteur avec le produit. Car le causé est distingué du causant parce qu'il participe à la cause discriminative et le causant se distingue en quelque manière du causé, parce qu'il le produit de lui-même et le distingue de lui-même. Voilà comment nous concevons la convertibilité dans la ressemblance de l'image et du modèle. Mais ce qui est au-dessus de toute détermination, on n'a pas le droit de le dire, sous aucun rapport et dans aucune mesure, déterminé, puisque même s'il a été déterminé, il ne l'a pas été complètement ², et il a quelque chose d'un et de commun. Il y aura donc, dans le second venant du premier, quelque chose de semblable à *Lui*, ce que nous avons nié, et s'il est *Lui* même et dans le second et dans tout, comme nous l'avons dit, il ne saurait être à la fois et commun et distinct. Car cela, le commun et le propre, implique une certaine distinction.

§ 38. Que faut-il donc dire, et dans quel ordre disposer ces simulacres, *φάσματα*, simples et réellement invariables de cette vérité qui nous dépasse? Car, ou il n'y a rien après Lui et il est Lui seulement, ou s'il y a aussi d'autres choses après Lui, il est nécessaire qu'elles contiennent une certaine distinction d'avec Lui, qui les détermine. Pour saisir cela, et en donner une notion affaiblie et obscure, partons des choses inférieures : ce sera la notion d'un travail d'enfantement ³ qui cherche toujours avec ardeur à le mettre au monde et qui ne peut jamais en accoucher, mais qui possède dans ce

1. Διάκρισις, la fonction, l'opération; διακρισμός le nom du résultat de l'opération.

2. J'ajoute avec Kopp εὶ devant διώρισται.

3. Ὠδὶς, une pensée vague et un pressentiment inquiets, qui cherchent à se formuler dans une proposition précise et ferme.

travail d'enfantement, quelle qu'en soit la nature, son fruit même. Pour faire comprendre cet enfantement, opérons une nouvelle distinction d'une espèce très obscure et qui ne fournit que très peu de clarté. Je veux parler de la première distinction de toutes les distinctions et qui a pour ainsi dire été absorbée par l'indéterminé, de sorte que le second paraît être la puissance du premier, puissance concrétée¹ avec l'hyparxis, comme l'indiquent déjà énigmatiquement certains auteurs de traités religieux². Et si l'on pouvait concevoir, dans les choses qui, par nature, sont antérieures à toute hyparxis et à toute puissance, quelque chose qui soit encore plus semblable à l'Un, et qu'on dise que le second est après lui, mais plutôt *Lui* qu'après *Lui*, et plutôt lui-même que procédant de lui, et qu'on accumule toutes les exagérations de cette nature qu'on pourra inventer, en résultera-t-il donc que les autres qui sont après le second, même ceux qui sont au dernier rang, sont présentes en *Lui* au même titre? qu'elles ont tous la même dignité que *Lui*? C'est évidemment absurde; de sorte que, si même il n'est pas distingué du second, du moins il est parfaitement distinct des autres et surtout de ceux du dernier rang, à moins que toutes les choses et celles du premier rang, et celles qui sont intermédiaires et celles du dernier rang ne soient toutes confondues ensemble et n'aient pas encore ces rapports de distinction entre elles, mais soient toutes ensemble comme Un est à l'Un tout, comme le causé est au causant³. Mais il y a une autre procession et un autre ordre qui, provenant des autres causants, descend aussi en toutes choses; mais ceux-là même, en tant qu'ils sont en tout, viennent de *Lui*. C'est pourquoi *Lui* seul est cause

1. Συμπεπηγύσιον. Leibniz s'est servi du mot *concrété*.

2. Ἱερολόγοι, auteurs de ἱεροὶ λόγοι. Ces traités ne contenaient donc pas seulement, comme le dit Lobeck, l'exposé des origines, des rites, des noms de ceux qui avaient institué les premiers sacrifices; on voit qu'ils contenaient des doctrines mythiques, religieuses et philosophiques. Platon s'en sert dans ce sens (*Ep.*, VII, 335) παῖθεσθαι χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις. *Conf.* §§ 124.

3. N'aient qu'un seul et même rapport, celui de l'effet à sa cause, sans distinction de degrés.

de toutes, et elles toutes ont chacune une cause différente ¹. Et que ce soit Lui qui est le Principe de tout ensemble, cela est prouvé par sa nature universelle, par sa nature indistincte, qui fait qu'il n'est pas plus le principe de ceci que de cela, et surtout par le désir que toutes choses, en tant que toutes, éprouvent pour une telle cause. Car il n'est pas possible qu'il y ait une cause prédominante des choses particulières, et qu'il n'y ait pas une cause de toutes ensemble en tant que toutes. S'il y en a une, quelle peut-elle être, sinon celles que nous présentons ici? Car il y a une différence dans le sens du terme : *Toutes les choses*, s'il est permis de le dire; les unes sont *Tout* en considération de toutes leurs parties; les autres ² sont *Tout*, dans le sens de la parfaite simplicité ³. Cette théorie peut se concilier avec celle d'Iamblique; j'en vois la preuve en ce qu'il dit que l'une (des causes) qui nous fait monter jusqu'à celui-là n'est pas accessible à chaque chose en particulier, si elle ne se coordonne pas elle-même au tout et ne se porte pas avec toutes vers le principe commun de tout. Si donc toutes les choses ensemble ont par essence une tendance vers ce principe, et si chacune en particulier n'a pas par elle-même cette tendance, à part des autres, il est clair à tout le monde que toutes les choses ont procédé à la fois de Celui-là, mais que chaque chose individuelle n'en a pas procédé par elle-même, mais en se conditionnant l'une l'autre. Mais si toutes ont procédé à la fois, cependant les unes sont plus éloignées, les autres plus près; mais même ces déterminations ne sont venues qu'après cette nature, car il n'y avait encore ni près ni loin. Voilà donc comment on pourrait établir un ordre de progression ascendante des plus basses aux plus hautes. Mais pour en parler en toute vérité ni les choses ne sont séparées de Celui-là, ni Celui-là des choses; elles ne sont pas unifiées les unes aux

1. Il y a une seule et unique cause première; les causes secondes sont multiples et diverses.

2. Au lieu de ἡ δὲ, je lis τὰ δὲ pour correspondre à τὰ μὲν.

3. Il y a une cause universelle qui n'empêche pas les causes particulières des choses particulières.

autres, elles ne sont pas identiques, ni différentes, ni semblables ni dissemblables, ni du même ordre, ni d'un autre ordre; car même ce qui précède Tout n'a pas de proportion avec Celui-là; et ce qui est après Celui-là n'a pas de proportion avec le Tout. Il n'est donc ni premier, ni second, ni causant, ni causé; car tous ces rapports enveloppent une détermination; il est l'indéterminé sans être l'opposé du déterminé; il est absolument simple et tout sans aucune différence, car cet Un qui est Tout, et pas seulement Un, est tout selon l'Un.

§ 39 ¹. Qu'on n'objecte pas que si *les autres* procèdent de lui ², ils ont été séparés de lui, et que lui, par conséquent, a été séparé d'eux, et que s'ils sont unifiés à Lui, ils n'ont pas procédé. Car il n'en va pas comme nous concevons les choses; on ne peut pas dire qu'ils ont procédé ni qu'ils n'ont pas procédé. Ce mode de procession unifiée est tout différent; nous ne pouvons pas nous en faire encore une idée, parce que nous concevons la procession en la divisant en permanence, procession, conversion, tandis que ce mode de procession est au-dessus de la division de ces moments, et il n'est pas nécessaire qu'ils aient été unifiés, s'ils n'ont pas été distingués, ni qu'ils soient distingués, s'ils n'ont pas été unifiés; car lui procède selon une procession indistincte qui précède les deux moments et eux sont des opposés. Qu'on n'objecte pas non plus que, si Lui produit, eux sont produits; car, s'il agit (*ἐνεργεῖ*) — il *peut* et il *subsiste*. Donc le Tout est trois et non pas Un, à savoir : Hyparxis, Puissance et Acte. Mais ³ nous avons dit que Lui est antérieur à l'Acte, à la Puissance et à l'Hyparxis ⁴; car il est Un et non pas trois et

1. Note marginale : « Faites attention à tout ce passage. »

2. Kopp propose de lire *μη* avant *εἰ πρόεισιν*, Ruelle de placer *ἢ* avant *ἀπ' αὐτοῦ*. Je garde le texte qui se comprend sans ces changements.

3. Réponse à l'objection que si l'Un est Tout et que ce Tout est trois, il n'est plus Un, mais trois.

4. Conf. Dam., § 43, l'Oracle chaldaïque : Πάντα γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς ἧς μόνος ἀρχαί. Procl., in *Tim.*, III, 181, in *Alcib.*, I, p. 52. Creuzer : Πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶται τε καὶ ἴσται. Proclus entend par là (*Theol. Plat.*, IV, 40, 194) les trois causes anagogiques de Plotin : la Foi, la Vérité et l'Amour, qui

il est avant *les autres*, parce que Tout est Un et trois ¹. C'est par l'impuissance de notre pensée et du langage qui l'exprime que nous disons qu'il produit. Il faut purifier ce mode de production auquel rien n'est analogue en nous, qui ne s'opère ni par le *agir*, ni par le *pouvoir*, ni par le *subsister*, mais par l'Un avant les trois et cela d'une manière ineffable. Qu'on ne dise donc pas qu'il s'écoule de lui quelque participation, ni la participation qui est la participation particulière de chaque chose individuelle, ni celle qui est commune à tout, afin que tout ce qui procède de lui participe de Lui et qu'il donne de lui quelque chose aux choses qui en procèdent, ou bien que s'il n'en était pas ainsi, elles ne tiendraient pas de lui l'être et il n'y aurait rien de commun entre elles et Lui ; car si cela arrivait ², de deux choses l'une : ou il sera dans ces choses, mais non par soi-même, ou elles seront en lui, et alors il n'y aura plus rien en dehors de lui ³. Car ⁴ il faut répondre que ces objections visent les choses qui produisent et sont produites selon la distinction, et de même que nous avons établi que la procession des choses qui viennent de lui ne s'opère ni selon ⁵ l'union ni selon la

ressemblent si fort à la triade des vertus théologiques de saint Paul. « La Foi, l'Espérance, l'Amour (ἀγάπη) », Porphyre (*Ep. ad Marc.*) préfère le quaternaire, qu'il compose en ajoutant à la triade de Plotin, l'Espérance. La vertu du nombre trois, mise en honneur par les Pythagoriciens, qui le composaient du commencement, du milieu et de la fin, est signalée même par Aristote (*de Caelo*, I, 1, τὰ τρία πάντα), qui assigne à la vertu trois éléments : la Nature, l'Habitude et la Raison (*Polit.*, VII, 6). On attribuait, tantôt à Orphée, tantôt à Ion de Chio, un ouvrage intitulé τριαγμοί ou τριασμοί cité par Suidas et dont Harpocrate cite le commencement : πάντα τρία και πλέον οὐδέν, οὐδέ ἑλασσον. Conf. Theo, *de Mus.*, XLI, p. 157, éd. Bouillaud : « La première triade comprend le commencement, des milieux et la fin : c'est pourquoi on dit qu'elle est *Tout*. Car on ne peut pas dire que *Tout* est moindre qu'elle ; car elle est Un et les deux ensemble : ἓν και ἀμφοτέρω. » — « Tout ce qui est, dit Proclus (*in Tim.*, III, 181), participe de la triade : Hyparxis, Puissance et Acte. »

1. On pourrait encore entendre : parce que même trois est Un.

2. Εἰ γάρ, elliptiquement opposé à εἰ μὴ ταῦτα..., c'est-à-dire, s'il donne quelque chose de lui.

3. La procession met le Tout dans l'Un ou l'Un dans le Tout, Dieu dans le monde ou le monde dans Dieu.

4. Apodose de la proposition : *Qu'on ne dise donc pas que.*

5. Κατά exprime la cause exemplaire : conformément à la loi de...

distinction, de même nous disons que l'achèvement parfait qui vient de lui et la participation de lui s'opèrent sans qu'il donne quelque chose de lui, sans que non plus il empêche cette communication, sans qu'il ait quelque chose de commun avec *les autres*, pas même cette illumination ¹ qui leur est donnée ², sans qu'il en soit complètement distingué et sans qu'il ait aucune chose commune avec eux. Car toutes ces oppositions impliquent distinction. Or il est, comme il a été dit souvent, indéterminé, de sorte qu'il faut dire que toutes ces déterminations sont confondues en lui, et inversement qu'il n'est par lui-même rien d'exclusivement distingué, et, pour être encore plus dans le vrai, qu'il n'est même pas Tout, mais Un avant Tout, ramenant toutes ces distinctions ensemble à la simplicité.

§ 40. Qu'est-ce donc que cette lumière de la vérité qui, suivant Platon, rayonne autour de lui? En parlant ainsi de lui, Platon s'est trop accommodé à nos pensées, et il l'a montré ailleurs, lorsqu'il croit pouvoir placer aux portes de cette lumière, non seulement la vérité, mais encore la beauté et la proportion ³. D'ailleurs, il n'a pas du tout conçu ici Cet Un qui est avant Tout, mais celui auquel l'être est suspendu sans solution de continuité. C'est pour cela qu'il dit que cette lumière a la puissance d'unir le connaissable et le sujet connaissant, c'est-à-dire l'intelligible et l'intellectuel, lumière fondée dans l'intelligible et qui rend vrais à la fois le pensant et l'objet pensé. Mais nous examinerons cette question encore une autre fois. Si donc nous nommons vérité la lumière de l'Un, nous dirons que cette vérité, procédant de lui, est la procession même des Hénades divines, comme l'enseignent les philosophes. Mais ces Hénades n'ont-elles pas quelque chose de commun entre elles, par où tous les dieux sont dits et sont réellement un seul Dieu? Oui, sans doute,

1. Ἐλλαμψις, principe de vie, vivification.

2. Διδομένην. Kopp traduit par *truditam*, c'est-à-dire célèbre, qui est une doctrine transmise et traditionnelle, comme s'il y avait μεταδιδόμενην. J'entends que cette illumination leur est donnée, sans que lui la leur ait donnée.

3. *Philèb.*, 64 c. sqq. Voir plus haut.

dirai-je ; mais alors : ou bien comme procédant d'Un et procédant dans Un, de sorte que cet élément commun est pluralité ¹, — ou bien si c'est quelque un indistinct, qui soit comme la racine une et unique de la pluralité des Dieux, celle-ci n'est pas semblable à lui, ni une participation de Lui ; c'est la racine de choses procédantes procédant elle-même avec les choses procédantes, pour ainsi dire, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la monade du nombre divin, tandis que si quelqu'un entendait voir là l'Un de la matière, comme étant une sorte de trace dernière de Lui, il se tromperait du tout au tout. Car la matière est distinguée de l'espèce, le dernier du premier ; or, la nature de Lui est antérieure à celles-ci, tandis que, pour généraliser, en toute chose l'espèce coexiste avec la matière. C'est pour cela donc que l'espèce et la matière procèdent du même ordre. Mais nous parlerons de ceci plus tard. Comme nous l'avons dit dans toutes les objections précédentes, le coagregat de tout en chaque chose, l'Un avant toutes les choses qui sont en chacune, est, il est vrai, quelque chose d'analogue à *Lui*, mais n'est pas cependant son image, ni sa lumière, mais celle de ce qui procède, c'est-à-dire la racine et le sommet qui procède avec lui d'une procession qui naît par essence de Lui, parce qu'il n'y a pour toutes les choses qu'une seule et même racine. Mais Lui n'est pas racine, il est avant tout ; il n'est pas exclusivement racine, mais tout avec la racine. Donc il est Un Tout, ἐν πάντα ¹ et avant tout. Tout procède de lui : il est à la fois la racine et les rameaux. Comment donc la racine, qu'il n'y en ait qu'une ou qu'il y en ait plusieurs, est-elle un écho de Lui, ce que nous disons, d'un commun accord, être à la fois racine et branches, quand nous disons qu'il est *Un Tout* indistinct avant Tout ² ? Car la

1. 'Αφ' ἐνός καὶ πρὸς ἑν. Kopp paraphrase la formule par : « Tralatitio modo dicuntur. » C'est une génération par traducianisme.

2. « Unum-Omnia. » S. Aug., *de Trinit.*, VI, 41.

3. Kopp : « Fortasse sensus esse debet : illa, a suprema Natura emicans, illuminatio itaque non est cacumen, si eam ad reliquum omne comparaveris, sed hujus cacuminis locum illud *Omnia* antevertens Unum obtinet, quod cuius multiplicatorum inest. »

racine est distincte des branches, et le sommet, de tout le reste. Donc l'illumination qui vient de Lui n'est pas l'Un avant tout : c'est quelque chose de semblable ¹ à l'Un en chaque Un des choses plurifiées, et qui, par le rang qu'il occupe dans l'ordre des choses, est plurifié d'une certaine manière et distingué en quelque mesure de l'illuminant. Mais parce que *les autres* ne participent pas de lui sous ce rapport, ce n'est pas une nécessité qu'ils n'en participent pas du tout et que nous ayons le droit de le poser, lui, comme séparé de tout. Car il faut repousser absolument les secondes objections, qui sont contradictoires au mode de participation habituel dans le reste des choses et qui ne sont pas en soi solides. Formons-nous donc une sorte d'idée tout à fait particulière et de son hypostase comme aussi de sa procession, qu'on ne doit concevoir ni par union, ni par distinction, qui n'est ni homogène ni anhomogène, mais antérieure à l'un et à l'autre ; et de même concevons une sorte de participation qui ne s'opère ni par une présence réelle de lui, ni par une illumination séparée de lui, mais antérieure à l'une et à l'autre. Il ne conviendra donc pas de dire que la chose donnée soit particulière ni commune ; car elle est antérieure à l'un et à l'autre. On ne doit même pas dire qu'elle est donnée, ni non plus qu'elle n'est pas donnée ; car ce sont là des opposés, et il est au-delà de toute opposition, de toute contradiction ², et, à plus forte raison, de toute détermination, en sorte qu'il n'est pas permis de l'appeler ni périssable ni impérissable, mais antérieur à ces déterminations, puisqu'il n'y a pas d'appellation quelconque qui lui soit propre. Et comment pourrait-il y avoir une appellation propre de ce en quoi il n'y a aucune qualité propre, aucune commune ? Nous ne pouvons donc pas absolument nous assimiler à lui ³, puisqu'il n'y a en lui rien de propre, mais seulement à quelqu'une des choses qui viennent après lui, puisque nous ne sommes pas

1. Ἐνοσιδὸς ἐκάστῳ ἐνὶ τοῦ πεπληθυσμένων.

2. Le premier Principe ne peut être ni la synthèse des contraires ni leur union : il n'y a pas en lui de contraires possibles.

3. C'est-à-dire le connaître, puisque la connaissance est assimilation.

unis à Lui, mais à l'Un qui est après lui, et Lui, outre l'Un, est aussi Tout, et, pour me servir de cette expression, c'est ce qui est avant l'Un et le Tout.

§ 41. Que veut donc dire Platon par ce mot : la lumière de l'âme? qu'elle s'unit à la lumière venant de Lui, mais non à lui-même. Mais, quoi! la lumière n'est-elle pas unie à ce qui vient d'elle? Oui, elle s'y lie selon l'image de la comparaison, mais non en réalité. Car Lui ne subit aucun contact avec autre chose, puisque même le point n'en subit aucun. Mais comment vient-elle immédiatement après Lui? C'est parce qu'elle est la première des autres choses qui se soit manifestée de Lui ou qui soit sortie hors de l'abîme, mais non entièrement, et nous aurons certainement *plus tard à revenir*¹ sur ce que dit ici Platon. — C'est donc le second après Lui, quel qu'il soit, parce qu'il procède de Lui avec Tout, de ce mode de procession absolument indistinct, et sans opposition à la distinction. Et Celui-ci, en tant que le second principe, projettera en nous d'autres notions et sur lui-même et sur les choses qui en procèdent. Car il est évident qu'il faut, dans la mesure du possible, assimiler nos conceptions aux choses. Car les notions que nous nous formons, nous nous efforçons de les induire de la simplicité de l'Un avant Tout, puisque même un penchant naturel en nous pour l'objet vrai de notre esprit² invite à s'éveiller les notions divisées de notre âme, ou plutôt nous nous efforçons d'adapter nos pensées violemment disséminées à l'Un³ qui embrasse complètement, qui n'en embrasse pas moins, ou plutôt qui n'en embrasse que mieux absolument Tout en lui-même, ou, pour nous mieux exprimer, qui est Tout, ou plutôt, pour être encore plus exact, à l'Un qui n'est même pas Tout,

1. Nous voyons fréquemment cette remarque, qui témoigne ou de l'embarras de l'auteur, ou du regret de s'être laissé entraîner hors de son sujet.

2. Τὸ ἀντίξουν, objection, qui est sa fin propre, qui lui correspond parfaitement et est son pendant propre.

3. La note marginale indique une autre construction de la phrase : τὰς μεμερισμένας ἐννοίας τῷ ἐνὶ πάντῃ προσαρμόζειν φιλονεικοῦντες.

mais est au-dessus de ce Tout. C'est pourquoi l'esprit n'est pas peu troublé, parce que la raison est divisée et court toujours le risque de détruire l'un ou les plusieurs, ou de perdre complètement sa nature, sa puissance et son acte propres. C'est pourquoi nous tirons de ce qui précède ces conséquences, c'est qu'il ne faut donner à Lui aucun de ces termes qui impliquent détermination, pas même en les réunissant tous ensemble, comme lorsqu'on le nomme : cause de tout, premier, bien, le plus simple, l'au-delà de l'Être, mesure, le désirable, fin, principe. Car les conceptions de toutes ces choses sont distinctes, et aucune distinction ne convient à Lui, puisque même le contraire du déterminé, c'est-à-dire l'indéterminé, ne lui convient pas. S'il y a quelque chose d'Un, antérieur à toutes ces déterminations, qui exprime tout, c'est la seule pensée que nous pouvons avoir de Lui. Car si l'on dit qu'il est ensemble Un et Tout, il est deux choses ; comme un avant l'Un et avant le Tout, il n'a pas un concept complet et en même temps simple qui lui soit propre, et encore moins une telle dénomination, et cependant, il les réclame et nous sommes impuissants à les lui donner. C'est pourquoi la seule connaissance que nous pouvons nous former de lui, c'est de refuser de lui appliquer, comme indignes de lui, toutes les choses qui nous appartiennent. Il faut même écarter comme telles toutes celles que nous attribuons aux choses qui viennent après lui ; il faut croire qu'il n'est ni l'une quelconque de toutes les choses, ni toutes à la fois, parce que la cause de tout est pour nous absolument simple ; — ni qu'il est simple en tant qu'une chose déterminée de toutes, ni qu'il est la simplicité même, car même la simplicité est l'une de toutes les choses ; il est simple en ce sens qu'il est tout à la fois, et il est tout en ce sens qu'il est en même temps simple ; enfin, il ne faut pas dire qu'il est Tout, en ce sens que toutes les choses sont plusieurs, ou en ce sens que le tout est formé de plusieurs, mais il est Tout en ce sens qu'il est Un avant Tout.

§ 42. Après avoir exposé que *Lui* est tel, la suite des idées nous obligerait de rechercher quelle chose peut être en soi

ce qui procède après lui ¹. Cette question, nous pouvons la réserver; mais, en tant seulement qu'il procède de Lui et vient après Lui, il faut chercher d'abord s'il est séparé de lui, et, en second lieu, si Lui demeure, tandis que celui-ci procède (car il faut toujours que ce qui demeure soit antérieur à ce qui procède), enfin, s'il demeure tout en procédant, ou s'il ne fait que procéder.

Commençons par la première question : si le second est distinct du premier, il est absolument certain que le premier est distinct du second; car le distinct est distinct du distinct. Mais s'il en est ainsi, c'est le second qui, en se distinguant lui-même, fait subir au premier la distinction, et comment le causant peut-il subir une modification du causé? Comment, d'ailleurs, peut-il subir une modification quelconque? la subit-il de lui-même en ce sens, que, par le fait de distinguer le second de soi, il se distingue lui-même de lui? Et comment peut-il être distinguant, lui qui ne veut pas être même unifiant? Comment, en un mot, s'est-il séparé et distingué du second? Lui a-t-il donc été uni, lui qui ne souffre avec aucune des choses du Tout ni union, ni distinction? et, s'il n'y a pas eu distinction, comment y a-t-il d'un côté un causant, de l'autre un causé? et comment l'engendré n'est-il pas absolument impermutable avec l'engendrant ²? Il est certainement plus sûr de dire que le premier, sans union et sans distinction, étant au-delà de l'Un et de la pluralité, produit tout, comme il a été dit précédemment, d'une

1. Il revient à cette question posée dans le paragraphe précédent, mais qu'il avait oubliée dans le vertige que lui donne la pensée de l'Un dont il ne peut se détacher.

Notes marginales : « Autre Principe : qu'est-ce qui procède après l'ineffable? Comment procède-t-il de Lui et après Lui? » — « Principe : De ce qui procède après lui. » Il s'agit du second Principe après l'Un ineffable, et de savoir :

1° S'il est séparé et détaché du Premier;

2° Si le Premier demeure quand le second a procédé;

3° Et si le second lui-même demeure tout en procédant, ou s'il ne fait que procéder.

2. Πῶς δὲ οὐ πάντα ἀπαραλλακτεῖ πρὸς τὸ γενῶν τὸ γενώμενον; les deux négations ne se détruisent pas.

façon qui n'a pas d'analogie, est séparé de tout et en tout d'une autre manière qui n'a pas non plus d'analogie. Car le point d'où commence la distinction est aussi le point où commencent et ce qui est élevé au-dessus des choses et ce qui leur est coordonné, et, en un mot, l'antérieur et le postérieur. Quant à nous, puisque nous voulons seulement exposer quelque chose sur des objets qui sont absolument indéterminables, nous disons qu'il ne paraît être ni l'une quelconque des autres choses, ni le second ; ni qu'il a été distingué de Lui, ni qu'il lui a été unifié, car alors, Lui serait unifié. De même donc que nous n'estimons pas pouvoir dire de lui qu'il est différent, ni qu'il est identique, parce qu'il n'y a encore ni différence, ni identité, de même nous disons qu'il n'est ni unifié, ni distingué, parce qu'il n'y a encore ni union, ni distinction. Par la même raison, on ne peut déterminer en lui ni permanence, ni procession, ni retour ; donc les autres déterminations ne peuvent nous présenter aucune vraie difficulté, et c'est plus tard que nous aurons à rechercher où ces déterminations se manifestent, qu'est-ce qui, en elles, persiste, procède ou se retourne, et si ce sont là trois hypostases par elles-mêmes, ou s'il n'y a qu'une seule chose selon une hypostase entière. Et si quelqu'un, comme quelqu'un qui vise dans l'obscurité, voulait cependant voir ces choses-là, au moins par analogie, et si non par démonstration, du moins par une intuition supérieure à la vérité susceptible de démonstration, qu'il le compare, Lui, au causant qui demeure, ce qui procède de lui au premier rang à ce qui procède par la véritable procession et y préside, enfin ce qui est au troisième rang à partir de lui, à ce qui se retourne. Et si nous distinguons ces choses telles que nous les concevons, nous verrons que l'analogie leur convient, sauf qu'il faudra ensuite rechercher ici si ce qui demeure n'est pas autre chose que l'Un Tout que nous avons posé dès le commencement. Car celui-ci n'est rien de déterminé. Des trois choses qui sont après lui, dira-t-on, la première est ce qui demeure ; car si elles sont un tout parfait et complet, et si chacune d'elles est indéterminée, on

trouvera une différence selon le plus ; car l'une sera plus selon ce qui demeure, une autre selon ce qui procède, l'autre selon ce qui se retourne. Et si l'on veut appliquer ces déterminations-ci à ces choses-là ¹, cet Un Tout suffit pour faire voir ce qui demeure, en tant que le premier qui procède de lui, ne demeure pas lui-même, mais procède de lui, mais que *Lui* ne procède absolument pas, parce que ce qui le précède est l'Ineffable, duquel on ne peut rien dire ni rien démontrer. Donc, rien ne procède de lui, pas même l'Un tout ; ce qui ne procède pas par lui-même, on pourrait dire qu'il demeure, du moins par analogie, puisque ce qui vient de lui peut être dit demeurer, quoiqu'il procède de lui ; mais, en tant qu'il est après lui, il faudra, même avant la procession de celui-ci, poser quelque chose qui demeure, puisque nous soutenons qu'avant le procédant est le demeurant, à moins que nous n'en cherchions encore un autre et cela à l'infini. Nous ferons donc l'Un Tout demeurant, puisque nous l'avons posé comme demeurant avant le procédant, puisque si celui-ci n'est pas avant tous les demeurants quelconques, ce qui vient après lui ne sera pas le premier de tous les procédants quelconques. Mais arrêtons-nous ici sur ce point.

§ 43 ². Après cela, nous allons proposer cette autre question, si les deux premiers principes sont antérieurs à la première triade intelligible, je dis et le principe absolument ineffable et le principe qui ne se coordonne pas avec la triade ³, comme l'a pensé le Grand Iamblique dans le XXVIII^e livre de sa *Théologie parfaite Chaldaïque*, ou, comme l'ont cru la plupart de ceux qui lui sont postérieurs, si c'est après la cause première et ineffable que vient la première triade des intelligibles ? Devrons-nous donc, nous inclinant devant cette hypothèse, dire avec Porphyre ⁴, que le Principe Premier de

1. Ταῦτα... ἐπ' ἐξείων... ἐκείνα.

2. Notes marginales : « 1. Remarquez d'autres questions, ζητήματα ; 2. à la marge, Principe ; 3. remarquez la thèse d'Iamblique ; 4. Iamblique et la Théologie chaldaïque.

3. C'est-à-dire ne fait pas partie d'un même système que la triade.

4. M. Bouillet (*Enn.*, t. III, p. 623) a traduit cette phrase.

tout est le Père de la triade intelligible ¹? Ce que disent les Oracles des Dieux, nous le verrons dans une autre occasion; maintenant nous allons entrer dans la discussion de cette question, suivant la méthode philosophique que nous avons antérieurement appliquée.

La cause qui n'a pas de place dans le système général, qui est la cause unique et commune de tout, absolument inefable, comment pourrait-elle donc être comptée au nombre des Intelligibles et être appelée le Père de la première triade? Car cette triade est le sommet des êtres, et la cause dont nous parlons les dépasse tous; à l'une est suspendue d'une façon particulière la raison paternelle ²; à l'autre rien de particulier n'est rattaché. L'une est intelligible, de quelque façon qu'on l'entende, a sa raison propre; l'autre se dérobe à toute pensée et à tout langage. En outre, d'après ce que nous avons dit, il faudra dire que le Père de la Triade est ou quelque chose de plus général encore, ou l'*Un-Tout*. Mais Celui-ci même ne satisfait pas complètement à l'hypothèse, ni même ce qui est plus général encore. Peut-être vaudrait-il mieux adopter l'opinion d'Iamblique; car soit qu'on pose la monade, puis la dyade indéfinie, et après celle-ci la triade, qui est la triade intelligible entière ³, comme le disent les Pythagoriciens, l'Un sera avant elle, comme

1. Qu'est-ce que la Triade intelligible de Porphyre? Proclus (*in Tim.*, 258 d) nous dit que Porphyre et Théodore, qui semblent sur ce point avoir eu, tous deux, la même opinion, avaient dit: « Tout est dans tout, et la substance, et la raison et la vie, et chacun des Dieux (Astres) participe des trois Pères, quoiqu'en chacun domine une propriété différente, que chacun ait un acte propre, et que son mouvement d'élévation (*ἀναγωγή*) ait lieu par des intermédiaires différents. » Il semble résulter de ces propositions que Porphyre, avait au moins frayé la voie au développement postérieur de la doctrine des triades par la division de la Raison (*ὁ Νοῦς*) en trois Pères. Zeller ne pense pas qu'il soit possible d'attribuer cette théorie à Porphyre, qui n'aurait conçu dans la triade intelligible que la grande trinité de Plotin: Dieu, la Raison l'Ame.

2. Πατρικός, la Raison du Père. La formule n'appartient pas en propre aux Néoplatoniciens, mais aux Chaldéens. S. Aug. *de Civ. D.*, X, 29, 32: « Porphyrius a Chaldaicis oracula divina sumpsisse, quorum assiduum commentationem facit, facere non potuit... » *id.* 23. « Dixit enim Deum patrem et Filium, quem Græce appellat *paternum intellectum* vel *paternam mentem*. »

3. ὅλη.

le disent encore ces grands hommes ; — soit qu'on pose la limite, l'illimité et le mixte, l'Un est encore posé avant ces principes, dans l'esprit même de Platon qui dit que l'Un est la cause du mélange dans le mixte ¹, — soit enfin qu'on pose le Père, la Puissance et la Raison, il y aura toujours avant ces trois le Père unique avant la triade :

« Dans tout monde éclate et rayonne la Triade à laquelle commande la Monade », dit l'Oracle ².

Et si on trouve cela dans les monades, à plus forte raison le trouvera-t-on dans l'Abîme hypercosmique. Car c'est à Lui qu'il convient le moins d'être commandé par la pluralité. Si donc avant le triadique est le monoïque ³, et si avant celui-ci est l'absolument ineffable, comme nous l'avons dit, la conséquence est évidente.

§ 44. Maintenant si l'Un tout est le second principe après ⁴ le principe ineffable, et qu'il ne soit pas plutôt ceci que cela, mais tout également, si le membre qui préside à la triade est plutôt hyparxis, de même que le second est la puissance et le troisième la raison, il est évident qu'en parlant des choses réelles, il faut placer avant la triade l'Un antérieur à la monade, pour qu'il subsiste aussi en tout nombre, car chaque nombre est un, mais cependant l'Un dont nous parlons n'est pas monade, ou bien il est monade, et alors il y

1. *Phileb.*, 23 c. Platon ne dit pas cela expressément : il a posé, en opposition aux choses individuelles qui appartiennent au genre de l'infini, τὰ ἀπειρα, — deux genres : l'Un et les plusieurs qui appartiennent au genre de la limite ou du fini. A ces deux genres, il s'en ajoute un troisième, qui en est le mélange, et le mélange implique l'existence d'un quatrième, pour opérer ce mélange, le régler, en faire une chose une ; c'est le genre de la cause, de la cause efficiente. Il n'est pas dit que cette cause est l'Un.

2. *Orac. Chald.*, V, 5. Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 388, et Damascius, § 205, c'est-à-dire, la triade sortie de la monade pénètre dans le monde entier et dans tout monde.

3. τὸ μονοϊδέξ.

4. Μὲντὰ. Je ne vois pas pourquoi Kopp préfère la leçon κατὰ qu'il traduit : « secundum ab ineffabili natura principium ».

aura avant cette monade l'Un, et avant l'Un préexistera l'Ineffable ¹.

La monade sera-t-elle donc le premier membre du nombre intelligible et le troisième principe, ou celui-ci est-il le seulement un, et la monade, premier élément du nombre intelligible, ne viendra-t-elle au contraire qu'après lui? On pourrait aller plus loin qu'Iamblique en s'appuyant sur le principe dont nous avons parlé qui pose après l'*Un-Tout*, le principe qui demeure, auquel convient parfaitement et le nom et l'idée de la monade ². Car *μονάς* dérive de *μονή*, et, par là, il ³ sera dyade proodique se retournant, et, par là aussi, triade de ce qui existe selon la multiplicité ⁴. Mais si on l'entend selon sa nature propre et particulière, le demeurant ne croira pas de sa dignité de procéder du tout; et, en vertu de son élément persistant qui lui appartient en propre, il voudra devenir par soi après le *Tout-Un*. Puisqu'il ne procède pas, il ne convient pas de parler de procession en lui. C'est donc ce qui est après le demeurant qui, par sa nature, réellement procède. Car il est le premier d'où commence la procession, comme c'est du troisième que commence la conversion: c'est pour quoi il est la raison première. Maintenant négligeant ces dénominations que nous avons adoptées par avance, disons que nécessairement il y a un principe après le principe suprême de tout, et que ce principe est posé par une affirma-

1. Kopp semble avoir suivi une autre leçon; car il traduit: « *Quivis enim numerus unus est, verum monas non est Unum illud quod commemoravimus: Scilicet aut trinitas est monas quam antegreditur Unum.* »

2. Kopp: « *Ex hac periodo, quem sensum, paucis mutatis verbis et litteris, elicio, ex interpretatione clarebit. E re Iamblichi firmo supra allato uteris argumento, quod post Unum-Omnia manens principium ponit, quo monadis nomen et res fulget. Nempe a manendo monas dicta est, sicque dyas erit progressiva, trinitas denique reflexiva, non secundum multitudinem, sed a singulari indole ita nuncupatur. Manens omnino progredi non vult, sed pro sua singulari subtilitate per se seorsim Unum-Omnia esse vult. Ergo non processit, nec de eo processum fieri æquum est dicere. Id vero, quod post manens stat, revera jam procedit, ab eo nempe primo processus initium ducit, sicut a tertio reflexio, ideoque hæc prima mens est.* »

3. Le principe *μόνοσα*.

4. *Τριὰς τοῦ κατὰ πλῆθος.*

tion purifiée, de quelque manière qu'elle le soit, et qui dit qu'il est *Tout-Un*. Il faut donc qu'après celui-ci il y ait un autre principe, qui ne soit plus *Tout-Un*, ni *Tout*, d'une façon égale, mais qui soit, en quelque sorte, particulier, ἰδιον, et encore après celui-ci, un autre également particulier, mais qui est abaissé ¹. Car chaque principe est tout, parce que dans leur succession sériée, chaque principe intelligible est encore *Tout*, et sans doute aussi chaque diacosme, jusqu'aux intellectuels, est encore *Tout* ². Mais cependant là haut ³, ils sont tout dans l'indistinction, soit selon l'Unifié, soit selon l'Un, de sorte qu'il faut concevoir dans ces principes quelque autre différence. Ainsi, après le Principe qui est simplement *Tout*, il faut ranger celui qui est selon *Tout-Un*, et cela non simplement, mais de sorte qu'il faille y ajouter quelque particularité, évidemment la plus antérieure et la plus universelle de toutes; ensuite, et de même, il faudra ajouter au troisième principe une troisième et autre particularité plus générale ⁴, mais deuxième par nature. L'un de ces principes sera à l'autre dans un certain rapport d'opposition contraire, qu'ont eu en vue, j'imagine, les anciens, quand ils les ont nommés, ceux-ci, limite et illimité, ceux-là, monade et dyade indéfinie, et les dieux ⁵, Père et Puissance. Si ces principes, quels qu'ils soient, inclinent vers quelque particularité, celui qui n'incline vers aucune, et qui est *Tout-Un*, sera purement un principe général avant eux, et n'aura avant lui-même que le Principe ineffable.

§ 45. On pourrait encore prouver la même chose, en s'appuyant sur les choses inférieures qui serviront à l'at-

1. Ἰποβάσιν.

2. Je ne sais comment Kopp arrive à traduire ἴσως δὲ καὶ μέχρι τῶν νοερῶν πάντα διάκοσμος ἕκαστος, par : « scilicet ut singuli ordines Omnium, quasi condi promi sint. »

3. Ἐκεῖ, dans l'intelligible.

4. Le comparatif κοινωτέρην ici marque un degré plus faible de généralité, parce qu'il s'oppose aux superlatifs, πρῶτωτάτην et γενικωτάτην.

5. Kopp voudrait lire : θεολόγους. Il fait, avec raison, je crois, de τοὺς δὲ θεούς l'accusatif du sujet, tandis que Ruelle, en soulignant θεούς, semble en faire le régime avec ce sens : ceux-là, enfin, les appellent Dieux, Père et Puissance.

tester ; car, en voyant, dans les êtres, deux séries de couples ¹ opposés l'un à l'autre, l'un qu'on appelle plus parfait, l'autre, pire, l'un, *uniforme*, ἐνοειδῆ, l'autre *pluriforme* ², nous sommes renvoyés, de ces couples, aux deux principes, soit l'Un et la pluralité, que j'appelle contraires, soit à tous autres qu'on voudra poser. De chacun de ces couples, puisqu'il a une propriété particulière, il y a un principe propre et particulier, duquel arrive, dans chacun des deux, l'élément qui leur est commun, ainsi au couple *uniforme*, la propriété de l'un, au couple *pluriforme* la trace de la pluralité ; car, si les deux séries se détachent d'un seul principe, se divisent, c'est qu'avant les séries, les principes aussi sont séparés ; si les deux séries ont quelque chose de commun entre elles (car elles ne sont pas complètement séparées), par cela même, elles ont procédé d'un principe unique et du genre de l'un ; et j'entends la chose au propre et non pas seulement comme formule d'exposition ³, et je tire cette conclusion des distinctions que l'analyse découvre dans la raison et mieux encore dans l'âme. Et, puisqu'il en est ainsi dans notre monde, il faut poser comme existant antérieurement dans le monde intelligible les causes de ces distinctions, autant qu'il est possible de le démontrer. Ainsi donc, de la cause indivisible et une, nous arrivons à la cause unique antérieure à Tout, à laquelle nous avons imposé le nom d'Un, puisque un nom propre lui manque. En face de ces deux causes divisées, nous arriverons aux causes opposées, de n'importe quelle manière, par analogie aux causes réellement divisées et opposées, et on leur donnera le nom qu'on voudra ; car nous ne voulons pas disputer des noms, s'ils peuvent de quelque façon que ce soit nous les faire voir ou en montrer l'analogie avec ces hauts principes de toutes choses, fondés au-dessus de toutes. Mais faut-il donc ainsi

1. Συζυγία.

2. Ayant la forme, celui-ci de l'Un ; celui-là des *plusieurs*.

3. Κατὰ ἔνδειξιν. Ce mot est dans la langue des rhéteurs identique à ἔκθεσις et exprime la simple exposition, la description des choses présentes ou réelles.

poser au nombre de deux les principes qui sont au-delà des triades intelligibles, et, pour le dire en un mot, au-delà de tous les êtres, comme l'a cru Iamblique qui est, autant du moins que je le sais, le seul de tous ceux qui nous ont précédés, qui ait émis une telle opinion ? Ou bien faut-il adopter la doctrine de tous ceux qui sont venus après lui ? La vérité absolue sur un pareil sujet, Dieu seul peut la connaître ; mais s'il faut dire ce que j'en pense, il me semble que ces raisons ne sont pas suffisantes pour faire la démonstration de la proposition (d'Iamblique). Car c'est à condition que nous partions, pour fonder cette induction, de notions et de termes distincts, et que nous en supposions *a priori* exister de tels dans le monde intelligible, que nous avons été justement contraints de conclure que l'Un est avant la limite et l'infinité, car chacun d'eux est une certaine chose, ἐν τι, et dans les choses distinctes, il en est nécessairement ainsi ; mais voici le résultat absurde qui en sera la conséquence, c'est de poser dans l'intelligible exclusivement la limite et l'illimite ; car, pourquoi ne pas y poser aussi la monade et la dyade indéfinie, comme on les appelle, ou le Père et la Puissance ? car nous avons les idées de chacune de ces choses, et elles ne sont en rien inférieures en dignité à la limite et à l'infinité. Nous établirons donc là même, au lieu de deux ou trois, un grand nombre de principes, en aussi grand nombre que sont les genres généralissimes des choses déterminées, et sinon tous, du moins ceux qui ont été posés par *d'autres* ¹, et le plus difficile, c'est que nous les établissions distincts. Quelle différence y aura-t-il donc encore entre le sommet de l'intelligible et les genres distingués dans la raison ? Mais ce n'est pas la limite, mais ce qu'il y a de commun, dans toute cette rangée homogène, ce n'est pas l'infini, mais tout ce qu'il y a de commun dans ce genre homogène, qu'il faudra rapporter à chacun des deux principes. Mais, même ainsi, il y aura là-haut distinc-

1. Allusion au système des catégories d'Aristote. L'école de Plotin avait sur ce sujet sa théorie propre ; c'est pourquoi Damascius dit : τῶν ἄλλων.

tion et opposition, de sorte que chacun des deux ne sera pas principe de Tout, ni Tout avant Tout, mais chaque principe de l'Une des rangées sera Tout, même principe de Tout, mais plutôt de celle-ci que de celle-là, et l'un sera plutôt selon l'Un, et l'autre selon la pluralité. Il faudra donc poser avant, une cause de ce plus et de ce moins, en un mot, une cause de division et d'opposition comprenant des choses qui, n'importe comment, sont de même rang ¹. En outre, ce n'est pas seulement l'Un que nous poserons avant la limite et l'illimité, mais encore la pluralité, ou, de quelque nom qu'on l'appelle, la cause plurificative et discriminative. Car de même que chacun d'eux est un, de même les deux sont deux, c'est-à-dire non un. Quelle sera donc la cause de cet élément qui leur est commun? Car il faut poser cette cause avant les deux, puisqu'ils sont du même rang ² et que l'un ne procède pas de l'autre, le second du premier avec les caractères propres, qui, par suite et nécessairement, coexistent avec lui. Car le premier se produisant lui-même par sa nature propre commence aussi à produire les autres premiers. En outre, si ceux-ci sont tirés du monde de la distinction, alors sera véritablement un l'un par la notion duquel nous sommes comme enlevés et que nous avons posé lui-même avant les deux autres, la monade et la dyade. Et si cet un est distinct et déterminé, en quoi différera-t-il du genre? Car celui-ci, par son caractère propre, l'unité, est Tout; mais comment sera-t-il purement tout, et si bien tout, qu'il soit au-dessus de Tout? Et si nous nous servons de ces notions parce que nous voulons : de l'un, tirer et emporter le parfaitement simple, et au-delà de Tout; — du Tout, éviter le plus petit considéré comme *une* chose déterminée distincte, ἐν τι; — par les deux (l'Un et Tout), montrer et prouver le principe premier, au-delà du Tout et de Tout ³ qui dépasse le Tout, il est évi-

1. Ὁμοταγοῦς ἀντιδιαθέσεως, puisque les contraires qui forment chaque couple — la limite, l'illimité, — le bien, le mal — sont du même rang, συστοιχοί.

2. Ὁμοταγεῖς.

3. Ὅλων καὶ πάντων.

dent qu'il nous faudra aller chercher aussi les principes qui viennent après lui, en nous élevant des notions distinctes aux notions absolues, nous élevant aussi haut que possible, sans toutefois nous reposer dans la division de nos conceptions, sans nous en contenter, sans porter jusque là-haut la division qui est en nous, comme si quelqu'un, voulant démontrer la pensée pure de la raison, la comparait à celle de l'âme en se servant de comparaisons, et comparait à l'intuition intellectuelle, l'intuition de la vue, à la faculté réceptive de l'entendement, la faculté réceptive de l'ouïe, et concluait que, pour arriver à la vérité complète sur ces grands sujets, c'est d'exemples qu'il faut se servir; et il réclamerait de celui qui n'admet en ces matières qu'une démonstration réelle ¹, qu'il lui accorde que de même qu'il y a un sens commun, antérieur et supérieur à la vue et à l'ouïe, il doit y avoir une sorte de connaissance commune substantielle, antérieure et supérieure à la connaissance intellectuelle et psychique, ne réfléchissant pas que la connaissance psychique procède de l'intellectuelle, comme l'image du modèle. Car par la même raison, ceux qui se servent de pensées et de faits distincts pour exposer les principes absolus et indéterminés ne seraient-ils pas justement tenus de prouver que ce qui se trouve dans ceux-là se trouve également dans ceux-ci; par exemple, de ce que ceux-là sont plusieurs, ceux-ci sont aussi plusieurs et non seulement deux ou trois, que de ce que ceux-là sont opposés les uns aux autres, ceux-ci le sont également et de ce qu'avant la limite et l'illimité, on rencontre l'un dans ceux-là, il faut aussi poser uniquement, avant les deux principes, l'Un ², puisque le fait que les différents auteurs se sont servis de noms différents pour exposer les deux principes, chacun

1. Ὁ δὲ ἀπαιτοῖ τὸν ἀποδεικνύοντα. Damascius oppose ici les deux méthodes fondées sur l'analogie et les exemples, l'autre sur la démonstration rigoureuse.

2. Ἐἶναι τοῦ ἑνός; — le manuscrit signale par un trait critique cet accusatif qui ne peut se construire et que Ruelle propose de changer en ἑστίν αὐτοῦ ενός.

d'eux ayant raison dans sa dénomination particulière, parce que chacun les conçoit d'une manière différente, — cette variété d'exposition doit être pour nous un avertissement de ne pas déposer ces notions dans l'intelligible, mais de remonter d'elles, par analogie, jusqu'à l'intelligible.

§ 46. De même donc que Monade, Limite, Père, Hyparxis, Ether, si vous voulez, dans l'ordre des choses déterminées sont différents les uns des autres, comme le sont leurs noms, et que là-haut, ces déterminations sont les paradigmes ou les symboles d'une seule nature, — de même l'Un, quoique dans chacun de ces auteurs il soit différent, est cependant, lui aussi, dans l'intelligible, le signe de la même nature. De même aussi les plusieurs seront, selon une certaine analogie, l'indication vague de l'autre nature, de celle qui, dans l'ordre, est placée après celle dont nous venons de parler, à laquelle appartiennent l'Infini, la dyade indéfinie, la Puissance, le chaos, et toute autre distinction qu'on pourrait imaginer, pour rendre plus claire la représentation de la chose. Il ne faut donc pas, dira-t-on, qu'avant les deux principes, en tant qu'opposés, il y ait un principe unique qui précède l'opposition? D'abord, ils ne sont pas opposés comme étant du même rang, tels que sont la limite et l'illimité; car une telle opposition n'a lieu que dans les choses où la division a créé l'opposition; mais s'il y a opposition, c'est une opposition semblable à celle du causant au causé, de tout le monde intelligible à tout le monde intellectuel. Ensuite, si nous reconnaissons nous aussi qu'il y a un principe unique, que nous avons plus haut cherché et que nous avons trouvé être ineffable, ce principe unique que Pythagore a nommé l'Un, nous, nous l'avons placé au second rang, en l'appelant *Un Tout*, et nous avons mis après lui la monade et la dyade indéfinie; mais je dirai que ceux qui veulent nous montrer le principe au-delà de Tout, nous en donnent de lui tantôt une idée, tantôt une autre, et plutôt en réalité un symbole, les uns le nommant l'Un purement, les autres Dieu purement, les autres le

Temps ou l'Occasion ou le Bien. Mais nous, nous l'avons posé comme Principe ineffable, et comme étant ¹, et c'est plutôt les Égyptiens qui l'ont nommé Ineffable ; car ce sont eux qui lui ont donné le nom d'Obscurité inconnaissable ², et l'invoquent en répétant trois fois ce nom.

C'est ainsi donc que Pythagore a voulu lui donner un certain nom, parce qu'il avait en vue l'enseignement philosophique ; c'est pourquoi, après ce principe, il a défini la monade, disant qu'elle en est le symbole, mais non l'expression propre, puisque la monade se trouve en réalité partout où est le nombre, et que le nombre est de l'ordre des choses distinctes et n'appartient pas au plérome indistinct des êtres. Platon, dans les termes dont il se sert, est assez ambigu : dans le *Sophiste* ³, il pose l'Un avant le Tout ; dans la *République* ⁴, il dit qu'il est inconnaissable, et dans la première hypothèse du *Parménide*, il semble mettre à part l'Un séparé de l'être ⁵, car il retire à l'Un, semble-t-il, l'être ; mais en réalité, il ne le fait pas. Peut-être, par la négation absolue, et la suppression de toute connaissance de lui, en marque-t-il seulement le caractère ineffable. Mais nous aurons ailleurs une meilleure occasion d'examiner à fond cette question ⁶. Dans la seconde hypothèse, il pose clairement cet Un, auquel nous donnons la dénomination affirmative, autant du moins qu'il est possible, de Un Tout, qui est en même temps la

1. Nous, les Grecs, nous ne lui refusons pas l'existence.

2. Σκότος άγνωστον. Nous reverrons plus loin § 52 bis, cette même assertion, et § 125 quater, où il est fait mention de la philosophie égyptienne contemporaine, οί Αιγύπτιοι καθ' ήμεις φιλόσοφοι. Cette qualification de σκότος άγνωστον était appliquée par les Grecs au Κρόνος d'Orphée qui existait avant le monde ; Philon (*quod mund. incorrupt.*, p. 952 8.) : ήν δέ ποτε χρόνος ήντινα ούκ ήν κόσμος. Zoroastre l'appelait Zerva, les Gnostiques, βυθός, la Cabale, Primum solum sive Occultum Occultorum (Neander, *Entwickel. d. Gnost. System.* p. 30 ; Tychsen, *de Relig. Zoroastr.*, Mém. de l'Univ. de Götting, t. XI, pp. 132 et 138).

3. *Soph.*, 244.

4. *Rep.*, VII, 525 e ; *Rep.*, V ; 477 a : μη δν μηδημη πάντη άγνωστον.

5. *Plat.*, *Parm.*, 137.

6. C'est à la seconde partie de son ouvrage qu'il fait ici allusion ; ce qui en prouve l'unité, au moins dans la conception du plan général.

plus simple des choses. Mais cet Un, que Pythagore a placé avant la monade, c'est celui que Platon, dans la première hypothèse, a dit être le symbole du premier principe et que chacun d'eux a désigné par un nom différent. Si maintenant quelqu'un venait dire que le Tout Un est également Tout Un ¹, mais que le plus noble des deux principes est plutôt de l'ordre de l'hyparxis que de l'ordre du producteur ou du genre de la limite, de même que le second est plutôt les contraires et que cependant l'Un et l'autre est Tout Un, qu'il sache qu'il est encore emprisonné dans les choses déterminées, posant là le *plus* et le *moins*, définissant les choses par des propriétés elles-mêmes distinctes et étrangères, par exemple, par les propriétés du demeurer, du procéder, de l'hyparxis, de la puissance, termes employés pour s'exprimer clairement; — s'il est juste qu'on lui pardonne ce langage, cependant vraiment, il causera une terrible et dangereuse confusion. Car il sera démontré que le fondement des intelligibles est tout également, quoique ce fondement projette déjà, en quelque mesure, dans lui-même, la distinction déterminative. Et qu'il sache que nous aussi nous posons l'Ineffable également Tout avant Tout, selon l'absolument ineffable.

§ 47. Maintenant et en troisième lieu, l'Un Tout est nommé ainsi selon l'Un même ². Car, dans chaque *principe* ³, on ajoute pour exprimer la perfection complète, le terme commun, τὰ πάντα ⁴. Celui-ci donc commandera à l'une des séries couplées, celle de l'*uniforme*, comme la pluralité à la série contraire; car la pluralité est aussi principe, mais non l'espèce, et n'est pas là une propriété particulière déterminée; c'est un principe qui est tout selon la pluralité, de sorte que l'Un Tout incline plutôt vers la nature

1. C'est-à-dire que Tout n'y prédomine pas sur l'Un, ni l'Un sur le Tout.

2. Κατά γὰρ αὐτὸ τὸ ἓν, c'est-à-dire que le Un y est l'élément dominant et premier.

3. M. Ruelle voudrait sous-entendre : *hypothèse*, au lieu de principe.

4. On dit également : τὸ πάντα ἓν et τὸ ἓν πάντα.

des êtres qui persiste en soi et est *uniforme* ¹. Or celui qui fait porter son raisonnement sur la différence de l'Un et de la monade, qu'il se rappelle ce que nous avons dit, à savoir, qu'il n'y a, dans l'ordre intelligible ², ni monade ni un véritable, de sorte que nous n'avons pas le droit de poser dans les intelligibles la différence que les choses inférieures ³ présentent entre elles, mais qu'il nous faut les ramener l'un et l'autre à une seule et même hypothèse et à la même exposition. Celui qui attribue la procession au second principe et qui soutient que la persistance indistincte est avant lui et avant les choses inférieures, celui-là est encore retenu dans la distinction des pensées, puisqu'il pose dans les Intelligibles la persistance et la procession qu'il distingue l'une de l'autre, et ne les ramène pas à la simplicité par une exposition parfaite et complète. Et cependant celui-là même s'accordera avec nous pour dire que le second principe est proodique ⁴, que le premier est persistant et demeurant, et c'est celui-ci que nous disons être *Un-Tout*, qui ne procède pas de l'Ineffable par procession, mais par persistance. Car *Lui* est Ineffable, et l'Un devenu n'est plus un Un inexprimable pour nous, mais cependant il n'a pas procédé, car toute procession est dyadique, et l'Un est au-dessus de toute procession, car l'Un est toujours insécable et son fruit est exempt de multiplicité ⁵. Ainsi l'Un supprime la pluralité dans les choses où il intervient, de sorte que l'Un est absolument improcessible, du moins l'Un qui est parfaitement Un. Si donc l'Un, en tant que Un, s'abaisse par rapport à l'Ineffable, cet abaissement n'est pas pour lui une procession, ou plutôt

1. Ἐνοειδῆ.

2. Ἐν ἰκείνοις.

3. Τοῦτων ne peut se comprendre que par opposition à ἰκείνοις à moins qu'on ne le rapporte à ceux qui raisonnent en se fondant sur la ressemblance de l'Un et de la monade. Le sens serait : « La différence réciproque des choses les unes avec les autres ne doit point être posée dans les intelligibles. »

4. Kopp ajoute ici *manabile*.

5. ἀπολλαπλασίῳ τόκῳ. Platon, *Rep.*, VII : « Car tu sais bien que les habiles en ce genre se moqueraient de nous, si nous voulions par le raisonnement diviser et couper l'Un même. »

ce ne saurait être un abaissement ¹. Car l'Un a la vertu d'unir toutes les autres choses et entre elles et avec leurs causants propres, et en tant du moins que cela dépend de l'Un, le Tout est Un, de sorte qu'il ne s'est pas séparé lui-même de l'Ineffable. Il est donc prouvé que l'Un posé *est*, quoique ineffablement, qu'il est un être, mais un être tel qu'il ne procède pas du tout et ne demeure pas davantage. Ce qui demeure est autre que l'Un. Et si, pour la démonstration, il demeure, il sera plutôt demeurant ². Mais, dira-t-on, le demeurant demeure, ou en soi, et alors l'Un renfermera quelque dualité, ou dans ce qui le précède, et alors il y aura dans l'ineffable quelque chose d'exprimable ³; car le demeurant est dans une certaine mesure exprimable; — ou dans ce qui le suit, ce qui est plus absurde; car nous ne trouvons pas cela même dans toutes les âmes. Nous, nous dirons que Celui-là n'est pas le demeurant, mais la persistance même, par analogie ⁴, parce qu'il est plutôt la cause du demeurer pour les autres choses. Si donc on ajoutait : Mais lui-même ne demeure donc pas, je ne crois pas nécessaire de dire que Celui-là est avant ce qui demeure dans un autre et dans soi-même, qu'il ne communique pas seulement la persistance, ni qu'il subsiste par elle; mais je dirai que de même qu'il est appelé Un, Limite, Hyparxis, Éther, de même on peut, par analogie l'appeler demeurant. Et si quelqu'un voulait que, conformément à la loi de la procession, les deux principes opposés procédassent du principe unique, qui s'inclinerait vers l'un et l'autre, ou s'il voulait faire remonter jusque dans ces principes supérieurs les divisions que nous trouvons ici-bas des être nés d'une seule et même monade dont ils possèdent en commun la nature, si, en s'exprimant ainsi, il les pose comme deux après le Principe unique et venant de lui, et les oppose l'un à l'autre, nous contesterons l'opposition et la disjonction; mais s'il place l'un des principes

1. Je lis : ὑπόθεσις au lieu d'ἀπόθεσις.

2. μάλλον ἔστω, plutôt que procédant.

3. Par conséquent de déterminé.

4. Οὐ τὸ μένον, ἀλλὰ τὴν μονὴν αὐτήν.

comme unique au-dessus de Tout, et l'autre après celui-ci, enveloppant aussi Tout, mais qui ne sera pas ainsi le Tout Ineffable, et si au-dessous de ce dernier il en pose encore un autre s'introduisant par sa propre force, en quelque manière, dans les choses qui viennent après lui ; alors nous sommes d'accord en admettant, comme lui, le Principe unique, puis, immédiatement après lui, le Principe *uniforme* ¹, et au troisième rang, après ceux-là le principe *pluriforme*, mais non pas de telle sorte que ce dernier soit opposé au premier comme la pluralité l'est à l'un dans le monde des choses distinctes, mais plutôt comme la dyade est opposée à la monade, la puissance à l'hyparxis, ou plutôt encore et plus véritablement pas même ainsi ². Car la puissance est quelque chose, τὶ, de la substance même ; la dyade est très écartée de la monade. L'opposition serait plutôt celle du second monde en sa totalité, au premier dans sa totalité, du monde distingué au monde unifié, sauf que l'un et l'autre sont *Un-Tout*, mais celui-ci pour ainsi dire un, celui-là pour ainsi dire pluralité. Nous analyserons plus tard une seconde fois ces distinctions, autant qu'il est possible ; mais maintenant répondant aux derniers des arguments d'Iamblique, nous disons ceci : que nous aussi nous posons au commencement le Principe unique de Tout ; après ce principe unique, nous rangeons les deux autres suivant l'analogie de la double série couplée, issue et détachée de la même et commune nature. Mais ces deux principes ne sont pas opposés : l'Un ne voulant pas encore procéder de l'Ineffable, mais plutôt encore absorbé par lui, l'autre procédant déjà et spécifiquement caractérisé exclusivement par ce relâchement ³, par ce que

1. τὴν ἐνοσιδῆ, c'est-à-dire ayant la forme de l'Un sans être absolument l'Un même.

2. Note marginale :

Ἄρχαι

Le premier principe — α — ὑπὲρ πάντα ἀπόρρητος.

Le second — β — πάντα περιέχουσα, ἐνοσιδῆς πατρικί.

Le troisième — γ — ἑαυτὴν προσάγουσα τοῖς μετ' αὐτήν.

J'adopte pour ces dernier mots l'ingénieuse restitution de Ruelle.

3. Χῆλασις, cause de ce commencement de procession.

le fait de procéder est consubstantialisé avec ¹ lui. C'est par là qu'il est devenu la cause en toutes choses de toutes les distinctions quelconques, comme le second principe est devenu la cause qu'elles prennent la même nature que leurs propres causants. De sorte que chacun des deux est cause de tout; mais l'Un est cause que toutes les choses ont une même nature les unes que les autres, à la fois en extension et en compréhension ² (c'est pourquoi dans les formules de l'exposition on l'appelle Un), l'autre est la cause de la distinction en toutes choses et de tout genre. Que personne ne dise que l'un de ces principes est en tête de l'une des séries, l'autre de l'autre. Chacun d'eux est en tête des deux séries et de l'unifié composé en quelque sorte des deux et antérieur aux deux, l'un comme paternel, l'autre comme simplement maternel. Et, s'il faut, laissant de côté les raisons qui militent en sa faveur, exposer par elle-même notre propre opinion, que partagent d'ailleurs les autres philosophes, nous dirons que la persistance seule est le principe antérieur à Tout, qu'après ce principe unique, viennent les deux, la limite et l'illimité, et quel que soit le nom qu'on veuille leur donner et la représentation qu'on s'en fasse, c'est toujours par là qu'il faut commencer l'exposition.

§ 48. Autre chose, il est vrai, est l'unifié ³, autre chose l'Un, comme le montre Platon et comme l'exige le sens commun. Car l'unifié est ce qui a été modifié par l'Un ⁴, tandis que ce qui est seulement Un est au-dessus de l'unifié, sans que celui-ci soit absolument séparé de celui-là, car l'unifié participe de l'Un. On conçoit donc entre les deux une sorte de relation qui forme, pour ainsi dire, le lien des extrêmes ⁵

1. Fait partie de sa substance.

2. Κατά τε πλάτος και βάθος.

3. Résumé marginal.

ἡνωμένον	—	ἕνωσις	—	ἐν ἀπόρρητον
μικτόν	—	σχέσις	—	ἄμικτον
νοῦς ἢ ὄν	—	δύναμις	—	

4. Μερονθός τὸ ἐν, c'est-à-dire qui en participe. La participation est ainsi une sorte de πάθος.

5. Je mets un point après τῶν ἄκρων.

et l'on a la série suivante : l'Unifié, la Relation, l'Un ¹ ; au-dessus de l'Un sera le principe unique, l'Ineffable ; ce qu'on appelle les deux, sont l'Un et la Relation, qui est la puissance, car la puissance est la première de toutes les relations. Le troisième est la raison ou ce que nous nommons l'Être. C'est l'explication que Syrianus et Proclus en donnent dans leurs commentaires écrits sur *le Parménide*. Car « l'Un est », posé au commencement de la seconde hypothèse, signifie la triade ². On pourrait la tirer aussi, et plus naturellement, de la nature de l'unifié ; car l'unifié n'est pas uniquement un (autrement il serait identique à l'Un principe), mais il est aussi non un ; et il n'est pas non plus uniquement non un, car il ne serait pas unifié, puisque unifié signifie avoir été modifié par l'Un. De même donc, puisqu'il est non un, qu'il a avant lui ce qui est purement un, de même aussi, parce qu'il est un et non purement non un et a été modifié par l'un, il prend par là la nature de l'unifié, parce que son caractère propre consiste, si l'on peut parler ainsi, des deux réunis. Ainsi donc et par là même, avant lui sera le purement non un, οὐχ ἓν, ainsi appelé à cause de son hypostase caractéristique propre, qui n'est pas le rien, μηδέν, (car celui-ci n'a pas d'hypostase), mais est une sorte de nature qui fait apparaître le non un dans les êtres, et par laquelle le premier Être est non Un comme il est un par l'Un, et unifié par lui-même. Le non un sera appelé par les

1. Cette triade attribuée à Syrianus comme à Proclus par Damascius ne paraît pas facile à concilier avec celle que Syrianus lui-même établit dans son commentaire sur la métaphysique 116, a. n., de l'αὐτοζῶον, de l'οὐσία et du νοητόν : animal, ens, intelligible.

2. Explication du sens de la deuxième hypothèse, *Parm.*, 142, a. — 155, e., ainsi formulé : ἓν τι ἔστιν, ἄρα οὐκ ἔστιν αὐτὸ εἶναι μὲν καὶ οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν. C'est sur ce passage que E. Heitz (*Der Philosoph Damascius*, p. 22) s'appuie pour prouver que les deux parties du περὶ ἀρχῶν forment deux ouvrages distincts. — Damascius suit ici l'interprétation de Proclus (t. VI, p. 96) qui voit dans l'Un de la deuxième hypothèse, une triade : « Pour établir dans la deuxième hypothèse cette triade, je veux dire : le commencement, le milieu et la fin, Platon après l'Un, qui possède les plusieurs, le Tout et les parties, pose la limite et l'illimité, et coordonne ces trois oppositions. »

uns illimité ¹, par les autres Chaos, par ceux-ci dyade indéfinie, par ceux-là pluralité ². C'est pourquoi l'être est dit le mélangé, parce qu'il est l'unifié de l'un et du non un. Mais nous reviendrons sur ce sujet encore une autre fois. Maintenant, disons encore une fois que l'être est ou Un ou plusieurs ou l'un et l'autre à la fois. Il n'est donc pas Un, car la notion de l'un n'est pas la même que celle de l'être. Il n'est pas non plus plusieurs par la même raison. C'est pourquoi nous disons l'être et les êtres *comme* Un et plusieurs. S'il est à la fois l'un et l'autre, ce n'est certes pas par l'hyparxis, car, d'une part, un et plusieurs ne sont pas la même chose, et, d'autre part, il n'est pas un par hyparxis, puisqu'il est accompagné de plusieurs, ni plusieurs, lorsque du moins il est consubstantialisé à l'un, comme un certain élément du composé des deux par participation. De même donc que l'un existe antérieurement ³, de même aussi la pluralité. Maintenant, si l'un est différent de la limite, les plusieurs seront différents de l'illimité et nous arriverons à conclure qu'il y a plus de principes que nous n'en voulons. Et si l'illimité et la pluralité se fondent en une seule et même chose, la limite et l'un s'identifieront parce que l'on appliquera aux choses indéterminées les distinctions tirées des choses déterminées. En outre, de même que la limite paraît être opposée à l'infini, de même l'un est opposé à la pluralité, et si l'un est avant la limite, la pluralité est antérieure à l'infini, et si l'un est avant la monade, la pluralité sera antérieure à la dyade indéfinie, et s'il est avant le père intelligible ⁴, il est également antérieur à la puissance.

1. L'Un lui-même, dans la première hypothèse, est qualifié, par Platon (*Parm.*, 137, d.) d'infini : "Ἀπειρον ἄρα τὸ ἓν, εἰ μήτε ἀρχήν. μήτε τελευταίην ἔχει, Ἄπειρον.

2. Résumé marginal :

ἓν — οὐχ ἓν
ἓν καὶ οὐχ ἓν
ἡνωμένον.

3. A l'être.

4. La correspondance des couples fait ici défaut ; il semble qu'il faudrait : « Si l'Un est antérieur au Père intelligible, la pluralité l'est à la puissance. »

Ainsi, le premier couple de principes est l'Un et les plusieurs, et tous les autres ou manifestent cette même substance, ou lui sont subordonnés, et la pluralité des principes, c'est-à-dire les deux principes, sont antérieurs à l'Être, ce que n'acceptent pas non plus ceux qui soutiennent ces idées. En outre, l'Un, qui est Un, n'a pas dans sa nature de procéder ; car ni le fait d'être distingué ni le fait de distinguer n'appartient à la nature de l'Un, puisque la distinction est le contraire de l'union. Or, si l'union appartient à l'Un, la distinction certainement appartiendra à la pluralité. Ce sont donc là deux principes qui, paraissant opposés l'un à l'autre, commanderont à toutes les choses et les précéderont. Le principe de l'un, du moins dans les pensées distinctes, n'est pas antérieur à toute opposition, ni par suite dans les pensées indéterminées du moins dans l'exposition. En outre, tout ce qui est premier à agir et à souffrir, est cause, pour les autres choses, de ces mêmes états ; le premier beau est cause de l'existence de la beauté des individus, le premier embelli est cause de l'embellissement des autres choses, et le même raisonnement s'applique à tout. Si donc quelque chose est la première à distinguer ou à être distinguée, elle sera, pour les autres, la cause de l'un ou de l'autre ; la première pluralité, et le premier plurifié sera cause de l'existence des choses multiples et de la plurification, et il en sera semblablement de l'Un pour les genres différents. Si donc chaque chose produit elle-même ce qu'elle est, en commençant son acte propre par elle-même, afin qu'elle ne participe que d'elle-même, l'espèce que nous cherchons en toutes choses sera le premier agent et patient. Mais si l'agent est une chose, le patient de l'agent une autre, il y aurait deux premiers distingués par l'agir et le pâtir ; par exemple, le premier beau fait, et le premier embelli pâtit. Et la théorie que nous soutenons ici est encore appliquée à l'un comme à l'autre. Si donc l'Un qui n'est qu'un, est par sa propre nature sans procession, ce sont les plusieurs qui commenceront et gouverneront la procession, comme étant les premiers procédants. C'est ainsi que pour les Pythago-

riciens, la dyade commence et gouverne toute procession, et, suivant l'hypothèse des Chaldéens, c'est la puissance, car elle est la première à s'écarter, n'importe comment, de sa propre hyparxis. Et quelle serait la cause de la distinction, quelle qu'elle soit, si ce n'est la pluralité ? car qu'est-ce que être distingué, si ce n'est devenir de un plusieurs ?

De tout ce que nous venons ainsi de reconnaître vrai, il faut conclure d'abord : que l'Un ne procède pas, car, s'il procédait, ce serait lui qui commanderait et commencerait ¹ toute procession, de sorte qu'avant l'Un nous aurions besoin d'un principe qui ne procède pas, mais qui demeure, et cela à l'infini. C'est donc la pluralité ², quelque nom qu'on veuille lui donner, qui est cause de toute procession. En second lieu, il faut conclure que la multitude, qui déploie et manifeste par elle-même la distinction, est elle-même ce qui est le commencement et le principe de la distinction, soit qu'elle se plurifie et se distingue elle-même, soit qu'elle soit uniquement pluralité et discriminative et qu'elle plurifie et distingue les autres choses. De quelque façon qu'on l'entende, la pluralité sera le principe de la procession. Aussi c'est elle que tous ceux qui posent les deux principes veulent faire le second principe, de sorte qu'ils posent le premier comme Un ; car l'Un est opposé à la pluralité. Voilà ce couple, si connu, des deux principes intelligibles qui suit le principe unique. De sorte que si l'on établit que le principe qui précède la triade intelligible est Un, et que ce principe est lui-même le Tout Un, ce sera là l'Ineffable, et c'est bien ainsi que l'entend Platon dans le *Philèbe*, où il pose, il est vrai, les deux principes, la limite et l'illimité, mais pose avant eux l'Un, qui s'ajoute au mélange, d'une manière ineffable ; car il est ineffable en ce qu'il n'est connu que par les trois monades qui sont pour ainsi dire installées dans son vestibule. C'est encore ainsi qu'on a jugé Pythagore qui pose l'Un

1. Ἄρχοι serait le principe et le commencement.

2. Kopp, au lieu de ἡ πλῆθος ὄντων..., lit : εἰ μὴ τὸ πλῆθος τις βούλοιοτο et traduit : « Nisi multitudinem aliquam omnis processus causam gerere probaveris. »

avant la monade ¹ et la dyade qu'on appelle indéfinie; c'est enfin également le sentiment de tous les philosophes qui, avant les deux principes, en posent un unique. Mais si l'on voulait contester les opinions de ces hommes immortels, en disant que les deux principes sont opposés l'un à l'autre, et qu'avant toute opposition il faut que l'Un existe, on pourrait fonder la preuve sur le sentiment commun et exposer ² cette opinion approuvée par Aristote, qu'on appelle la maxime homérique et qui consiste à dire que la pluralité des maîtres n'est pas une bonne chose ³; car, d'après cette maxime, il est nécessaire que le véritable Un soit le principe de toutes les choses. C'est pourquoi Platon dit partout que ce principe unique est souverain; car, dans le *Sophiste*, il pose l'Un avant les êtres, et, dans le *Parménide* ⁴, dans la première hypothèse, après avoir éliminé de l'Un toutes choses et même l'être après elles, il laisse de reste seulement l'Un même dépouillé de toute autre chose. Si donc on nous oppose ce raisonnement, et qu'en même temps, abandonnant ⁵ la théorie d'Iamblique, on soutient que l'Un est le principe unique avant les deux, nous objecterons, en reproduisant ce que nous venons de dire, à savoir que les plusieurs sont opposés à l'Un, que l'illimité et la dyade indéfinie sont identifiés aux plusieurs, de sorte que la monade et la limite se confondent avec l'Un et qu'ainsi l'Un devient l'un des deux principes. Le second des deux principes est, en quelque sorte, la cause antécédente, προαιτία, de toute procession; mais l'Un, par lui-même, manifeste en quelque sorte obscurément le permanent dans les êtres, en tant que par essence il est improcessible et contraire à la distinction, sans laquelle il ne saurait y avoir de

1. Encore ici, comme plus haut, § 43, nous voyons l'Un distingué de l'Unité.

2. Kopp lit avec raison : ἀποφαίνοι, au lieu d'ἀποφαίνειν.

3. *Il.*, II, 204 : οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη.

4. *Parm.*, 137, c. — 142, a. « Si l'Un est, il est sans relation, sans forme, il ne peut être ni connu ni perçu par la sensation. »

5. Ἐξιστάμενος. Kopp voudrait lire avec un manuscrit ἐπιστάμενος, qu'il faudrait traduire par *adoptant*, s'appuyant sur Un. Le passage le plus rapproché où est cité le nom d'Iamblique, § 47, R., p. 94, l. 24, ne nous donne aucune indication sur le sens qu'il faut préférer.

proposition, sans compter tout ce que nous pourrions répondre à l'hypothèse en nous appuyant sur ce que nous avons déjà établi.

§ 49. A cela nous devons encore ajouter d'abord que l'Un n'est pas absolument ineffable, mais seulement que la parole ne peut l'exprimer ni par négation ni par affirmation, mais qu'il est saisissable peut-être à la pensée pure, non pas à la pensée logique ni à l'intellectuelle (car tout ce qui est tel est spécifié et composé), ni par conséquent à la pensée substantielle (car la substance même n'est pas quelque chose de vraiment simple), mais à la forme unifiée de la connaissance et à la fleur d'une intensité intellectuelle de la même nature ¹. A nous, ou plutôt à ses bienheureux contemplateurs, il se laisse seulement vaguement saisir, et cela jusqu'au seul enfantement, ainsi que tout ce qui a été dit plus haut de lui; car il n'est pas complètement connaissable même par la connaissance unifiée, parce que ce qui est seulement Un et rien autre, n'est pas connaissable, et si, malgré cela, il était connaissable, il ne serait plus proprement Un. Mais une telle notion de lui, si elle est purifiée, se rapproche d'assez près de sa propre nature, et tant qu'elle en est proche, elle arrache une certaine connaissance de lui; après s'en être approchée, elle ferme les yeux et devient union au lieu de connaissance. Mais nous avons déjà dit cela plus haut ². Il est évident aussi maintenant que l'Un ne saurait être le principe ineffable de Tout, car, encore une fois, ce principe est absolument sans position ³; il ne se coordonne ⁴ sous aucun rapport avec le Tout, tandis que l'Un, quoiqu'il soit tout, est tout par l'Un, est posé Un et est, pour ainsi dire, le sommet de Tout.

1. C'est-à-dire unifiée. On trouve le mot *ἐνιαῖος*, *Unosus*, dans Syrianus (*in Met.*, XIV, 1 : *ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαῖαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξηρημένην προέτατον*).

2. § 29.

3. ἄθετος. On ne peut en rien affirmer; on ne peut le définir, car définir, c'est mettre une notion à sa place dans une série ou système d'idées donné.

4. L'Ineffable ne peut être rangé, *ταξομένη*, dans aucun système d'idées donné. C'est pour cela que le mot Premier ne lui convient vraiment pas, parce que le Premier a un rapport à un second, au moins.

D'ailleurs, si l'on voulait donner un nom quelconque à ce qui, par essence, n'a pas de nom, ou exprimer ce qui est absolument inexprimable, ou signifier ce qui est dépourvu de signe, rien n'empêche d'appliquer au Principe suprême et ineffable les plus nobles des mots et des idées, comme une sorte de symboles sacrés, et de l'appeler Un, suivant la notion commune très claire, car il convient bien au Principe de tout d'être Un. Mais il faut observer que, dans un sens rigoureusement exact, ce nom ne lui convient pas, mais appartient en propre au plus ancien des deux principes, si même il lui appartient; car il n'en est le nom que pour les besoins de l'exposition, comme nous l'avons dit souvent. Sans doute la notion commune du Tout amène à ce Principe réellement unique et premier, puisqu'elle amène au second, mais elle n'amène pas à ce principe plus général et digne d'être appelé par sa propre nature Principe¹; elle ne parvient pas au Principe ineffable, parce qu'il n'a pas de commune essence avec toutes nos notions et qu'il leur est absolument incompréhensible. Et si l'opposition de l'Un et des plusieurs postule de nouveau l'Un avant l'Un, nous ne saurions admettre cette opposition dans l'Intelligible suprême, mais seulement dans le monde des choses distinctes, d'où nous faisons remonter jusque dans ces principes supérieurs cette apparente opposition.

§ 50. Traitons en donc maintenant. Car est-ce que nous aussi, comme à peu près tous les philosophes et quelques-uns des Théologiens qui, après ce Principe nommé suprême, semblent poser la Dyade, est-ce que, nous aussi nous allons chercher à la poser dans un sens rigoureusement exact, comme nous nous efforçons ici d'être rigoureusement exact? Et pourquoi pas, dira-t-on? car, qu'est-ce qui nécessairement devait précéder après l'Un, si ce n'est deux, et qu'est-ce qui devait précéder après la monade, si ce n'est la dyade, et ainsi de même de la procession des autres nombres? Car c'est ainsi qu'Or-

1. Deux manuscrits laissent vide la place du mot ἀλλὰ... Les mots qui suivent me paraissent également superflus.

phée¹, après le Temps, produit l'Éther et le Chaos; — que les Dieux² montrent, après le Dieu Un, le Père et la Puissance, comme dyade, et toutes les théologies ensemble font de même et nous enseignent la même doctrine. Outre ces traditions, la raison l'exige: puisque l'être est composé de la limite et de l'illimité, comme le disent Platon dans le *Philèbe* et Philolaüs dans son traité *de la Nature*³, et par conséquent, puisque la notion de l'Un est autre que celle de l'être, l'être ne peut pas être ce qu'est l'Un. Cependant il participe de l'Un et il a aussi quelque chose de non un, comme nous l'avons dit: ce non un est ou rien, ce qui est absurde, ou c'est plusieurs. Maintenant, si quelqu'un veut qu'il n'y ait de plusieurs que deux seulement, ce sera la limite et l'illimité. Si l'on veut en poser un plus grand nombre, et poser que tous les genres de l'être préexistent là haut spermatiquement⁴, parce qu'on veut poser tous les nombres, comme Tout dans la monade, rien ne s'y oppose. L'être est donc plusieurs. De ces plusieurs, les uns appartiennent à la limite, les autres à l'illimité. Il faut donc, dira-t-on sans doute, en poser les causes et avant l'Un être et avant la nature dyadique des éléments, qui est en lui. La dyade des principes sera donc la cause antérieurement distinguée de la dyade dont nous venons de parler, comme avant la dyade est l'Un, qu'Iamblique pose avant les deux et fait préexister aux deux, comme la cause de l'être Un. Et, en effet, pour le dire en un mot, si nous divisions tous les êtres en l'unifié et le distingué, n'importe comment, et si les opposés sont l'un à l'autre dans le rapport du causant au causé, on arrivera à la même conclusion. Car ainsi des deux

1. Conf. Damasc., § 123. Syrianus (*in Met.*, p. 7) : « Deum ipsum aut bonum aut unum appellemus, aut finem et infinitatem, ut in Philebo Plato et ante ipsum Timolaüs (Philolaüs), aut unitatem et binarium, aut Ætherem et Chaos ut Orpheus. » Olympiod., *in Phædon.*, Finck, p. 2 : « Παρά τῷ Ὀρφεῖ τέσσαρες βασιλείαι παραδίδονται, πρώτη μὲν ἡ τοῦ Οὐρανοῦ, ἣν ὁ Κρόνος διεδέξατο... Μετὰ δὲ τὸν Κρόνον ὁ Ζεὺς... Ἐπειτα τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος. Conf., *in Orph.*, ed. Müllach. 33. *Fragm. Philos. Græc.*, ed. Didot.

2. Les philosophes Théologiens ou les Oracles des Dieux. Ruelle.

3. *Philol.*, Boeck., p. 46. Φύσις ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρών τε καὶ πειραίνόντων.

4. En germe.

séries et de l'opposition unique et totale ¹, nous monterons aux deux principes de tout ², auxquels l'Un préside comme sommet et cause de leur mélange, cause aussi des deux principes et de tous les opposés qui en naissent, divisés en deux, comme des canaux dérivés, selon toutes les espèces d'opposition. C'est une opinion semblable qu'exprimait celui qui, acceptant le principe d'Iamblique, le met au milieu des deux principes et de l'absolument ineffable, et il ajoutait : même s'il est nécessaire que l'être jouisse de la participation des deux principes — supposé que l'être unié soit avant l'être substantiel — même alors, les participations contenues en lui seront les premiers éléments de l'être, en tant que mélangé, c'est-à-dire la limite et l'illimité. C'est pourquoi l'être plusieurs ³, par son caractère propre, se fond, quand il est unifié, dans l'identique, mais les éléments en sont partout séparés et opposés l'un à l'autre, de sorte que leurs principes ont aussi quelque chose d'opposé et que l'être, leur causant, est antérieur à cette opposition. Car ce raisonnement veut en même temps venir à l'appui de l'hypothèse d'Iamblique, et de toutes les divisions quelconques qui opposent l'un à l'autre les deux principes; car on pourrait dire que la conclusion est que l'Hénade avant les deux principes est en même temps tout avant tout, mais tout à un degré égal, tandis que le premier des deux est, il est vrai, lui aussi, Tout, mais plutôt dans le sens de la limite, et le second est également Tout, mais plutôt selon l'illimité.

En outre, pour examiner ce même sujet en partant des choses inférieures, puisque toutes les choses sont unifiées et distinguées, l'un des principes y domine en tant qu'elles sont unifiées, l'autre en tant qu'elles sont distinguées, et celui qui est avant ces deux, en tant qu'elles sont simplement *Tout* ⁴. Mais peut-être serait-il préférable de dire que

1. Qui les comprend et les enveloppe.

2. Kopp lit πάντων au lieu de πάντως et τιθέμενος au lieu de τιθεμένην.

3. Kopp omet dans sa paraphrase le mot important de πλείω.

4. Ὡς πάντων ἀπλώς. Kopp supprime πάντων et traduit : « Prout plane sin cereque sunt », ou le remplace tacitement par ὄντων ou ὑφιστάτων.

l'Un est leur principe en tant qu'elles demeurent : c'est celui qui a la forme de la limite; l'autre, en tant qu'elles se retournent : c'est le troisième, qui subsiste selon l'être. Mais il faut qu'avant eux soit le principe commun, le sommet un de tout, qui est seulement le faite absolument Un de toutes les choses, non pas en tant qu'elles ont un mode particulier quelconque d'existence, mais en tant qu'elles existent simplement. Et, en effet, si on nous objectait que les deux, ou les trois, si l'on y comprend le troisième, sont les principes simplement de toutes, en quoi ces principes tout semblables différencieront-ils les uns des autres? et si même ils diffèrent du plus ou du moins, quelle sera la mesure en eux de ce plus ou moins, puisqu'il n'y a entre eux, pour ainsi dire, aucune différence spécifique, et qu'en général le plus et le moins ne sont perçus que dans une seule et même propriété. Ainsi donc, de nouveau, on conclut que puisqu'il n'y a qu'une seule propriété, il n'y a qu'un principe et non plusieurs.

§ 51. A toutes ces objections et aux autres de même espèce, il est facile de répondre que c'est en partant des choses distinctes que toutes ces notions sont reportées et appliquées aux principes indéterminés de tout; car ce sont, dira-t-on, les principes de l'Un et du Tout. Mais, purifiant nos pensées dans la nature du possible, nous les portons du déterminé à l'indéterminé, réunissant dans la formule l'Un et le Tout, brisant la particularité de l'Un par l'addition de Tout, et supprimant le composé du Tout par l'addition de la simplicité de l'Un. Il faut donc considérer autrement l'opposition de là-haut, qui renferme à la fois tous les opposés, quelle que soit la nature de l'opposition, qu'ils soient opposés comme étant du même rang, ou comme causants et causés, car il y a en tous quelque chose de commun, par suite du mode généralissime de la division, de sorte que des opposés, quelle que soit la nature de l'opposition, disposés en deux rangées, deux causes préexistent, celles-ci aussi pour ainsi dire opposées, et il faut qu'avant ces deux opposés, il y ait la cause unique de la réunion des deux principes et de toute la rangée des choses unies ensemble jus-

qu'aux dernières, en commençant par les deux couples opposés qui se trouvent en chaque chose individuelle, laquelle rangée entière, — et il ne faut pas s'en étonner, — est plus parfaite que les deux rangées, parce que c'est une loi, dans les choses d'en haut, que le Tout procède avant les parties, et l'unifié avant le distingué ; et, en effet, le Principe unique est avant les deux ; celui-ci est donc le purement Un, que Iamblique pose comme moyen entre les deux principes et l'absolument Ineffable ; les deux principes seront, si l'on veut, la limite et l'illimité, ou, si on le préfère, l'Un et les plusieurs, mais l'Un opposé aux plusieurs et non l'Un antérieur aux deux et qui n'a pas de contraire. Et si l'on soutient fermement cette opinion, en faisant les deux principes contraires, et mettant avant et au-dessus d'eux le principe de l'Un, il faut répondre, d'abord, que ce dont il a été question en dernier lieu, à savoir, la rangée intermédiaire, est la cause de l'essence de la rangée totale ¹, car si l'Un est avant les deux, qui sont de la même nature que lui, lui aussi sera de la même nature qu'eux, de sorte qu'il ne sera pas purement Un, mais le composé des deux et d'une nature commune, quoique avant les deux ; de sorte que l'Un purement Un sera avant lui. Mais si le purement Un est le causant de cette espèce d'Un qu'on trouve en chaque chose, il ne l'est pas de la communauté de nature, formée des deux ², et si la communion de nature des deux principes

1. Il y a donc trois rangées, στίχοι, deux de contraires, et à l'extrémité l'une de l'autre ; une troisième intermédiaire, qui est la rangée totale, ὅλος στίχος, qui absorbe les oppositions des deux autres.

2. σύμφυσις. Il s'agit d'une compénétration qui fait de deux natures une nature commune. Aristote (*Met.*, IV (v) c. 4), distingue trois espèces de φύεσθαι, c'est-à-dire d'accroissement par un autre : 1. l'ἄπτεισθαι, l'ἀφή, par contact ; 2. le συμπεφυκέναι, *connasci, copulari, coadhærescere* ; 3. le προσπεφυκέναι. Cette dernière est représentée par le fœtus au sein de la mère. La seconde est expliquée par sa différence d'avec l'adhérence. Dans les choses qui ont une commune nature, il y a, dans les deux choses qui s'unissent, quelque chose d'un et d'identique : ἐν τοῖς συμπεφυκόσιν ἐστὶ τι ἐν τῷ αὐτό, c'est ce qui fait la différence avec le contact. Les deux choses deviennent *Un* selon le continu et le quantum, mais non selon la qualité : καὶ (ποιεῖ) ἐν σίναι κατὰ τὸ συνεχές καὶ τὸ ποσόν, ἀλλὰ μὴ, κατὰ τὸ ποιόν.

qui est la communion réciproque qui vient entre eux deux de la participation de l'Un, est le principe de toute la série qui a une commune nature, il faudra faire ce principe unique et premier avant les deux, selon la communauté de nature, et, avant lui encore, mettre le purement Un et dériver de lui les deux principes; de sorte que, d'un côté comme de l'autre, il y aura deux principes intermédiaires entre l'Ineffable et ce qu'on appelle les deux principes et non pas un seul, comme le veut Iamblique ¹.

Mais la simplicité du premier n'est pas une chose, et cette communion de nature maintenant épurée, une autre. C'est la même chose, car c'est la sommité Une de la double opposition. Ainsi donc, dirai-je, une seule nature embrasse dans *le même* une double procession. Et si la division d'une seule procession, ramassée dans un Un indivisible préexistant, par sa nature une et incomposée, ne nous fait pas remonter au purement Un, que faut-il penser de la monade, qui préside et commande au double couple conjugué? Car ce ne sera pas l'Un dans sa simplicité parfaite. Que sera-t-il donc, dira-t-on? N'avons-nous pas dit que tout est en lui, et qu'il n'en est pas moins Un? C'est ainsi qu'il faut concevoir la combinaison des deux séries auxquelles sont suspendues toutes les autres choses, ou auxquelles elles sont subordonnées.

§ 52. Mais, d'abord, il vaut mieux que nous remontions immédiatement du Tout à la simplicité une de l'Un, plus simplifiée que le Tout, plutôt que de partir d'une seule disjonction et opposition, quoique celle-ci comprenne Tout; car elle ne nous présenterait le Tout que caractérisé par deux propriétés seulement. Il faut donc absolument partir de Tout et arriver par la simplification à la cause suprême et unique de Tout.

§ 52 *bis*. En second lieu, il faut observer que l'opposition générique ² elle-même n'embrasse pas Tout; car la procession

1. Note marginale : « Iamblique pose le purement Un au milieu des deux principes et de l'absolument Ineffable. »

2. Qui forme un seul tout. Les espèces produites par la division, διαίρεσις, s'appellent διχηματικά; quand par la dichotomie, elles sont des contraires, elles

qui procède des deux, commune à toutes choses, et, pour être bref ¹, qui procède partout en chaque chose individuelle avant toute division, n'y est pas comprise parce que toute opposition est division. Avant toute division est conçu l'indivisible, l'indivisible qui n'est pas l'Un, mais qui est, pour ainsi dire, la source de toutes les choses divisées et issues par cette division de lui, comme la monade est la source de tout nombre, quoique différente du purement Un. Ensuite, il ² nous dit, — mais sans nous convaincre encore sur ce point, — que l'un des principes est, pour ainsi dire, monade, l'autre, pour ainsi dire, dyade, l'autre enfin selon l'Un avant les deux ; car c'est ainsi que l'entend Pythagore. Pythagore, en effet, donne à l'Un la signification du Principe ineffable, parce qu'il n'avait pas d'autre terme pour se faire comprendre d'un autre. Et nous, maintenant, nous abaissons la dignité même de l'Un, nous le rabaissons parce que nous le posons comme Un, puisque ce Principe nous paraîtrait plus auguste, s'il était exprimé par nous seulement par le caractère d'ineffable, s'il était permis de le dire. C'est ainsi, en effet, que les Égyptiens l'appelaient l'Obscurité inconnaissable, *σκότος ἄγνωστον*, et cela en invoquant trois fois ce principe, et ils le nommaient encore *l'Obscurité au-delà de toute pensée*, ou encore *le Grand Secret* ³, ne faisant guère, en essayant d'en donner l'explication, qu'exprimer, par ces termes qui sentent le style ampoulé et tragique, nos seuls états de conscience.

Mais les plusieurs sont certainement proches ⁴ de la monade et de la dyade, et, en général, de tout nombre,

portent le nom d'έντεδιηρημένα ; quand il y a plusieurs principes de division, celle-ci se nomme συνδιαίρεσις, *codivisio*. Dan. Wytttenbach, *Præcepta philos. logicæ*, III, 4.

1. Καί, συναίρεσιν, ... Ruelle propose de lire : οὐ συναίρεσι. Je n'en vois pas la nécessité.

2. Iamblique.

3. Μεγάλην κρύψιν. Conf. plus haut, § 48.

4. Je lis, ici comme plus bas, ainsi que le propose Ruelle : πρὸς μονάδος, au lieu de πρὸς, que conserve Kopp, qui traduit : « Multa unitatem et binarium antevertunt. »

comme le dit Platon, dans le *Parménide*, où il aime mieux ¹ remonter aux principes premiers, et cela évidemment en partant de l'Un, comme, en partant des plusieurs, il remonte à la cause de la pluralité; et il faudra voir comment, en partant de la monade et de la dyade, nous nous sommes élevés aux deux principes seuls; car ce n'est pas sans peine que nous sommes arrivés jusqu'à eux en partant de la monade et de la dyade, et comment, en partant de l'Un, nous sommes arrivés à la cause suprême et unique qui les précède; car l'un est contraire aux plusieurs, et toute cette opposition est antérieure à l'autre. Mais ceci est une digression qui interrompt notre discussion.

§ 52 *ter*. Revenons y et disons en troisième lieu, en réponse à la question posée au commencement, que ces deux canaux de la procession qui procède selon toutes les espèces d'oppositions, nous risquons de les poursuivre à l'infini. Car c'est une opposition de contraires que celle de l'Un antérieur aux deux et de la dyade des canaux, et il faudra concevoir autre chose avant elle, et avant celle-ci, certainement en poser encore une autre antérieure.

Quatrièmement, toute division est engendrée de la pluralité ou du moins de la dyade, principe de la pluralité. Quel que soit ce que nous appelons l'opposition contraire, si nous la prenons dans son tout, nous la reporterons à ce principe unique et un, le principe plurifiant, et qui préside à toutes les distinctions. Le sommet de ce principe, que nous disons être un, mais qui n'est pas réellement un, mais pour ainsi dire la monade ou la *confusion* ² de l'opposition des contraires, opposition qui est celle de la monade au purement Un, c'est ce sommet qui veut être la limite et le réellement *Tout-Un*. Car, de même que la division en opposés contraires est le produit du principe selon l'infini, de même la *confusion* de cette opposition sera le produit du principe

1. Je lis avec Kopp : *προσβέωων*, au lieu de *προσβυτέρων*. Ruelle préférerait lire *προσβυτέρας*. Mais l'infinitif *ἀνάγεσθα*: resterait en l'air.

2. *Σύμφυσις*, la *synthèse*.

selon la limite, que nous appelons aussi les *accouplés* ¹ à la limite, comme nous appelons l'autre : les *accouplés* à l'infinité, et parmi ceux-ci surtout ceux qui sont le plus semblables à leur principe respectif, tels que l'Un et les plusieurs. Or, la *confusion*, l'opposition en contraires, et, en un mot, la distinction, sont dans l'être, unifiées *par contraction* ² : la division n'a pas encore été opérée; il n'y a là que la confusion de tout avant toute distinction; mais dans la raison, dans le premier intelligible, apparaît d'une manière quelconque, détermination ou distinction, ou n'importe quelle pluralité. Car l'ordre intermédiaire, comme il a été dit plus haut, veut être la préparation à la distinction; il est perçu dans l'acte de se distinguer présentement; mais il ne contient encore rien de complètement distingué, de sorte que l'opposition première en acte commence au troisième des diacosmes intelligibles ³. Car c'est la première division, et la distinction Source; et c'est elle qu'on appelle Source des Sources ⁴.

§ 53. Ensuite, et cinquièmement, nous remonterons de la division en toute chose à l'indivisible, de sorte que nous soyons amenés de la division commune de tout à l'indivisible commun de tout. Et c'est là ce coagréat de tout, ou, pour parler plus justement, l'Unité concrète de tout ⁵. Car ce qui est tout, comme unifié, en tant que la source de la pluralité des dérivations, est une unité indistincte, et c'est là ce que nous avons plusieurs fois conçu être l'*être*. Car ce qui a subi l'influence de l'Un ce n'est pas l'Un, c'est l'être, qui est à la fois Un et non Un; mais ce sont là des distinctions qui n'ont pas encore eu lieu; c'est pourquoi il vaut mieux l'ap-

1. ἑξομοιωτά, appartenant au même ordre que la limite.

2. ἑνωαίρεσις.

3. La Raison.

4. Théodore d'Asiné semble être le premier qui ait employé cette métaphore comme symbole d'une idée philosophique. Il appelait *Source des Ames* le troisième membre de la triade démiurgique, dont les deux premiers étaient l'Être, ou la Raison substantielle, et la Substance intellectuelle, *νοῦρα οὐσία*. Procl., in *Tim.*, 225, b. 258. d. 94. e.

5. ἑνωαίρεμα... ἕνωμα.

peler seulement Unifié. Et si de la distinction universelle de tout, nous remontons à la confusion universelle de tout, et si de la plurification de tout nous montons à l'union de tout, il est clair qu'en essayant de remonter encore au-delà de ces moments, nous nous éloignerons encore beaucoup plus de toute opposition en contraires, et que du monde absolument¹ unifié et indistingué nous monterons au monde universel qu'on n'a pas le droit de nommer indistingué, puisqu'il ne faut même pas l'appeler unifié, mais qu'il est encore plus simple que l'Unifié, c'est-à-dire Plusieurs ou Infini ou Dyade. Car l'Unifié tend déjà à faire voir en lui la pluralité et l'Un, quoique ces choses en lui ne soient pas distinguées. Mais ce principe dont nous parlons, en tant qu'il est, est seulement plusieurs. C'est pourquoi il est infini en soi. En effet, la pluralité conçue mentalement sans l'Un est infiniment de fois infinie : c'est l'immensité vide et instable de l'infini. L'infini est donc aussi Un, mais par participation; mais son hyparxis et, pour ainsi dire, sa propriété essentielle est uniquement *plusieurs* et uniquement *infini*, mais non plusieurs comme le sont un certain nombre de choses déterminées, formées de plusieurs qui, pour devenir unifiés, sont mélangés et fondus ensemble par l'Un; mais il est l'*Un plusieurs*, par son caractère essentiel propre : cet Un est donc avant les plusieurs, Un, dans ce sens qu'il est uniquement Un par son caractère propre, et uniquement selon l'hyparxis, et qu'il n'est rien par participation. C'est pourquoi on appelle ce principe Hyparxis, parce qu'il existe uniquement selon l'hyparxis.

Le second principe qui participe du premier projette ensuite, et comme propre à lui, l'hyparxis plurifiante de celui-ci. C'est pourquoi il est le premier dans lequel se manifestent : le moment de la dualité, puis la phase de la procession, parce qu'il est le premier qui ait procédé, et enfin, avec son caractère propre, le *Chaos*, parce qu'il est le premier qui ait écarté² de lui le principe qui le précède, et

1. Il vaudrait mieux lire παντελοῦς que παντελῶς, pour correspondre à παντελή κόσμον.

2. Ἐχώρησε τὴν πρὸ αὐτῆς. Je lis ἐχώρησε : l'erreur du copiste est très natu-

le premier qui soit sorti, n'importe comment, de l'Un. Ni l'un ni l'autre de ces principes n'est donc encore l'Unifié ni le mélangé ; car le mélangé a besoin de deux propriétés au moins préexistantes et d'une autre qui rassemble celles-ci en un tout ¹. C'est donc dans ce troisième à partir du premier qu'ont lieu deux participations, celle de l'Un et celle des plusieurs qui n'en fait qu'une, parce que les plusieurs sont réunis ensemble avec l'hyparxis de l'Unifié et de l'Être. Et voilà par là même le troisième qui est triade ². Mais ce troisième, c'est le monde complet et parfait, la racine unique de tout, et chacun des deux autres principes est un monde encore plus parfait et plus complet ; ou plutôt la cause des mondes parfaits, d'une part en tant qu'ils sont unifiés, d'autre part en tant qu'individuels et plurifiés ; ils sont même la cause du premier des mondes lui-même, le monde caché — et c'est pour cela qu'on l'appelle monde *Κρυφίος* — et tellement caché qu'il n'est même pas le germe des mondes divins qui procèdent de lui, mais est plus haut encore, au-delà du principe séminal, puisque, avant tout germe, est la nature indistincte comprenant tout en soi. C'est pourquoi le Théologien le nomme le Premier Métis, « qui porte la semence des Dieux » ³ et qui est appelé par les Dieux eux-mêmes la source de tous les diacosmes sources. Ce principe est tellement différent de cette opposition des couples nés par la division, qu'il en est la confusion une et l'union, accompagnée de la manifestation intelligible qui enfante la dis-

relle, étant donnée la prononciation de l'η comme ι qui pouvait être déjà au vi^e siècle en usage dans la langue populaire. Kopp ne change pas le mot et traduit : « *Præcedens continuit* », ce qui peut se comprendre, mais n'amène pas naturellement la suite : « *primumque quodam modo ex uno discessit.* »

1. Au lieu de *μία*, je lis *μίq* et je reporte la virgule après *πολλῶν*.

2. Je lis *ἡδη*, ipsa natura, au lieu de *ἡ δὲ*. Ruelle propose *ἡ δὲ*.

3. « *Σπέρμα φέροντα θεῶν.* » Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 481. Proclus l'appelle Métis et Phanès (*in Crat.*, pp. 36-52) et Damascius (§ 98), Héricapée. C'est la personnification mythique et mystique de la première nature des intelligibles. Ces noms, suivant Proclus (*id. id.*) lui avaient été donnés par Orphée : « *Ὁρφεὺς πρώτην ταύτην τὴν τῶν νοητῶν φύσιν ὀνόματι φησιν ὑπὸ τῶν ἄλλων καλεῖσθαι θεόν.* Cf. Müllach, *Fr. Phil. Gr.*, t. I, p. 171 ; Orphica, Fr. p. 166, éd. Tauchnitz : *Μῆτις κέλομαι* ; Syrianus (Buresch, *Klaros*, p. 110) : *Μῆτις πρώτη γένεσις.*

inction. Si tel est Mêtis, tel est encore davantage le Mêtis à l'état de fœtus (ὁ κυόμενος) ¹, et peut-être serait-il plus juste de dire *la medianité* intelligible (κύουσα) grosse de Mêtis, la pensée ². Or, avant elle, est l'être même, le monde réellement caché. A plus forte raison donc la cause de ce monde est universelle ³; mais elle n'est pas encore monde : c'est la cause du monde, en tant que le monde est tout, comme la cause qui est avant celle-ci est monde, en tant qu'elle est Un. Car, ce monde-là est un et plusieurs, mais à l'état indistinct. C'est pourquoi nous apportons ici la sixième génération de la démonstration ⁴, à savoir que chacune des trois causes est tout et avant tout : l'une, la troisième, est tout selon l'unité réalisée, ἔνωμα ⁵, de Tout; la première est tout, selon l'Un, comme simplicité absolue et une; celle du milieu enfin est tout selon Tout. Car celle-ci est tout en tant que plusieurs, c'est-à-dire tous les plusieurs, car elle n'est pas quelques-uns d'entre eux; car ceux-ci sont certains plusieurs déterminés. Mais la cause intermédiaire est purement plusieurs, de sorte qu'elle est Tout, mais un Tout qui n'est ni distingué ni unifié, car elle n'est pas les choses participantes, mais la pluralité elle-même; de sorte qu'elle est Tout selon l'hyparxis, comme l'être est Tout selon la participation, tandis que l'unifié selon l'hyparxis, comme l'Un, est Un selon l'hyparxis, et tout selon la cause, si on peut ainsi parler; non pas que l'un soit aussi la cause de Tout, car de cette manière il serait aussi *non Un*; il est seulement Un produisant Tout ⁶. De sorte qu'il conviendra d'établir ainsi la distinction des causes par les expressions : l'une des causes est *Un avant Tout*; la seconde est *Tout*; la troisième est *Un-Tout*, selon l'union. Tels sont les arguments qu'on peut présenter pour

1. Kopp traduit κυόμενος par *prægnans*, comme s'il y avait κύων. J'ai maintenu l'opposition.

2. Ἡ κύουσα τὴν μήτιν.

3. Kopp traduit παντέλης, dans le sens actif : omnia perficiens.

4. Τὴν ἔκτετην γενέαν τῆς ἀποδείξεως, c'est-à-dire la dernière et la plus parfaite, parce que le nombre 6 est parfait.

5. Kopp traduit : Unimen et glomeramen.

6. Ἐν μόνον πάμπορον.

faire connaître ce qu'on appelle les deux premiers principes.

§ 54 ¹. Il est évident qu'ils ne sont pas au même rang ², quoique cela soit souvent dit, d'après certaines démonstrations qui partent du plus connu ; — il est évident aussi qu'ils ne sont pas deux, puisque c'est ici-bas que se trouvent tous les nombres et la monade elle-même ; — il est évident qu'ils ne sont pas distingués l'un de l'autre, car, dans le troisième principe même, il n'y a pas encore de distinction, mais seulement une pré-unité réalisée ³ des choses qui seront plus tard distinguées de lui ; — il est évident que la différence ne s'empare pas d'eux, puisqu'il n'y a pas même là-haut d'identité ; mais comme les Dieux eux-mêmes en s'adressant à des hommes l'ont enseigné, les trois Principes ont entre eux les mêmes rapports que la Raison, la Puissance et le Père ⁴, ou que l'hyparxis, la Puissance de l'hyparxis et la pensée de la puissance ⁵, et il est absolument clair même que ces déterminations ne sont pas réellement vraies appliquées à ces principes. Car leur distinction se révèle intelligiblement et secrètement dans le troisième monde des intelligibles ; mais dans l'Unifié, ils sont unis, car là il n'y a pas en eux de distinction de causé et de causant ; et, en effet, même dans le membre supérieur extrême des intelligibles, Iamblique lui-même ⁶ n'a pas pensé qu'il y eût un principe distinct. Car la continuité ⁷ intelligible de

1. Note marginale : « Ση'. Sur les trois Principes. »

2. Ὁμοταγείς.

3. Προένωμα.

4. Psellus, dans *J. Xiphilini Laudatio* (Sathas, *Bibl., Gr. medii ævi*, IV, p. 453) : « οἱ τὴν πρώτην φιλοσοφίαν ἐξακριβώσαντες... καὶ οὐτε τὸν ὑπερνωτὰ ποιούσιν ἀρχήν, οὐτε τὸν τελετάρχην, ἀλλὰ τὸν Νοῦν, ἢ τὴν Δύναμιν, ἢ τὸν πατέρα, ἢ τὸ ὑπερκείμενον ἔν. Note de Ruelle. Je ne vois pas bien ce que veut dire Kopp dans sa note : « Sensus esse videtur : eandem trina principia habere contendunt. » Kroll : « Potestas ipsius patris est neque ut alter Deus ab eo separanda. » Au § 91, elle est appelée πατρική δύναμις, et, contrairement à l'opinion de Kroll, Damascius en fait un principe séparé αὐτὴ ἢ ἀρχή, autant que, dans un système d'évolution, les principes peuvent être absolument séparés.

5. Note marginale : « remarquez : il traite des trois principes. »

6. *De Myst. Æg.*, I, 19.

7. Ou contiguïté.

ces sortes de principes est une, et la continuité n'est pas contraire à la distinction; car il y aurait de nouveau une autre distinction antérieure aux deux, et même, avant eux tous, l'union s'est fixée et comme agglutinée dans les intelligibles, issue de l'Un et autour de l'Un. Car si l'on soupçonne là-haut le plurifié, c'est parce que l'unifié n'est pas l'Un en soi¹, quoiqu'on doive cependant le voir dans *l'uniforme*, ἐν τῷ μονοειδέϊ. Car là-haut l'union ne saurait être dite opposée à la multitude, puisque même la multitude qui est opposée à l'union coexiste avec elle et en elle; mais il y a avant les deux une union première. Et si nous admettons cela dans les intelligibles, que faut-il penser des deux principes qui sont antérieurs au tout intelligible et lui servent de fondement? Ne seront-ils pas plus fortement unifiés, ou, plutôt, puisqu'ils sont avant tout unifié, les deux sont absolument un. Comment sont-ils donc *deux*? Ce n'est pas selon la dyade, puisqu'il n'y a pas encore là-haut de nombre, ni en général de distinction, pas même de monade. Car ce qu'on appelle l'Un en soi n'est ni un, ni plusieurs, puisque ce sont là des contraires déterminés, opposés l'un à l'autre. Nous nous servons cependant de ces mots en parlant d'eux, parce que nous n'avons pas de termes qui leur correspondent parfaitement; nous n'avons pas même d'eux des idées de cette nature², car les intelligibles en soi³ ne sont pas intelligibles à nos intelligences, les intuitions⁴ de notre raison n'ont pas l'intuition du sommet de l'intelligible, d'après Iamblique; il faut que notre raison replie ses propres pensées dans l'intelligible, si elle veut, en se ramassant ainsi, avoir une intuition quelconque de ce qui est parfaitement ramassé en soi.

1. Kopp comprend autrement la proposition : « Etenim eatenus ibi regionis expletum et multiplicatum ratione effingitur, quatenus *Non-Unum* ipsum unitum est. »

2. C'est-à-dire qui les couvrent complètement.

3. Le texte donne : οὐδὲ γὰρ αὐτὰ τὰ νοήματα ληπτὰ ταῖς νοήσεσιν ἐστὶν ταῖς ἡμετέραις. Je lis τὰ νοητά. A moins qu'on ne veuille traduire νοήματα : les objets de nos pensées ne sont pas saisissables par nos pensées, l'objet se dérobe au sujet.

4. Περιωπαί ου περιωπαί.

Ne parlons donc pas de deux principes, ni même d'un, comme si nous les pouvions compter, mais tâchons plutôt de nous en faire une notion selon cette propriété particulière que nous disons d'être dyade et monade, dyade, parce que le principe est dyadique, monade, parce qu'il est monadique ¹. Car il sera ainsi un et plusieurs, mais non par un caractère particulier, non par un nombre, ni, par suite ², par une quantité, ni par une certaine nature quantifiée, ni par le principe du quantum ou de la substance qualifiée; il est au-delà de toutes ces notions. Car chacune de ces notions est quelque chose de particulier et de déterminé; et nous ne nous en contentons pas; mais nous nous servons encore d'autres pour représenter cette nature; et si aucune d'elles en particulier n'atteint la vérité, en les rassemblant toutes, nous forçons notre pensée à s'élever et à s'enfuir vers l'indéterminé, vers le plus grand et le plus sublime, puisque, tout en disant deux principes, nous subordonnons l'un à l'autre selon la procession, quoiqu'il n'y ait là-haut ni dyade ni procession quelconque. Il eût été peut-être mieux, si la chose eût été possible de ne pas faire ainsi deux, comme s'ils formaient deux monades, mais de faire des deux principes un un dyadique, tel qu'on peut se représenter l'un de la dyade. Mais cela même ne suffit pas pour atteindre ces principes; car cet un est un certain un ³, puisqu'il est différent dans les différents nombres dans lesquels il est, en sorte qu'il vaut mieux le concevoir comme l'un commun à toutes choses, et, en le faisant uniforme, en tant qu'il embrasse tant les unifiés que les distingués, l'harmoniser ainsi avec la nature de ce que nous appelons les deux principes; c'est par là que nous essayons de le montrer ou de le représenter, sous la seule forme possible, tantôt en partant d'en bas, c'est-à-dire des deux couples conjugués purifiés, et

1. Iamblique (§ 43), avait composé cette triade de la monade, de la dyade indéfinie et de la triade. Conf. § 118 a.

2. "Ὅλως, dans un raisonnement inductif, indique la conclusion générale, tirée des faits particuliers. Conf. Arist. *Eth. Nic.* 1, 9, 1099 a. 7 : καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ... *Politiq.* 11, 8, 1268 b. 36 : καὶ ὅλως αἱ τέχναι.

3. ἓν τι.

pour ainsi dire couronnés par en haut en un sommet à la fois un et double ¹, tantôt, selon une plus noble méthode, en partant des pléromes entiers qui sont en toutes choses, et des mondes entiers tant plurifiés qu'unifiés, ceux-ci toujours subordonnés à ceux-là, nous remonterons, à grandes enjambées, vers ce point suprême et absolu où se manifeste la prééminence et la subordination des premiers principes ². Mais il y a encore une marche plus sublime et plus appropriée à l'exposition philosophique : c'est celle qui nous fait remonter de tous les êtres simplement existants, de quelque manière qu'ils soient ³, et des causants et causés de quelque manière qu'ils le soient. Mais toutes les fois qu'on veut ou qu'on peut concevoir quelque idée de ces principes d'en haut, n'allons pas nous représenter ceux-ci comme ceux-là, ni tels qu'on soupçonne être ceux-ci ; il faut en avoir une idée plus haute, les concevoir comme principes et causes de ceux-ci qui n'ont pas encore apparu là-haut et pas même de ceux-ci, je veux dire ni l'idée et le nom de principe, ni l'idée et le nom de cause ⁴. Car ces distinctions dans la limite extrême des intelligibles ont été posées intelligiblement ; dans la médianité elles se divisent selon l'enfantement ⁵, s'accomplissant encore, de la distinction de tous ces moments ; dans le membre qui est en haut, tout a été concrété en un : c'est l'unité réelle de tout. Il n'y a donc pas avant elle les deux principes, se suivant d'une façon contiguë : le second selon l'enfantement de tout ; l'autre, au-dessus de celui-ci selon la simplicité antérieure à tout, selon laquelle on se représente l'un, comme on se représente les plusieurs selon l'enfantement de tout. Car, s'il est permis de les définir : le premier est Un Tout, le deuxième Tout-Un, car celui-ci, étant tout par lui-même est cependant en quelque manière un, par l'intermé-

1. πρὸς τὴν διδουμον ἐκείνην μίαν κορυφήν.

2. Εἰς τὴν παντελεῖ τῶν πρώτων ἀρχῶν προήγτσιν τε καὶ ὑπόταξιν.

3. C'est-à-dire n'ayant d'autre caractère que l'être seul.

4. On ne peut ni les concevoir ni les nommer cause et principe.

5. La notion qui n'est encore qu'un pressentiment, dont l'esprit fait effort pour accoucher.

diaire du premier, et celui-là, qui est un par lui-même, est cependant tout, en tant qu'il a produit le deuxième ; le troisième a, il est vrai, l'un qu'il tient du premier, mais aussi le tout, selon la propriété du deuxième, de sorte qu'il est plurifié selon l'un et unifié selon l'autre, qu'il devient le premier composé, et qu'en lui s'accomplit l'unité réelle de tout, qui projette de lui-même cet unifié, que nous appelons aussi l'être, par la propriété duquel est l'Un unifié, comme le tout est la propriété du principe qui le précède, et comme ce qui est avant tout est la propriété du principe qui est encore avant celui-là : le deuxième Tout est Un-Tout, le troisième Tout, Un, c'est-à-dire l'unifié de l'Un et du Tout.

Mais nous reviendrons sur ce sujet lorsque nous parlerons du troisième, et c'est ce que nous allons faire immédiatement ¹.

§ 53 ². Ainsi donc maintenant, notre discussion va aborder le troisième problème, ou plutôt le troisième principe de tout. Car nous verrons se manifester quelque chose qui de lui s'étend aux deux premiers principes, c'est-à-dire que nous allons traiter de l'unifié, que nous continuons de placer le troisième.

Qu'est-il donc ³ ? et pourquoi le plaçons-nous le troisième ? et comment se fait-il qu'il soit appelé mélangé par Platon ⁴ et les autres philosophes platoniciens, et même, avant eux, par Philolaüs et les autres pythagoriciens ? Ce n'est pas seulement parce qu'il est le composé d'éléments limitants et

1. On lit dans la marge :

Α̅ εν πάντα *

Β̅ πάντα εν *

Υ̅ σύνθετον πρώτου

Χ̅ ἕνωμα, c'est-à-dire ἐξ ἑνός ἡνώμενον καὶ πάντων ὄν μιχτόν.

2. Dans la marge du ms. A², on lit : « πῶς ἡ τρίτη ἀρχὴ λήγεται μιχτόν ἐν περὶ τοῦ ἡνωμένου liber. » C'est bien là, en effet, le sujet de ce paragraphe, où il est traité de l'unifié ou du mélangé comme constitué d'éléments, et de ses rapports aux deux autres principes, rapports qui sont ceux que les philosophes ont établis entre la Raison, la Puissance et le Père (ou l'acte générateur). Le ms. N^b reproduit cette même note, que M. Ruelle suppose là de la main de Fr. Patrizzi.

3. De l'unifié, τὸ ἡνωμένον.

4. *Phileb.*, p. 23, c.

d'éléments illimités, comme Philolaüs le dit de l'être, mais parce qu'après la monade et la dyade indéfinie, ils placent comme troisième principe la triade unifiée. Or, tout unifié est mélangé, puisque l'unifié possède une manifestation de l'un et de la pluralité, de sorte que nous avons à rechercher de quels éléments il est mélangé. Car Orphée a dit :

Ensuite le Grand Kronos a fabriqué avec le divin Éther l'Œuf blanc ¹.

Car le terme « *a fabriqué* », ἔτευξε, indique quelque chose de produit par un art, et non une génération naturelle : or, tout objet produit par l'art et qui n'est pas une chose engendrée est le mélange d'au moins deux éléments, la matière et la forme, ou éléments analogues. Il faut voir, en outre, si le mixte est supérieur aux éléments propres dont son tout est composé, et si les éléments viennent de principes antérieurs dont les propriétés soient homogènes, car c'est, il semble, l'opinion de Platon. Tout ce qui a rapport à ces graves sujets, toutes les questions qu'ils renferment devront être l'objet de notre examen et, là où ce sera possible, nous chercherons à nous en faire une idée claire.

Et d'abord, au sujet de cet Un avant Tout, on pourrait rechercher pourquoi l'unifié ne vient pas immédiatement après l'Un ; car l'unifié est le premier qui ait été modifié par l'Un ; il vient donc après l'Un ². Mais l'unifié a besoin d'être aussi plusieurs ; car il apparaît en lui une sorte de pluralité, pour ainsi dire absorbée par l'Un. Or, le principe des plusieurs est la pluralité en soi ; car les plusieurs aussi participent de l'Un. L'unifié donc est ce principe qui a voulu

1. Voir Lobeck, *Aglaoph.*, I, p. 474, et Zeller, t. I, p. 69, qui lisent : ἀργύρεον, un œuf d'argent, au lieu d'ἀργύρεον. Müllach, *Fragm. Phil. Gr.*, I, p. 181. Abel, *Orphica*, p. 53 ; O. Kern, *de Orphei Theogoniis*, pp. 3, 10, 27, 33, 98 ; Zoëga (*Abhandlungen*, p. 229) ; Lobeck, l. l. veulent lire Χρόνος au lieu de Κρόνος.

2. L'ordre est ainsi :

1. L'Un.

2. Les plusieurs qui participent à l'Un s'organisent en :

a. — Un-Tout.

b. — Tout-Un.

3. L'unifié, ou l'être, ou le mélangé.

devenir Infini, mais a été empêché par la participation de l'Un, ou, encore l'unifié veut être un mélange; mais aucun composé n'est formé de l'hyparxis et de la participation, car l'hyparxis d'un autre dans un objet, et l'hyparxis de cet objet ne sauraient être les éléments ni les parties de cet objet. En effet, l'hyparxis serait en tant qu'élément, faisant fonction de matière, un substrat antérieur, et, en tant qu'hyparxis, quelque chose d'adventice, de surajouté ¹, comme une sorte de forme, à un des éléments par l'effet de la participation, et, en un mot, les éléments sont en quelque sorte du même rang, tandis que le participant et la participation ne sont pas au même rang et ne proviennent pas d'une seule et même opposition contraire. Outre cela, les éléments sont au moins au nombre de deux; or, le deuxième principe est une dyade en tant qu'un dyadique, et plusieurs et infinis en tant que pluralité et infinité, chacun d'eux étant seulement un, mais plusieurs et infinis par leur caractère propre. Il n'y a donc pas encore là les éléments de l'unifié, car c'est l'Un qui, surajouté aux plusieurs, crée l'unifié. Car l'Un unit, non pas l'autre ² qui, lui aussi, est uniquement un et simple, — il unit ce qui est plus qu'un, *πλείω ενός*; mais il n'y a pas encore là-haut de plus qu'un, car les plus qu'un deviennent par la participation de la pluralité en soi; car la pluralité en soi est divisante; ce sont, en effet, les divisés qui sont unis et les divisés sont postérieurs au principe plurifiant. Ainsi donc, c'est dans le troisième principe que se représentent ³ d'abord les plus qu'un, et c'est précisément pour cela que l'union de ces plus qu'un est en lui d'abord; c'est là l'unifié qui est avant Tout. Avant lui le deuxième principe participe, il est vrai, de l'Un; — car, lui aussi, est devenu Un, mais comme il est plusieurs par sa propriété seule, il ne possède pas l'union. Car il n'y a union que là où il y avait distinction de plus qu'un. On ne saurait comprendre autrement la chose.

1. Ἐπιτιγνόμενον.

2. L'Un ne peut pas unir l'autre, *ἕτερον*; c'est-à-dire supprimer la différence même.

3. Φαντάζεται.

Mais de quelle nature, ποῖα, dirons-nous que sont les plus qu'un dans le troisième? Ils sont sans doute les éléments du mélange, mais quels éléments? La réponse est facile; ce sont les participations provenant des principes supérieurs ¹, soit l'Un et les plusieurs, qui ont procédé dans le troisième, ou, si on le préfère, la limite et l'illimité, ou bien encore, la monade et la dyade indéfinie, pour constituer l'hypostase de la triade unifiée. Car ils seront une triade par la propriété seule, et non par composition des plus qu'un; ce ne sera pas un nombre, mais quelque chose cependant de tel, en tant que formé d'éléments de cette nature, à savoir la monade et la dyade ². Mais si l'on comprend ainsi la chose, d'abord, nous aurons besoin encore d'un autre principe qui soit antérieur aux deux qui viennent d'être indiqués, car si ceux-ci sont les principes des deux éléments, στοιχεῖα, et si le mélange est antérieur aux éléments, il sera nécessaire de constituer aussi pour le mélange un principe d'une espèce propre, ιδιότροπον, appelé lui aussi mélange ³ et en est, pour ainsi dire, le caractère propre et essentiel, et de même que nous avons posé l'un et les plusieurs antérieurs aux éléments de même nom, de même dans le mélange nous préposons quelque autre chose, et avant le mélange, de nouveau, les deux principes. Car tout mélange a quelque chose d'uniforme et quelque chose de pluriforme ⁴. Mais en procédant ainsi, en préposant toujours des principes antérieurs aux principes, nous irons à l'infini. Et cependant ceux-mêmes des philosophes qui concluent ainsi, c'est-à-dire qui posent la limite et l'illimité dans le mélange comme éléments, et font le mélange antérieur aux éléments comme Platon ⁵, qui, au-delà et au-dessus de ce mélange,

1. Ἐκείνων.

2. Qui sont des nombres.

3. Τοῦ ὡς ἀληθῶς μικτοῦ.

4. Τι ἐνοσιδὲς καὶ τι πληθοσιδὲς.

5. Dans le *Philèbe*, p. 26, c. * : Le troisième genre, pose-le, avec moi, comme un, quoique engendré tout entier des deux autres, et comme la génération à l'existence (l'être devenu et déterminé) par le moyen des mesures

posent la limite et l'illimité comme les deux principes des éléments, ces philosophes eux-mêmes cependant ne veulent pas faire du mélangé un autre principe premier antérieur à nos deux principes.

Mais, même en l'entendant ainsi, ni l'un ni l'autre des principes ne possède la vertu d'être, divisément, principe d'un seul et unique des éléments, celui-ci exclusivement de la limite seule, celui-là de l'infinité; mais l'un et l'autre sont principes de toutes les choses, celui-ci en tant qu'elles sont divisées, plusieurs et infinies, s'il s'en trouve de telles, celui-là en tant qu'elles sont unifiées, unes et limitées. Car, en général, le principe des plusieurs étant plurifiant, est, en quelque sorte, une puissance qui distingue les éléments, soit les deux éléments premiers, soit les éléments plus nombreux, soit simplement le plérome purement plurifié existant dans le troisième, tandis que le principe de l'un, s'emparant à son tour de cette unité concrète antérieure aux plusieurs, crée ce qui est le mélangé, et mélangé parce qu'il est composé, pour ainsi dire, de parties et d'un tout, des plusieurs et de l'Un ¹.

Sont-ce donc alors les participations des deux principes qui réalisent le mélangé? Mais alors voilà que nous revenons à considérer l'Un et les plusieurs comme étant des éléments, et nous n'adoptons pas l'opinion des philosophes qui l'ont fait ². Le troisième est un selon la participation de l'Un; —

créées par la limite. » Les deux autres sont pour Platon la limite, τὸ πέρας et les plusieurs, τὰ πολλά, qui n'est pas un par essence, tandis que l'infini, τὸ ἀπειρον, est un. Pour les Pythagoriciens, les trois principes sont : 1° le πρῶτον ἓν, cause suprême; 2° le fini, ou la monade seconde; 3° l'infini ou la première dyade, ou dyade indéfinie, ἀόριστον, ou le grand et le petit.

1. C'est cette interprétation de la deuxième hypothèse de Parménide qui suppose l'Un participant de l'être ou de la substance, que Stallbaum (in *Parm.*, p. 109) juge sévèrement : « de hac re, more suo, hallucinatus est » (Damascius). Damascius définit encore le sens de l'Un en tant qu'il est dit : être, aux pages de l'édit. Kopp, 60, 84, 100, 125, 128, 131, 139, 185, 340.

2. Plotin, *Enn.*, V, 1, 8 : « Dans le *Parménide*, Platon, s'exprimant avec plus de précision (que Parménide même), distingue les uns des autres le premier Un, qui est l'Un au sens plus propre, κριώτερον, — le deuxième qu'il fait Un-plusieurs, ἓν πολλά, et le troisième qu'il appelle Un et plusieurs. »

plusieurs et pour ainsi dire pluralité, *πολλότης*, selon la procession homogène venue du deuxième principe, et n'est pas encore le mélange. Mais celui-ci dérive du premier Principe, pour ainsi dire monoïquement ; du deuxième, dyadiquement, et en tant qu'il est appelé mélange et qu'il dérive des deux à la fois, hétéroclitement, puisque ce mélange est un mélange de non mélangés ; de même qu'il dérive des deux homogènement, en tant qu'Un-Tout et Plusieurs-Tout ¹. Ainsi, puisque les participations réagissent les unes sur les autres, comme devenues de même rang, *ὁμοταγεῖς*, l'Un ² est plurifié et partagé en plus qu'un ³ et les plusieurs sont contractés et deviennent de même nature. C'est cet état qui est devenu union, parce qu'il est l'état de l'Un dans la pluralité ; l'autre état est distinction parce qu'il est l'état des plusieurs dans l'Un ⁴, et ainsi dans le troisième se confondent union et discrétion, dont s'est formé le Tout mélangé.

En outre, le mélange a projeté de lui-même, selon la procession *authypostatique* ⁵, les éléments et les a divisés en lui-même et opposés les uns aux autres. Car le tout en lui-même et de lui-même répartit les parties et il en est de même de l'élémenté qui est le mélange. Antérieur aux éléments, en tant qu'étant plus puissant qu'eux, il distingue et sépare en lui-même et de lui-même les éléments, car l'indivisible est toujours antérieur aux divisés.

§ 56 ⁶. Et si vous les concevez ainsi procédant des principes, vous ne vous écarterez pas beaucoup de la vérité, du moins je l'espère ; car l'Un produira l'unité réalisée du mélange, j'entends le mélange en soi, et la pluralité de ce mélange, qui a la nature d'éléments, sera le principe, dont

1. Ἐν πάντα καὶ πολλὰ πάντα.

2. Kopp lit : τὸ ὄν, au lieu de τὸ ἔν.

3. Πλείω.

4. Je supprime avec Kopp, et comme l'indique Ruelle, les mots τοῦ ἐνὸς ἐν κλήθει, dans la ligne 19 de la p. 114, où ils ne sont qu'une répétition fautive.

5. Ἀὐτοπόστατον, c'est-à-dire la procession spontanée, émanant de sa propre hypostase, en vertu de sa force propre et de sa vertu innée.

6. Des éléments du mélange. — Différence des espèces et des parties ; — les pléromes du mélange.

nous avons parlé, des plusieurs ; et de même que l'un des principes constitue l'hypostase de l'autre principe, de même la pluralité constitue l'unité réalisée des éléments ¹. Mais les éléments sont ceci et cela, limite et illimité, ou Un et plusieurs, c'est-à-dire des opposés contraires, ἀντιταγῆ. Donc, en tant que tels ², qu'est-ce qui les produit ? Car encore une fois le meilleur vient du meilleur principe, et le pire du principe pire, et encore une fois les deux principes sont principes des éléments opposés contraires, ou bien les éléments sont aussi produits des deux principes, mais le mode d'hypostase est différent de celui de l'analogie ³. Et cependant l'un des éléments ne vient pas de ce principe-ci, l'autre de ce principe-là, ou bien est-ce le mélange lui-même qui les a fait subsister et les a distingués selon sa propre nature à la fois double et une ; car étant Un et plusieurs, et, pour parler simplement, unifié, par la manifestation de la pluralité il a produit les plusieurs, et par la prédominance de l'Un ⁴ il a produit l'Un.

Mais, si vous l'aimez mieux, c'est le deuxième principe ⁵ qui a distingué ces moments dans le troisième ⁶, mais a distingué les plusieurs selon lui-même, et l'Un selon l'unité coexistante en lui, issue de ce qui a été appelé l'Un. Il est donc par nature les deux et la confusion est en lui antérieure à la diffusion. En tant qu'il est les deux en même temps, le mélange procède du principe supérieur ; et il va sans dire que l'un et l'autre (des éléments) procède également de lui ; mais celui-ci en tant qu'il coexiste avec le principe et ⁷ celui-là en tant qu'il coexiste à l'Un. Mais inversement l'un et l'autre procède de l'autre principe ⁸ ; mais celui-

1. Kopp entend, au contraire, que c'est l'ἕνωμα qui crée l'hypostase de la pluralité des éléments : « Unimen elementorum vim et copiam una substernit. »

2. C'est-à-dire opposés.

3. Il n'y a pas d'analogie entre l'hypostase des principes et l'hypostase des éléments.

4. Κατὰ τὴν ἕνωσιν... κατὰ δὲ τὴν ἐπιχράσειαν. La multiplicité est phénoménale dans le mélange. La puissance de l'Un y est réelle.

5. Les plusieurs.

6. Le mélange, l'être, l'unifié.

7. Je construis τὸ μὲν καθόσον αὐτῆ (σύνεστιν), τὸ δὲ καθόσον σύνεστιν τῷ ἑνί.

8. Ἐκείνη opposé à αὐτή.

ci en tant qu'il est lui-même, celui-là en tant qu'il a absorbé le second principe. Mais les deux, c'est-à-dire la pluralité des éléments et l'unité réelle qui les précède, ont dans le mélange la nature de l'Un.

Est-ce qu'il ne vaudrait pas mieux de faire le mélange de ces deux principes, dont chacun est tout, l'un étant le coagrégat de tout, l'autre la discrétion de tout, et le tout entier étant le mélange des deux ? Car, de même que la Raison entière, et toute espèce, n'est ni exclusivement les plusieurs d'elle, ni exclusivement l'Un, mais l'un et l'autre ensemble, de même le premier mélange devra être non l'un ou l'autre des deux, mais l'un et l'autre à la fois. Mais en procédant ainsi nous irons à l'infini ; car il y aura toujours quelque chose qui sera les deux à la fois opposé à chacun des deux, et il faudra de nouveau encore chercher un autre qui soit les deux à la fois, puisque le Tout est seul antérieur aux parties, et si le tout est composé du tout et des parties, il faudra encore une autre totalité, et s'il a besoin de cette totalité et de ces deux autres (tout et parties), le tout aura encore besoin d'une troisième totalité¹, et cela à l'infini. Et puisqu'il faut s'arrêter, arrêtons-nous à la première totalité, et posons² seulement le tout et les parties, l'élémenté avec les éléments.

Est-ce donc que par là nous n'allons pas concevoir le tout comme une chose, les parties comme une autre, et comme une troisième différente, cet ensemble des deux qui n'est formé ni de choses coordonnées, ni d'éléments, ni de parties, qui n'est ni un tout, ni un composé, ni un mélange³ ? Car c'est comme si nous composions quelque chose du causant et du causé ; car celui-ci serait aussi les deux réunis, soit qu'il soit composé de l'instrument et de celui qui s'en sert, ou du modèle et de l'image ; car cette espèce d'accouplement laisse voir une sorte de relation et non une composition

1. Je lis avec Ruelle : τρίτης (ὀλότητος), au lieu de τρίων du texte, et de τρίτων proposé par Kopp qui, d'ailleurs, pourrait s'entendre.

2. Λέγοντες, trois manuscrits ajoutent εἶναι.

3. Ne mettons pas des différences là où il n'y en a pas et où, au contraire, il y a identité selon la substance, κατ' οὐσίαν.

selon la substance. Mais si la réunion des deux était dans l'un, comme est dans la raison l'unifié et le distingué d'elle, comment la raison *une* ne résulterait-elle pas des deux?, mais des deux dans le sens où l'infini projette de lui-même le distingué? Car celui-ci paraît être une sorte de milieu entre les deux, d'une part, le composé, τὸ συναμφοτέρον, en tant qu'il est formé d'éléments et cependant antérieur aux éléments, et le composé en tant que formé du causant et du causé, sans qu'il y ait rien de commun selon la substance : le milieu ne serait qu'une relation, σχέσις, mais comme cette relation se tend du causant au causé, ce causé qui serait la raison, composerait l'entier des deux pléromes, l'unifié et le distingué. Car le tout est la Raison, et ceux-ci n'en sont pas les parties opposées l'une à l'autre, mais en sont les pléromes, dont chacun des deux tire toute son hypostase de l'autre. Telle est la relation que nous présente le Ciel par rapport au lieu hypocéleste. Car toujours le plérome pré-existant, venant de la cause séparable, distingue et sépare le second plérome et le crée de concert avec la cause, et cependant ce milieu est composé. C'est l'ensemble uni des deux. Mais en tant que composé, c'est un tout au-delà ¹ duquel sont les parties, quoique des parties plus universelles. Et, en effet, les deux parties les plus universelles du monde sont le Ciel et tout le système hypocéleste d'un côté, et, de l'autre, le monde en tant qu'il est immortel et en tant qu'il est mortel, puisque le monde matériel est complété dans son tout par les trois mondes matériels, qui soutiennent le rapport de parties à leur tout.

Mais on peut aussi le ² concevoir comme n'étant ni composé, ni un tout, ni formé d'éléments ni de parties, mais comme une sorte de procession, par abaissement, d'une série se déroulant par degrés ³ de termes premiers, moyens et derniers, ayant une sorte de composition ordonnée qui a l'apparence d'un tout, mais néanmoins sans être dans le

1. Ἐπέκεινα. Je lirais volontiers ἐκείνα.

2. Le milieu.

3. Προποδίζουσα.

rapport d'une totalité à ses parties, ni d'une chose formée d'un mélange, à ses éléments; mais, comme il a été dit, étant dans la relation réciproque, impliquant l'identité de nature, des seconds termes liés sans discontinuité à ceux qui les précèdent et les gouvernent, ou dans la relation réciproque des choses produites aux choses qui les produisent. Mais faut-il dire que cette sorte de déroulement ¹ ne s'est pas encore manifestée dans le premier mélange en tant que premier et n'étant pas encore abaissé en premier et second plérome? Ou bien, s'il le faut, il faudra dire que même le premier est mélangé comme le second est semblablement mélangé. Car, en effet, dans la Raison, l'un et l'autre terme sont mélangés, puisque la raison est mélangée de termes mélangés, mais c'est le plus simple mélange de tous. C'est pourquoi on se représenterait plus volontiers comme mélangé seulement ce qui consiste d'éléments, mais non pas de parties; car la partition en parties a quelque chose de plus multiple ². Les parties, dans leur rapport les unes aux autres, supposent une distance qui les sépare; les éléments se prêtent mieux à une composition, à une concentration et pour ainsi dire à une confusion: là on ne voit pas le caractère propre d'un élément se manifester dans le mélange, avant et au-dessus de l'autre. Mais les espèces, τὰ εἶδη, font tout le contraire; chacune se circonscrit et se détermine suivant sa propre forme. Les parties tiennent le milieu ³, car elles sont partagées et c'est de là que vient leur nom; mais elles aspirent à détruire ce partage, par leur aspiration à un tout ⁴.

Il est donc conforme à la raison que les espèces se manifestent au troisième rang de l'intelligible, les parties au

1. Προποδισμός, mouvement d'évolution progressive ou descendante. La procession ne remonte jamais.

2. La pluralité y a une prédominance.

3. Entre les espèces et les éléments intelligibles.

4. Cette tendance vivante, ἀνάγεσσις, cette aspiration des parties à former un tout, c'est l'organisation même, qui n'est que la tendance à l'unité par la coordination des parties qui sont toutes également primitives et dont aucune ne peut être déduite d'une autre. J'aurais lu volontiers ἀνάγεσσις.

milieu, les éléments au rang suprême ¹, où on ne peut distinguer réellement aucun caractère propre d'aucun d'eux; tous ont été absorbés ² par l'union parfaitement une du mélangé, puisque là les éléments qui sont certains plus qu'un ³ n'ont pas encore été distingués comme ceci et ceci, mais que dans le parfaitement unifié, la pluralité ne se manifeste à l'imagination que par comparaison à la simplicité absolue du premier mélangé, car le multiple est exclusivement une certaine chose, et non certains plus qu'un ⁴; par exemple, l'eau qui est une, quoique susceptible d'une division très multiple. Telle est là-haut la multiplicité, qui est cependant concentrée et comme dérobée par l'union du mélangé.

Il n'y a donc pas deux plérômes du mélangé, dont l'un serait l'unité concrète, *ἔνωμα*, l'autre la distinction concrète, *διάκριμα*, comme dans la raison; il n'y a que le tout, et tellement sans mélange que c'est là la première propriété du mélangé qui apparaisse et se manifeste ⁵; car il ne faut pas se le représenter comme provenant de plusieurs mélangés fondus en un seul et même, (car cela ne conviendrait pas même véritablement au mélange, *μίγμα*, constitutif de notre âme), il ne provient pas véritablement de certains plusieurs apparaissant là haut simultanément avec l'un : car c'est de la Raison que nous empruntons pour les rapporter à l'unifié ces vagues notions de discrimination ⁶. Mais de même que les plusieurs ont été conçus par nous dans leur caractère propre et complet, qui est un, un quoiqu'ils soient tout, de même nous avons conçu le mélangé comme une propriété une, simple, non composée, quoiqu'étant tout dans le simple, sauf cependant que nous l'avons conçu sous le mode de particularité propre au mélange de tout; car le mélangé est proprement tout, *πάντα*, mais tout antérieur à toutes les choses,

1. Note marginale : « Les espèces dans le troisième ordre. »

2. *Καταπέποται*.

3. *Πλείω τινά*.

4. Le *πολύ τι* diffère des *πλείω τινά*.

5. Ainsi ce mélangé a pour caractère essentiel premier d'être sans mélange.

6. Cette métaphysique transcendante a donc pour fondement la psychologie.

que dans l'ordre de la distinction, on appelle tout ¹, car celui-là est tout, sans distinction, selon l'unifié de toutes choses. Le deuxième principe aussi est tout, mais d'une manière plus absolue, car il l'est, non seulement en excluant la distinction, comme l'unifié, par composition et conglomération, s'il est permis de se servir de ces termes, mais par l'infinité absolument incompressible des plusieurs et l'indéfinition supérieure à toute définition, car l'enveloppement de tout est une sorte de définition. Cependant le premier principe est aussi tout, mais encore plus simplement que le principe indéfini et incirconscrit qui est cependant tout; il est tout selon la simplicité de l'un, supérieure à l'infinité de l'un qui ne se fonde pas dans les plusieurs, mais est de beaucoup élevé au-dessus de la composition unifiée de tout dans le mélange, composé dans lequel l'unifié subsiste selon ce qu'on peut appeler la *concrétion de la fusibilité, χύσις, des plusieurs* ² et de la nature infinie, que nous avons posée comme une sorte d'écoulement de l'un, ῥύσιν τινά, qui s'est comme aggloméré et que nous appelons le mélange et le premier unifié. De sorte que toutes les choses que nous avons nommées plus haut, en les distinguant, dans le mélange, afin de concevoir le mélange en soi, maintenant nous les rassemblons toutes en une seule, idéalement, dans l'essence propre du mélange, essence une et excluant la distinction et qui est vraiment comme le sommet, κορυφή, intelligible de tout. Et je prie les Dieux de pardonner à la faiblesse de ces conceptions et

1. En marge on lit :

Le troisième principe est tout au propre, excluant la distinction.

Ce qui vient immédiatement après lui est tout dans l'ordre de la distinction : c'est le mélange.

Le deuxième principe est tout, plus simplement et non seulement excluant la distinction, mais encore caractérisé par l'indéfinition, supérieure à toute définition.

Le premier principe est tout plus absolument encore et pour ainsi dire innommable et inconcevable.

2. Κατὰ τὴν οἶον πᾶξιν τῆς τῶν πολλῶν χύσεως. Les plusieurs sont comparables à une matière fluide et fusible qui se condense et pour ainsi dire se cristallise dans l'unifié.

encore plus aux termes qui les expriment, car sans cet appui mutuel ¹ que se prêtent les idées et le langage nécessairement et toujours métaphorique, il n'y aurait absolument aucun moyen pour nous d'exposer quoi que ce soit sur les premiers principes. Que les Dieux accueillent donc avec faveur notre exposition.

§ 57 ². De même encore, si l'on pose, comme le veut Platon, les deux principes, la limite et l'illimitation, nous verrons se former d'eux le mélangé; nous agglutinerons la fusibilité de l'illimitation au moyen d'un lien analogue à la limite, de manière à obtenir le limité τὸ πεπερασμένον ³, qui est une autre nature propre et une, dans lequel sont et la limite et l'illimité. Car le limité n'est ni la limite ni l'illimitation; il est à la fois l'un et l'autre. De même qu'on conçoit l'unifié simple et incomposé, qu'on conçoive donc ainsi le mélangé de la limite et de l'illimité comme antérieur aux deux; car il n'y a pas encore là-haut ⁴ de division entre eux. Mais celui-là est tel que nous venons de le dire ⁵ et antérieur aux deux.

Il en sera de même aussi de la composition, dont nous avons cherché à donner une idée dans la mesure de notre faiblesse, et de la simplicité purifiée du mélangé.

Si l'on fait de la monade et de la dyade indéfinie les deux principes dont on constitue la triade unifiée, cette triade ne sera pas constituée de trois principes déterminés ⁷: elle est

1. τῆς τῶν λόγων ἀντεπάλληως. — Ce mot, non plus que la variante ἀντεπαλλάξως, ne se trouve pas dans les dictionnaires.

2. Note marginale: περὶ πεπερασμένου. On lit en marge:

νο	—	τά	A. στοιχεῖα, συνήρηται, συγκεχυμένη
η	—	ξει	B. μέρη, δίσταται μετὰ ἀναλύσεως τῆς πρὸς εἶδος
τόν	—	ς	Γ. εἶδη, δίσταται μετὰ περιγραφῆς.

Il semble nécessaire de lire νο-η-τών — les lettres A, B, Γ signifient premier — deuxième — troisième (ordre) des Intelligibles. — Avant ou après συγκεχυμένη, il faut sous-entendre τάξις.

4. Le πεπερασμένον n'est pas identique à πέρασ: il est ce qui a été fait limité.

5. Ἐκεῖ, dans l'intelligible.

6. Simple et incomposé.

7. Ἐκ τριῶν τινῶν.

l'Un en soi de la triade et c'est pour cela qu'elle est la propriété une et triadique exhibant tout selon cet Un. C'est ainsi qu'en partant des premiers principes, nous montrerons que l'hypostase du troisième principe est d'être ce qui est au-dessus et au-delà, ἐπέκεινα, des choses qu'on appelle unifiées et mélangées ; et si nous partons d'en bas, c'est-à-dire des choses qui en procèdent, nous remonterons à ce même principe par la méthode analytique ¹ : il consiste de tout à la fois puisqu'il est le sommet de tout. Ainsi repliant sans cesse et synthétisant successivement les distinctions multiples en multiples unions, nous arriverons de celle des distinctions qui est une avant les plusieurs, à l'union qui est une avant les plusieurs, et de celles-ci, organisées en couples opposés, de quelque manière qu'elles existent et quelle qu'en soit l'espèce, nous arriverons à ce sommet, unifié, un, simple, excluant absolument toute distinction et opposition et ramassant tout ensemble. Si vous voulez, j'appelle le mélange l'unité concrète de tout, existant antérieurement à toutes les choses mélangées ; or, toutes sont mélangées en lui. Il est donc tout, mais tout avant toutes les choses, comme la monade est tous les nombres, et le nombre infini posé toujours avant tous les nombres, car jamais le nombre qui se déroule ² continuellement de la monade ne déploiera, dans son évolution, le nombre concentré dans la monade. C'est pour cette raison encore que le mélange consiste de l'infini et de la limite, à savoir, parce qu'il est simplifié beaucoup plus que les choses qui sont après lui et qu'il s'assimile l'infinité de toutes celles qui deviennent à l'infini à sa suite. Et cependant, dans la vérité même des choses, la monade n'est pas le principe du nombre ; car la monade elle-même, venue de ce principe, est multiple, πολλοστή ; mais elle est telle (c'est-à-dire une) pour la nécessité de l'exposition ³, comme l'un du premier principe, comme encore les plusieurs du deuxième.

1. Κατὰ ἀνάλυσιν, qui signifie ici la méthode d'élimination, d'abstraction.

2. Προποδίζων... ἀνελιξεί.

3. Κατὰ ἔνδειξιν.

Car la monade antérieure au nombre est la fusion de l'Un et des plusieurs, comme le troisième principe est la fusion des deux premiers. Donc le nombre intelligible nous apparaîtra tel qu'est la monade même. Mais c'est un sujet sur lequel nous reviendrons de nouveau.

Que la monade possède l'Un et les plusieurs, c'est une chose évidente à tout le monde, puisque même tout nombre les possède. Elle est aussi le premier nombre, mais concentré et indivisé ; c'est pourquoi l'Un est en elle plus visible, mais la pluralité plus réelle, car c'est là-haut qu'est ce qui est purement multiplicité et infini. C'est pourquoi tous les nombres dont la génération déroule l'infinité ne peuvent trouver de terme à leur déroulement. C'est pourquoi la monade est un mélange des plusieurs qu'on dit préexister, de quelque manière que ce soit, dans le mélangé ; j'entends un mélange de toutes les choses distinguées qui viennent de lui et après lui, mais qui, en lui, sont non distinguées et forment une seule nature unifiée, génératrice, universelle, παντοφυῆ, non pas qu'elle enferme en soi une pluralité de causes des choses qui viennent après elle (car la cause des plusieurs n'est pas là-haut distinction) ; elle n'enferme qu'une seule cause, créatrice de tout, ou plutôt elle ne renferme aucune autre cause qu'elle-même. Car elle est cette nature bien connue, la source de toutes les choses, non pas parce qu'elle contiendrait en elle la cause unique des choses, mais par sa propre hyparxis, ὑπαρξις. Est-ce donc que là la multiplicité unifiée est unifiée comme composée d'espèces ? Mais c'est là le mélangé de la raison. Ou bien, parce qu'elle est composée de parties ? Mais c'est là le coagrégat du tout, ou, si vous le préférez, du principe intermédiaire. Il ne reste donc qu'une alternative, c'est qu'elle est unifiée comme composée d'éléments. Mais d'abord, en tant que formée d'éléments, elle ne sera pas ce mélangé purement mélangé, puisqu'elle est composée d'éléments. Ensuite, certes, il est sans doute qu'elle est un quelconque des plusieurs ou plusieurs, car il n'y a encore ni éléments, ni parties ni espèces, mais seulement plusieurs, car chacun

de ceux-ci ¹ est plusieurs ; elle est donc commune à tous les plusieurs.

Maintenant, en troisième lieu, le principe des plusieurs est créateur uniquement de plusieurs, et non d'éléments, ni de parties ni d'espèces, de sorte que s'il y a multiplicité dans le mélange, elle sera uniquement multiplicité, et non une multiplicité déterminée, comme multiplicité d'espèces et de genres, ni de parties ni d'éléments ; mais même en accordant tout cela, cette multiplicité ne sera pas ce mélange, purement mélange, ni le sommet un et indistinct de tout et le principe des plusieurs ne sera pas cause absolument de tout, mais seulement en tant que tout est plusieurs. Cependant il a été nommé plusieurs, mais pour les besoins de l'exposition, ce qui ne veut pas dire qu'il est formé de plusieurs en tant que plusieurs, ni formé d'éléments en tant qu'éléments, ni formé des autres déterminations en tant qu'il est ces déterminations ², car toutes ces déterminations sont faites pour la première fois dans la Raison : je veux parler de leurs causes premières. C'est pourquoi j'ajourne pour le moment un examen plus rigoureux de cette question.

Ainsi le mélange dont nous parlons est formé également de tout, et plusieurs, et éléments, et parties, et genres et espèces, car tout ce dont il est formé, sont des composés et des touts. Mais comme il a été dit ³, il est composé de tout, en tant que le tout est avant tout. Or, si on le considère comme un mélange formé des deux principes, en tant qu'il procède d'eux, comme d'un père et d'une mère, le produit un, et le premier de tous les produits, on ne s'écartera pas beaucoup de l'idée qu'on peut se faire du troisième principe, en tant qu'il est dit être mélange. Mais si on le considère comme le produit de Tout Un et de Tout Plusieurs, on aura encore ainsi la représentation de ce principe obscur et qui nous surpasse ⁴. Et cependant il ne convient pas de négliger

1. Éléments, espèces, parties.

2. Οὐδέ τῶν ἄλλων ἢ ἑαίνα.

3. § 34.

4. Ἀπόρου καὶ ὑπερβαλλούσης.

de donner une expression à ce Principe, parce que la manifestation qui s'y montre, n'importe comment, de la pluralité, n'est pas discrimination de l'unifié, mais des plusieurs encore plus simples et devenant tels, desquels procède l'Unifié, qui par là même est composé. La discrimination de celui-ci est les plusieurs unifiés, discrimination qui vient après le premier Unifié. Car cet unifié est ¹ absolument indistinct et pour ainsi dire encore Un. Mais nous nous expliquerons une autre fois avec plus de rigueur et d'exactitude sur ce point.

§ 58. Maintenant revenons encore à notre point de départ et parlons de ce principe, qui est non pas selon la notion du mélangé et de l'unifié, mais en tant qu'il est être et substance, nous fondant sur certaines notions vraies d'après lesquelles les philosophes le proclament l'être purement être et la substance première ². Car même si nous n'appelons pas immédiatement l'être substantiel le troisième principe, comme ils le font, et si nous appliquons ce nom à l'unifié qui est avant lui, pourquoi cependant la troisième hénade ³ est-elle dite le premier être en soi et la première substance ⁴? Mais avant tout distinguons bien et déterminons la signification des termes; car on appelle aussi être un certain des genres de l'être contraire au non-être, et qui se distingue aussi des autres genres. Cet être est spécifique, εἰδητικόν, et fait partie des espèces simples, avec les quatre autres genres. Aussi nous voyons que dans le *Parménide* ⁵, Platon l'a compris

1. Ταύτη... Je crois qu'il faut lire πάντα.

2. Locus depravatus, dit Kopp, dont voici la traduction : « Nunc vero denuo de principio (tertio) disseramus, quodnam sit, non quatenus ei tribuitur notio Mixti et Unius, sed qua Ens est et substantia, ex veris notionibus disputantes de eo, quod philosophi simplex Ens et primam substantiam ipsam esse perhibent. »

3. Les trois hénades sont l'Un — les plusieurs — l'Unifié ou l'être. Ce sont les premières processions de l'Ineffable, si l'Ineffable pouvait procéder.

4. Notes marginales : « En combien de sens on peut entendre l'Être? — Pour quoi la quatrième hénade est-elle dite : le premier être et la substance première? »

5. P. 135 b. Les cinq genres de l'être sont, dans le *Sophiste* (254. b. 256. d. 255 d.) : l'être, le repos et le mouvement, le même et l'autre. Le *Phèdre* n'en

avec les espèces générales et l'a placé avant les hypothèses.

Dans un autre sens, on appelle *être* le plérome entier des genres que nous appelons au propre substance, comme Plotin ¹. C'est encore dans ce sens qu'il est pris dans le *Sophiste*, là où il le définit : les plusieurs ayant subi l'influence de l'Un ².

On appelle encore *être* et *tout*, *ὄλον*, ce qui subsiste avant l'âme, et même substance comme dans la *République* ³, et il coordonne à cette substance, dans le cours de son développement, le genre de l'âme, et c'est par rapport à cette substance qu'il veut nommer l'âme la première génération ⁴. On appelle encore être et substance le sommet de tout l'intelligible, ce qui est purement intelligible, que, dans le *Sophiste*, il nous montre être immobile, que, dans le *Parménide*, dans la deuxième hypothèse, il prend pour l'être premier, et duquel, en lui donnant le grand nom d'*Un être*, il fait produire tous les êtres, de quelque manière qu'ils soient, et qui sont dits ou être, ou devenir et ne pas être, comme il le dit là. Et immédiatement au commencement de son hypothèse, il le salue ⁵ encore du nom de *substance*.

compte que quatre : l'Infini, le fini, le devenir et la cause du devenir, lequel est le mélange du fini et de l'infini. Plutarque (de sl. 15) essaie de concilier les deux classifications. Plotin accepte la première, et, comme Damascius, en trouve l'origine et la preuve dans l'analyse de la raison.

1. *Enn.*, II, VI, 1 et VI, II, 1.

2. C'est-à-dire ayant participé de l'Un. La citation n'est pas très exacte. Platon dit (*Soph.*, 245) : « L'Un n'est pas l'être ; mais rien n'empêche que l'être possède un certain état qui lui est imprimé par l'Un et dans toutes ses parties, en sorte qu'il soit tout entier être et un tout, un *πάν τε ὄν και ὄλον ἓν εἶναι* ».

3. Il y a sans doute là une erreur de mémoire, car je n'ai pas retrouvé cette définition dans la *République*, pas plus que M. Ruelle qui indique plutôt le passage du *Timée*, p. 35 a, où avant la création de l'Âme, Platon parle de *τῆς ἀμερίστου και ἀει κατά ταύτᾳ ἐχούσης οὐσίας* et le Commentaire de Proclus (in *Tim.* 35) : « C'est l'espèce de substance, *εἶδος οὐσίας*, indivisible et toujours identique à elle-même, dont il formera l'âme. »

4. *De Legg.*, X, 899. c. : *τιθέμενοι ψυχὴν γένεσιν ἀπάντων εἶναι πρώτων*, et *id.*, XII, 966 e. : *Περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατόν τε και θεϊότατόν ἐστι πάντων, ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀνάσσει οὐσίαν ἐπόρισεν*.

5. Ἄνομιεῖ... ἀνευφημήσας.

De laquelle donc de ces définitions et selon la notion duquel de ces êtres remonterons-nous à cet Unifié? Est-ce de l'être genre, comme nous sommes remontés de l'Un au purement Un? Car cet être est simple, et la notion en convient à l'être premier. Mais celui-là est tout, et par là la substance qui est formée de tout lui ressemblerait davantage, parce qu'elle n'est pas quelque chose d'un, mais un monde complet et entier; car, de même que cette substance est tout à la fois, *πάντα ὁμοῦ*, de même le troisième principe est tout, sans distinction aucune. Par là nous partirions, non pas de l'une des choses, qui ont procédé en lui ¹, mais de toutes les choses distinguées qui viennent après lui. Assurément, il faut concevoir aussi en lui le simple, issu de l'un genre, et le tout absolu, la plénitude entière ², issue de la substance composée de toutes les choses, de sorte que, par ces deux caractères, nous aurions raison d'appeler le principe unifié substance et être ³. Car il est certain que toujours, avant toute multiplicité, existe le coagrégat de cette multiplicité, avant la multiplicité des espèces, un certain coagrégat spécifique, avant la multiplicité des genres, un coagrégat générique, avant la multiplicité des parties le coagrégat qui s'appelle le Tout, avant la multiplicité des éléments, l'élémenté, avant les plusieurs purement plusieurs, l'Unité réalisée ou l'Unifié, avant les plusieurs qui sont être, l'Un être. Car de même que pour les êtres qui sont purement être, il y a une certaine sommité une et comme un faite, c'est le purement être; de même pour les êtres plusieurs et distincts, il y a une sommité, c'est l'Un et l'Unifié. Si donc ce que nous disons : *êtres* et *plusieurs* est la même chose que le substrat, et si l'essence des êtres et des plusieurs ⁴ en est différente, même alors il y aura un seul et

1. Τῶν αὐτῆ προελθόντων. Faut-il sous-entendre ἐν, ou lire ἀπ' αὐτῆς?

2. Τὸ σύμπαν καὶ πᾶμπληρες.

3. Οὐσίαν καὶ ὄν.

4. Τὸ οὐσιν εἶναι. On connaît le sens de cette formule d'Aristote qui exprime l'essence, la notion intelligible, en opposition à son substrat matériel, la forme qu'exprime la définition. Conf. *Anal. Pr.*, 67 b-12. τὸ ἀγαθὸν εἶναι; de

unique sommet un selon le substrat, mais en tant qu'il est le sommet des plusieurs, c'est l'Unifié ; en tant que sommet des êtres, c'est l'Un être. L'Unifié et l'être ne sont-ils pas la même chose? ils ne sont pas la même chose, en tant que genres, mais en tant que nommés d'après des genres, ils seront identiques ; car ce qui est formé des genres tire son nom : être, du genre, comme l'immobile s'appelle ainsi de l'immobilité ¹, ce qui se meut, du mouvement, ce qui est le même et différent de l'identité et de la différence. Un et plusieurs sont donc nommés d'après leurs genres ; or l'Unifié est formé de l'Un et des plusieurs, de sorte que le tout mélangé ² est le même que l'Un ; mais il est conçu et dénommé d'après chacun des éléments qui le constituent.

Quoi donc? l'unifié aussi est-il un élément? Non, car même le mobile et l'immobile ne sont pas tels. Ou bien le dédoublerons-nous? car il faut nommer le tout, τὸ ὅλον, d'après la modification éprouvée par chacune des parties. Mais faire les modifications passives, éléments, n'est autre chose que faire les participations, existences, ὑπάρξεις. De plus, c'est aller à l'infini, car chaque hyparxis a aussi une sorte de participation dans l'autre terme participant, puisque tout et partie sont éléments. C'est pourquoi ils sont opposés l'un à l'autre, et le mélangé d'eux est, à cause des parties, partagé, et, à cause du tout, indivisible. J'appelle le tout indivisible, ce qui des parties est indivisible ³. Mais alors le mélangé est conçu selon chacune des choses mêlées en lui. Or partout, avant les choses divisées, existe l'indivisé, et le coagrégat de toutes est antérieur à la distinction de toutes. Le terme le plus haut de ce coagrégat est le plérôme de chacune d'elles, duquel procède tout le reste. Car c'est ainsi

An., 415 b. 13. τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν. Trendelenburg a rendu compte de la locution dans le *Rhein. Mus.* 1828, p. 457, et dans son commentaire sur le *De Anima*, pp. 471-474. Pour l'emploi en général du datif avec l'infinitif, voir Bernhardy, *Wissenschaftlehre Syntax d. griech. Sprache*, p. 359.

1. Στάσις qui est un genre.

2. De l'Un et des plusieurs.

3. Ὁ τῶν μερῶν ἐστὶ τὸ ἀμέριστον.

que nous avons posé l'unifié, à savoir la cime une de toutes choses, nature complète, universelle et une, au sujet de laquelle nous nous demandons s'il faut l'appeler être.

De toutes ces choses, non plus que des choses divisées, il n'y a pas de nom véritable et même il n'y a aucun concept; car ceux-ci consistent dans une certaine distinction, et tous les noms impliquent une distinction spécifique ¹, mais l'unifié est absolument indistingué, et il doit tout embrasser dans sa propre individualité, *μονότης*. Comment donc la signification particulière et si étroite des noms, le caractère propre des notions que nous y attachons pourraient-ils suffire à l'exposition et à l'intelligence de cette simplicité une et unifiée qui est tout et avant tout. Car puisque ni des espèces divisées ni de tous les derniers termes existant ensemble, nous n'avons pas de noms, parce que nous ne pouvons pas en produire une sorte d'idée totale et complète, il nous serait bien difficile de le faire de ce terme suprême et le plus élevé qui est tout à la fois et partout. Pourquoi en dire davantage puisque nous ne pouvons pas donner de nom à n'importe lequel des coagrégats partiels, si ce n'est peut-être le nom de coagrégat, de mélangé, ou d'autres semblables. C'est comme pour notre corps, qui est la synthèse des quatre éléments, quel nom propre lui donnerait-on? Car chacun des éléments est aussi un corps. Le tout de notre corps est appelé terrestre, ou humide, ou pneumatiqué, ou aériforme, ou igné, ou chaud, d'une des propriétés qui sont en lui, mais lui-même n'a pas un nom commun, réellement commun, mais seulement celui d'humain, ou le nom du genre, c'est-à-dire vivant. Mais autre est le mélange végétatif, autre l'inanimé, comme aussi leurs divisions. Faut-il dire que l'humanité est une quelconque des nombreuses propriétés contenues dans le mélangé, laquelle se surajoute au mélange réalisé, comme la forme se surajoute à la matière, de sorte

1. C'est-à-dire expriment des espèces distinctes les unes des autres. Tous les mots sont des espèces ou des genres, par suite, des choses abstraites et distinctes.

que par elle-même la matière n'a pas de nom. Quoi d'étonnant d'ailleurs à cela, puisqu'il y a certaines espèces que nous concevons sans les nommer, comme celui-là ¹ le dit du genre de la chaleur et de la froideur. C'est ainsi que le mélange réalisé des éléments n'a pas de nom. Mais la propriété commune, celle qui s'ajoutant au mélange, et en fait une espèce déterminée, est-elle pour ainsi dire l'élément d'un tout qui serait composé de matière et de forme? car elle est simple, comme chaque élément. Ou bien n'en est-il pas ainsi, et faut-il dire que la propriété est ce par quoi chacune de ce qu'on appelle les espèces composées reçoit un nom qui la distingue des genres élémentaires et plus simples? Mais la propriété de chaque genre est simple aussi, et le mélange des genres différents est différent lui-même, par suite de la participation des genres antécédents ou collatéraux ². C'est ainsi que l'être est raison et aussi vie et être même, desquels chacun est tout : raison, selon le caractère propre de la raison; vie, selon le caractère propre, *ἰδιωμα*, de la vie; être, selon le caractère propre de l'être.

Serait-ce donc que l'être n'est pas une simple propriété, comme la substantialité, et la vitalité dans la vie, et la rationalité dans la raison ³? Ou plutôt il semble qu'il y a une sorte de milieu entre l'élément et toute espèce composée, comme, par exemple, tout le plérôme intellectuel. Car les éléments passent d'une chose dans une autre et sont logiquement ordonnés dans le rapport de la matière à la propriété spécifique. Celle-ci caractérise les éléments, les concentre, les modifie et se les assimile, suffisant à tous et s'étendant en tous en vertu de sa propre simplicité. C'est pourquoi elle doit être plus entière et plus complète que n'importe lequel

1. Ἐκείνος. Plat., *Tim.*, 58 d. « Parmi les genres du feu, *πυρὸς γένη πολλά*, il y en a quelques-uns qui ont reçu des noms... d'autres espèces sont restées sans nom : *ἕτερα τε ἀνόνομα εἶδη γιγνόμενα*. *id.*, 60. a. « Le liquide, *χυμός*, est le nom générique du mélange des eaux; » il y en a qui ont reçu des noms : vin, huile, poix; mais beaucoup de genres sont demeurés sans nom, *ἀνόνομα γένη*. Il en est de même des odeurs (66 e.) où deux variétés aussi n'ont pas reçu de nom. »

2. *συστοίχων*.

3. Note marginale : οὐσιότης, ζώτης, νοότης.

des éléments ; car chacun d'eux est à elle et dérive son nom d'elle, tout le reste subsiste par elle. En effet, les quatre éléments subsistent, sous la forme de l'homme, ou du cheval, ou de la lune, ou du soleil. Le tout qui résulte des deux ¹ (facteurs) c'est ou l'espèce, ou le genre, ou la raison, ou l'animal, ou la vie, ou l'être, que nous avons supposé la première des choses qui ont ces modes d'existence.

Néanmoins, qu'on ne croie pas que nous leur attribuons la composition ; nous disons que chaque espèce est un et plusieurs, un en tant qu'elle est propriété particulière, plusieurs en tant que ce que nous appelons éléments cohabite avec elle, éléments plusieurs qui procèdent de l'un et demeurent dans l'un. Car la raison qui a commencé par un coagréat propre, projette en elle-même la pluralité des genres et des espèces, et même chaque espèce imitant la raison entière engendre en soi-même sa propre pluralité qui est une pluralité de genres et d'espèces, et, par conséquent, aussi d'autres, plusieurs comme procédant d'un, éléments comme procédant de l'unifié, parties comme procédant du tout, genres comme procédant de la substance composée, espèces comme procédant de la raison. Mais nous reviendrons plus loin sur ce sujet ².

§ 59. Maintenant, reprenant le cours de notre discussion, nous disons qu'il n'y a pas un seul et unique nom pour le plérome tout entier, mais il faut nous contenter de nommer seulement des propriétés. Puisque c'est même avec peine que nous pouvons concevoir ces propriétés, dont la lumière, placée devant nous, nous éclaire de loin, et qui, vues de loin, se rapetissent et se réduisent au caractère distinct et, pour ainsi dire, atomique de nos pensées ³, comme, j'imagine, les montagnes qui, vues de loin, se rapetissent à la plus petite dimension, et dont nos yeux ne peuvent plus distinguer les parties distinctes, tandis que, en ce

1. Les éléments d'une part, la propriété spécifique de l'autre.

2. Observation qui se répète fréquemment.

3. Νοημάτων, les objets réels de nos pensées.

qui concerne les astres, le soleil et la lune, les rayons lumineux qui viennent au-devant de nos yeux se ramassent en un étroit espace, presque invisible, mais proportionné à nous, par suite de l'écoulement de la matière lumineuse, venant du très grand éloignement des objets qui nous apparaissent. Car tel est à peu près, croyons-nous, le phénomène qui se passe dans les yeux de notre âme, en face de l'éclatante lumière que font briller devant elle les espèces.

Ces propriétés simples que notre imagination se représente, sont-elles donc des retrécissements et, pour ainsi dire, des diminutions des pléromes qui, là-haut, sont dans leur développement complet? Ces propriétés sont bien telles pour nous, mais elles ne sont pas cependant seulement des propriétés simples. Il y a en elles ¹ quelque chose de plus riche et de plus lumineux, par où, quoique simples, elles brillent d'un éclat supérieur, dominant par leur propre lumière toutes les choses qui sont avec elles et, par là, finissant par arriver, quoique vues de loin, jusqu'à nous, de quelque manière qu'elles y arrivent, et triomphant des autres, dont la lumière s'éteint et ne parvient pas à percer. Car, dans les montagnes et dans toutes les choses vues de loin, les points plus généraux s'offrent avant les plus particuliers, qui se dérobent.

Mais revenons à notre point de départ; nous nommons être et substance la cime la plus élevée des êtres, non pas par suite d'une certaine propriété déterminée et, comme nous disions, dont l'éclat supérieur se montre tout d'abord, car toutes ces propriétés appartiennent à l'ordre de la distinction. Mais ce dont nous parlons est tout, principe de tout, et principe avant tout, en tant qu'unifié des choses distinctes : êtres, vivants, connaissants et, en général, tout ce qui subsiste de quelque manière que ce soit. De même que ces choses sont tout à l'état distinct, de même ce principe est la nature de toutes ces choses qu'il contient toutes à l'état d'ensemble parfait, et qu'il concentre en soi. On lui

1. Je lis : ἐν ἐξελίταις au lieu d'ἐξελίτοις.

donne cependant, pour les besoins de l'exploitation, le nom d'*être*, de l'une des choses qui viennent après lui et de lui, mais qui a reçu une ¹ nature deuxième après l'un, car celui-ci (τὸ ἓν) est propre au premier principe ². Comme nous avons remonté des choses distinctes à l'unifié, de même remontons à lui, de tous les êtres, de quelque manière qu'ils soient, qu'on nomme ceci et ceci. — Nous arrivons à une source unique, encore indistincte, des nombreuses et différentes hypostases divisées qui en découlent, qui est la racine renfermée en soi, ne s'extériorisant pas ³, de l'Un, et par là unifiée, au-dessus ⁴ des mille rameaux qui en naissent. Car c'est comme un tronc qui sort d'elle, ce n'est pas encore les rameaux : dans la pensée elle se divise en parties, mais elle n'est pas encore cela ⁵. Que dans l'Un et autour de l'Un, l'intelligible ait sa substance, c'est ce que proclame partout aussi Iamblique. Mais l'Un n'est pas cet Un-ci déterminé, ni celui que saisit notre pensée, comme une certaine chose d'entre toutes ; mais notre pensée, pour le faire voir, part en remontant de celui-ci, nous élève à l'Un avant tout, à ce qui est la nature une et simple de tout, et ainsi à ce qui subsiste par lui et autour de *Lui*, et n'est aucun des plusieurs ni unifié à aucun, ni ce qui est perçu seulement selon l'être, mais par une *démonstration* ⁶, mais une démonstration qui ramasse tout ensemble et s'assimile à tout avant toutes les choses ⁷ qui sont séparées et

1. Αζχόντος comme si une puissance souveraine avait réparti et distribué les places, les rangs, les fonctions, les natures des choses.

2. Nous avons vu que Damascius consent à donner au premier principe le nom de l'Un avant l'Un.

3. Ἄνεκφοίτητος, non prodiens foras.

4. Ἐπί, elle les enveloppe et les couvre.

5. Τὰυτα... c'est-à-dire les parties.

6. Κατὰ ἑνδειξιν. L'un se dérobe à l'expression adéquate : on ne peut guère que le montrer, l'exhiber, l'exposer.

7. Πάντα αὐτοπαθεῖσαν πρὸ πάντων. Les leçons varient. Kopp propose αὐτοπαθῆ οὔσαν ou αὐτοπαθοῦσαν, d'où l'on peut tirer le bon sens que la représentation que se fait l'esprit pour les besoins de l'exposition, subit spontanément l'action des choses qu'elle se représente. « Ens nihil ex multis est, nulli unitum, neque in suo ipsius esse sive essentia conspicitur, sed per monstrationem

distinguées de lui, comme il a été dit plusieurs fois. Nous nommons donc être toutes les choses qui sont, et dans ce sens celui qui est avant tout est aussi être ; et si toutes les choses qui sont (et que nous nommons être) viennent de l'Un-être, celui-là vient de celui-ci, parce qu'il est enfermé et ramassé en lui. Mais l'ensemble entier n'a pas de nom particulier, parce que tout nom est discriminatif et ne saisit qu'une seule propriété, et encore avec peine, comme le fait la définition. Il faut donc remonter des êtres au sommet un de tout, des Hénades distinguées au sommet unifié ¹, et des substances au sommet substantiel.

§ 60. Maintenant, considérons comment notre troisième principe selon l'être procède des deux premiers. Car nous avons déjà démontré que l'unifié est l'Un et les plusieurs. Mais comment l'être premier a-t-il existé et subsisté, en se condensant pour ainsi dire dans le être ², tandis que des deux principes qui le précèdent chacun s'est dérobé dans le non être, τὸ μὴ εἶναι, mais dans le sens éminent, le second s'en allant dans l'immensité vide de la multiplicité, se fondant pour ainsi dire dans l'infini, ne pouvant s'arrêter nulle part, ou plutôt se refusant à s'arrêter par suite de son amour et de son désir de la nature infinie, — le premier se portant vers la simplicité et l'indivisibilité de l'Un, ne voulant être rien que un, ou plutôt ne voulant pas même être? C'est pourquoi le troisième principe, le premier constitué et aspirant à l'hypostase, a fourni le principe de l'être, par lequel toute chose hypostasiée n'est ni exclusivement un ni exclusivement plusieurs, mais un et plusieurs, ou plutôt est unifié et plurifié, où l'unifié est se suffisant à lui-même, parce qu'il a en lui-même, en quelque sorte, la manifestation du plurifié. Car dans le troisième, ni l'un ne demeure étranger à l'action

(κατὰ ἕνδεξις) tantum conspicitur; eamque omnia comprehendentem, omnia expertam. »

1. Ἐνιαῖος, terme que l'on rencontre dans Proclus, in *Tim.*, p. 185 et dans Syrianus, in *Met.*, XIV Init. « ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξηρημένην προσείτατον.

2. Εἰς τὸ εἶναι.

des plusieurs ¹, mais il subit une sorte de distinction par sa coordination et son rapport aux plusieurs; ni les plusieurs ne gardent la propriété de diffusion infinie qui leur est essentielle, mais ils se ramassent sur lui et en eux-mêmes ², sous l'action de la nécessité divine de l'Un, qui détermine incessamment toute chose qui lui est présente. L'unifié consiste des deux et a subi l'action de l'être à la fois dans sa constitution et dans son hypostase.

D'une autre manière encore les plusieurs produisent naturellement les choses distinctes, tandis que l'Un a pour essence de les ramener à l'unité. De même donc que le deuxième principe vient immédiatement après le premier, de même les plusieurs procédant procèdent autour de l'Un, de l'Un qui vient de Celui-là et par lui ³, de l'Un qui lui est comme enchaîné et est provoqué à l'union avec lui, parce que le deuxième principe est fondé dans le premier. Ce qui consiste des deux n'est donc ni exclusivement Un ni exclusivement plusieurs, mais un et plusieurs. C'est ce que nous appelons l'être, sorti, d'un côté, de l'Un, sorti, de l'autre, des plusieurs, mais étant un autre, un troisième après les deux, quoique ne possédant pas de nom propre. Car ses principes eux-mêmes n'ont pas de noms qui leur soient propres. Mais de même que ceux-ci, dans l'exposition, sont dénommés par les noms des choses distinctes et définies qui viennent après eux; de même, le troisième principe a le nom sacré de substance et d'être, parce qu'il est le premier unifié, un et plusieurs, comme on voit que l'est aussi chacun des êtres.

Mais si l'unifié est l'être et si chacun des deux est double : ou unié, puisque par son caractère propre il est et *être et unifié*, — ou bien en soi et selon l'hypostase *être et unifié*, qu'est-ce qui distingue chacun des deux de chacun des deux? Car quelle différence y aurait-il entre le premier unifié et le premier unifié, entre l'unié et le substantiel? Et comment

1. Ἀπαθὲς ὑπὸ τῶν πολλῶν.

2. Συνεστράφη.

3. L'ineffable.

l'unifié serait-il selon l'hyparxis, puisque l'Un modifié ¹ (πε-
 τονθός) s'appelle unifié, et que l'Un suprasubstantiel n'a pas
 subi cette modification et veut être l'Un même, αὐτόν. En
 est-il donc comme du corps qui est double, l'un qui a les
 trois dimensions, distinctes et distantes, l'autre qui n'est pas
 soumis à la loi des intervalles et est incorporel, et se nomme
 cependant corps, selon sa propriété paradigmatique, et
 comme l'âme, l'une appelée la première génération, l'autre
 qui est raison et dieu et subsiste selon cette propriété? Or, le
 paradigme, par exemple, le beau en soi et le juste en soi, est
 ou une certaine espèce, εἶδος, intellectuelle ² et une sorte de
 substance, ou une anticipation, πρόληψις, en Dieu et Dieu
 même, comme le dit Parménide, participation qui n'est pas
 une substance déterminée, mais un un suprasubstantiel ³.
 Il en est ainsi de la Raison dans son tout : l'une est sub-
 stance ; l'autre est hénade, projetant la raison qui la caracté-
 rise. De même encore de la vie. Donc il en sera ainsi de
 l'être et de l'unifié : l'un sera unié, l'autre substantiel ; mais
 l'un et l'autre sera mélangé et formé de plusieurs, mélangé,
 selon son caractère propre et exclusif, formé de plusieurs,
 par la même raison. Ce n'est pas qu'il y ait là-haut des plu-
 sieurs ; car il y a là l'Un seulement ; mais l'Un selon la pro-
 priété des plusieurs ; la pluralité est unifiée comme l'un de
 chaque nombre est un un triadique et non le purement un,
 mais cependant plus simple encore que l'un numérique.

Et puisque la pluralité est plus simple que le nombre, parce
 qu'elle consiste d'éléments tels ; — car le nombre est formé
 de plusieurs monades, tandis que la pluralité dans son
 tout est constituée d'hénades, et la monade procédant de
 l'hénade est plus plurifiée, puisque nous la concevons spé-
 cifiée et que nous concevons le nombre selon elle, l'un sera

1. Par les plusieurs, c'est-à-dire ayant participé des plusieurs pour consti-
 tuer l'être.

2. Νοερόν, capable de penser et de comprendre.

3. *Parm.*, 134, c. d. : « Si donc quelque autre chose participe à la science
 absolue, qui, plus que Dieu, possédera la science la plus parfaite? » *Conf.*
Procl., in *Parm.*, t. V, pp. 219-225.

l'unifié et les plusieurs qui sont en lui, et le mélangé, selon la propriété seule. — Et cet Un là est troisième à partir du premier, et par cette raison, triade, et par cette raison, le mélangé; — l'autre sera l'être même, et unifié selon l'hypostase; et les plusieurs en lui sont distingués, si ce n'est selon le nombre, du moins selon la pluralité, ou bien encore, sinon selon la dissipation, τὸ διεσπόμενον, du moins selon la combinaison ¹ et la parfaite unification qui règnent en lui. Mais si on le conçoit plusieurs et n'importe comment individuel, que sera-t-il? Car il ne saurait être monade, puisqu'il a été monadifié ² et amené par là à la distinction: car la monade est en quelque manière Titanique ³. Mais chacun, individuellement pris, des plusieurs intelligibles ne veut pas être un individuel, mais tous les autres (intelligibles), ou mieux ils veulent être Un au lieu de tous, mais un Un qui les comprend tous. Car ces premiers (plusieurs) sont des morceaux de l'Un ⁴ et par là sont puissamment attachés à l'union, et se fondent avec elle, s'il est permis de s'exprimer ainsi, avant la distinction. Car ce sont eux seulement qui la mettent au monde et c'est là la distinction universelle des plusieurs de l'intelligible.

Sont-ils donc toujours un et ne sont-ils pas encore unifiés? Ils sont l'unifié même, l'enfantement de l'Un enfantant la distinction: ils ne sont rien autre chose, semble-t-il, que l'Un gros ⁵ des plusieurs et par là sorti de l'Un.

Que doit donc être chacun individuel des plusieurs intelligibles, si ce n'est unifié? Mais il n'y a pas encore eu de division de l'unifié. Car son existence est nécessairement antérieure aux choses que la division en sépare. Chacun est donc un. S'il en est ainsi, l'ensemble est un et non unifié, car une multitude de points ne sont pas une

1. Le texte est altéré. Kopp: ἢ εἰ μὴ καί. Ruelle: ἢ εἰ μὴ καί. Au lieu de καί, je lis κατὰ.

2. Μονόταται. Il a été fait monade, donc il n'est pas monade.

3. Voy. § 29.

4. C'est-à-dire des Hénades.

5. Κεκορητός.

ligne. En un mot, cet un est-il parfait ou imparfait? Mais, dans le second cas, comment l'un parfait a-t-il pu procéder dans l'intelligible et de quoi a-t-il pu procéder? Dans le premier, comment, s'il y a plusieurs Dieux, le troisième peut-il être dit : un seul Dieu selon l'être? Comment l'être est-il plusieurs substances, celui du moins que nous disons Tout, et n'enfermant aucune distinction?

De plus, on pourrait poser la question comment les plusieurs pourront être conçus avant ce qu'on appelle le mélange. Car dans l'intelligible, le général est toujours avant les particuliers, et l'Unifié ou l'Un avant les choses distinguées soit individuellement soit de toute autre manière ¹. Car la procession ², même du dernier devenir, va toujours du plus imparfait au plus imparfait encore.

Prions donc Dieu de venir au secours de notre discussion et de pardonner à nos raisonnements qui aspirent à saisir sur ces sujets la vérité une, mais qui, par suite de la faiblesse propre à l'homme, la déchirent et la divisent toujours en notions diverses et multiples. Parlons donc d'abord de l'Unifié; le premier unifié est celui qui est le plus unifié, qui ne souffre aucune espèce de distinction ni antérieurement opérée, ni s'opérant actuellement. Il n'est donc pas un et plusieurs, en sorte que la pluralité y soit postérieure à l'Un, ni mélange comme s'il était l'Un consistant de plusieurs. C'est une nature une, que nous ne pouvons appeler ni un ni plusieurs, et que, dans cette impuissance, nous appelons un et plusieurs, les repliant l'un sur l'autre dans l'Unifié, qui nous a apparu *plusieurs*, en tant qu'il est au-dessous de l'Un, et qui nous a apparu *Un* en tant qu'il est au-dessus de la distinction des plusieurs : c'est-à-dire rien autre chose que l'Unifié, qui ne veut pas être composé, comme on pourrait le croire, mais est au milieu entre l'Un et les plusieurs affectés d'une distinction quelconque. C'est pour cela qu'il se manifeste sous l'apparence de la distinction, sans être réellement

1. L'espèce qui divise le genre est déjà une distinction.

2. Dans le devenir la procession suit une marche décroissante.

distinction. Car, pourquoi avons-nous été obligés de le placer comme existant entre les choses déjà antérieurement distinguées et l'Un absolu, si ce n'est parce qu'il est uniquement un et encore indivisé ? Or, c'est là l'Unifié, et voilà pourquoi il paraît être le premier être, parce que la notion de l'être n'est pas quelque chose d'une simplicité parfaite et ne refuse pas d'admettre une sorte de plurification, comme le fait l'Un, sans admettre cependant la distinction : il est seulement Un ¹ et purement être :

« Car l'être a de l'affinité avec l'être »

comme le dit Parménide, dans son poème ² : c'est pourquoi il l'appelle Un parce qu'il a seulement subi l'influence de l'Un, comme le dit Platon ³. Il n'est aucune des choses plurielles, mais l'être en soi, et l'être comme unifié, venant immédiatement après l'Un et avant toutes les choses distinguées. Cette manière de considérer et de poser l'unifié ne donne plus de prise à aucune objection.

§ 61. Maintenant, en suivant une autre direction, cherchons à démontrer la nature du rapport du troisième principe à la substance et à l'être. Nous disons donc que ce qui *peut* quelque chose et agit, est ; car ce qui a l'apparence de l'être et n'a pas d'acte, nous nions qu'il soit ⁴. Ainsi le premier principe est conçu d'après l'hyparxis ; comme on le dit dans

1. Et non pas l'Un.

2. *Parm.*, v. 81. *Fragm. Philos. gr.*, Müllach, t. I, p. 120.

3. *Plat.*, *Parm.*, p. 147, c. *Soph.*, 245, a. *Procl.*, in *Parm.* (Cousin, t. IV, p. 120 et t. IV, p. 270). Le passage du *Parménide* ne parle pas de l'être, mais de l'Un, « qui, parce qu'il est autre (que les autres), a nécessairement subi une influence des autres, *κίνονθε τῶν ἄλλων*, comme *les autres* ont semblablement subi l'influence de l'Un : L'Un comme les autres ont donc subi la même influence, l'Un que les autres, les autres que l'Un. » — Sans doute Damascius entend ici l'être par les autres. Nous avons déjà cité plus haut le passage du *Sophiste* où Platon dit que si l'être n'est pas l'Un, il peut posséder un état de l'Un réparti en toutes ses parties, *κάθος μὲν τοῦ ἐνὸς ἔχαιν*. Aristote (*Met.*, V (IV), 1022, b, 15) définit le *κάθος* comme qualité : *λέγεται ἕνα μὲν τρέπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται*.

4. Note marginale : « Le premier principe est selon l'hyparxis ; le second selon la puissance ; le troisième selon l'acte. »

les Δόγματα¹ ; le deuxième est conçu et dénommé d'après la puissance ; le troisième aura donc pour attribut essentiel l'acte ; il sera donc pourvu de l'hyparxis, de la puissance et de l'acte². C'est ce que nous appelons substance et être ; c'est donc une triade. La substance vient donc après l'hyparxis, puisqu'elle est accompagnée de puissance et d'acte et que l'hyparxis qui les précède est la cause qui constitue l'hypostase, la cause hypostatique de toutes choses, comme la puissance est leur cause dynamique, δυναμωτικόν, comme le troisième principe est la cause qui éveille en toutes choses le mouvement vers l'acte et engendre par là même toute substance, qui est à la fois subsistante, puissante et agissante. Maintenant toute substance est antérieure à la puissance et à l'acte, qui en proviennent, de sorte que la substance pure ne possède encore ni la puissance ni l'acte : elle ne les possède pas, puisqu'ils viennent après elle et que nous les posons comme des prolongements d'elle-même, ἐκτένεια ; car il n'y a pas encore là de discrimination. On pourrait dire que la substance purement substance³ ne fait qu'un avec la substance antérieure à la puissance et à l'acte, qu'elle est la puissance et l'acte consubstantialisés, ce par quoi elle engendre et projette la puissance et l'acte qui viennent après elle.

On pourrait négliger ce principe, et aussi la puissance et l'acte dont la nature s'en rapproche davantage et les

1. Les Oracles Chaldaïques, où d'ailleurs on ne trouve rien de tel dans leur état actuel. Conf. Thomas Taylor, *The Classical Journal*, t. XVII. « Collection of the Chaldean Oracles. »

2. On verra plus loin, § 121, les définitions et la distinction plus développées de l'hyparxis et de la substance : la première est la base de l'autre qui est toujours composée : c'est l'existence pure et nue. Simplicius la définit ainsi : ὠρισμένης ὑπάρξεως τὸ τόδε δηλωτικόν · τὸ γὰρ ἐν περιγραφῇ τινι καὶ ὁρῶ καὶ οἶον ὑπὸ αἰσθησίν καὶ δεῖξιν πίπτει. Il n'est pas ainsi d'accord avec Damascius. — On voit donc distingués ici, comme un manuscrit l'indique en marge, les trois moments de la triade de l'unifié : le premier est κατὰ τὴν ὑπαρξιν ; le deuxième est selon τὴν δύναμιν ; le troisième est selon τὴν ἐνέργειαν.

Voir *Hist. de la Psychologie des Grecs*, t. V, p. 338.

3. Τὴν ἀπλῶς οὐσίαν.

réunir à la substance première ¹. Aussi avant lui, il y a seulement puissance et hyparxis; avant la puissance, seulement hyparxis, qui n'est, sous aucun rapport, ni puissance ni acte, mais ce qui est le plus simple de tous, l'hyparxis.

L'être, τὸ εἶναι, serait-il donc autre chose que le subsister, ὑπάρχειν ², comme semblent le dire les philosophes et Iamblique même partout ailleurs et aussi dans son traité *Des Dieux*? Ou bien l'être n'est-il qu'un autre nom de la substance, οὐσία, la substance qui, même conçue comme antérieure à la puissance et à l'acte, est consubstantialisée de trois propriétés : l'hypostatique, que nous appelons aussi ὑπάρχειν et parfois même, être, εἶναι; la dynamique, qui est génératrice de l'hyparxis; l'efficiente ³, qui montre sa fonction propre en se portant et s'étendant dans le monde extérieur? Car c'est de ces éléments, que la pensée sépare, que nous remontons par l'induction, pour l'exposition, à ce qui est plus simple, aux premiers principes; de l'ὑπάρχειν seul, au premier auquel nous remontons également en partant de l'un, et aussi de la limite et des autres éléments multiples, tandis que de la puissance, qui est aussi subsistante, ὑπαρχοῦσα, nous remontons au troisième principe.

Ainsi donc, l'hyparxis est autre chose que la substance, en tant qu'elle est une propriété unique qu'on dépouille de tous les autres moments, pour nous montrer le premier principe. Si l'on se place au point de vue de l'hypostase, l'on peut dire que l'hyparxis est identique à la substance, puisqu'il n'y a d'hyparxis réelle qu'accompagnée de la puissance et de l'acte. Les êtres qui sont antérieurs à ceux-ci sont aussi antérieurs à toute hyparxis et sont un, exclusivement, comme il a été dit plusieurs fois. L'hyparxis, la puissance et l'acte tirent leur hypostase de l'être et ont leur hypostase

1. Deux manuscrits omettent cette phrase qui se lie mal à ce qui précède comme à ce qui suit et dans laquelle, au lieu de καὶ εἶναι συμψυεστέραν, Kopp lit: συμψυεστέρον.

2. La note marginale : εἰ ἄλλο τὸ εἶναι καὶ τὸ ὑπάρχειν.

3. Τὸ ἐνεργητικόν.

dans l'être premier, sauf que dans cet être premier, qui est selon l'hyparxis, il y a puissance et acte, comme nous l'avons dit; — que dans le deuxième ordre des intelligibles, qui est selon la puissance, il y a et hyparxis et acte; car tout y cherche à s'étendre dans le distingué, quelle que soit la nature de cette distinction; — et, enfin, que dans le troisième principe qui est selon l'acte, il y a et hyparxis et puissance : là nous sommes arrivés à la limite de l'intelligible et nous touchons en quelque sorte au monde externe et étendu.

Voilà pourquoi le premier acte est l'acte de la raison intelligible; car que pourrait être le premier de tous les actes, si ce n'est celui qui se retourne vers le premier principe en partant du troisième? Car, dans le deuxième, il n'y a pas encore d'acte; car il n'y a pas encore séparation de l'être, τοῦ εἶναι; il n'y a qu'une préparation à s'en séparer; de même que dans le premier, il n'y a pas même de préparation à se séparer; il n'y a en lui que l'être n'ayant besoin ni d'aucune puissance ni d'aucun acte.

C'est donc ainsi qu'on peut considérer ces choses de la manière la plus claire et en suivant la forme discursive de nos pensées. Mais en se plaçant à un point de vue plus haut et plus mystérieux et pour arriver à une démonstration ¹, on peut dire que l'hypostase de l'être, qui est celle du troisième principe, possède les trois selon l'acte, car c'est en elle, la première, que se rencontre l'élément agent, puisque celui-ci est lié par son essence, συμπεφυκός, à l'hyparxis.

C'est donc lui, le troisième, qui spécifie; le deuxième est puissance, parce qu'il est en quelque sorte la première extension, quoique son évolution n'ait pas encore abouti à l'acte. Le principe de l'un est conçu comme la première hyparxis, selon la démonstration. Car l'un est l'auteur de l'hypostase de toutes choses et rien ne crée son hypostase, à lui; car l'être même ne serait plus un et ne participerait plus de l'un qui le précède et a produit son hypostase.

1. Κατὰ ἑνδειξιν semble opposé à ἴδιοι ἕν τις κατὰ τὸ συμφανεστέρον.

tase ¹. Par toutes ces raisons, il est évident que le troisième principe est l'être. Il sera démontré de la même manière que la raison première, selon ce qu'on appelle la triade chaldaïque, est le troisième principe. Car la raison première s'est éloignée de son causant, s'est retournée vers lui et a ainsi opéré le premier acte ; car il (l'être) ne s'en était pas encore écarté dans le moment même de la procession ² : il n'avait donc pas besoin de la conversion, puisque la conversion est la correction de la séparation. En effet, si le troisième principe, l'être, est le premier qui soit en acte, si cet acte est le retour vers le causant, et si telle est la raison, la conséquence est évidente. Et si le troisième moment est la raison, l'intelligible est le premier ; or, l'intelligible est substance, donc le premier est la substance que nous appelons hyparxis. Et si le premier est hyparxis, selon la démonstration, il est évident que le troisième est, aussi selon la démonstration, raison, par suite de son rapport à cet intelligible ; et si le troisième est la raison première, et qu'il soit le premier qui a procédé de l'Un et s'est retourné vers l'Un, il est le premier unifié. Et si le troisième est le premier qui soit sorti des principes qui dominent l'être et s'épanchent sur lui, c'est-à-dire la limite et l'illimitation, devenu le premier un déterminé, et s'étant comme figé en hypostase (c'est-à-dire dans l'être), il a dû s'identifier avec le véritable être premier ; c'est ce qu'on appelle, selon la démonstration, la raison. C'est pourquoi on donne à la raison le nom de substantielle ³, considérant en elle, comme sa marque caractéristique, non le penser, mais le *être*. Et si cela lui convient, qu'Amélius ⁴ la nomme (simplement) raison.

§ 62. Examinons donc encore une fois et par le commen-

1. Le texte est altéré : au lieu de τῷ πρὸ αὐτοῦ, qui ne se comprend pas, un manuscrit donne τὸ qui ne s'entend guère mieux, quoique préféré par Ruelle. J'aime mieux lire τοῦ avec Kopp.

2. Au lieu de τὸ γὰρ ἐν τῷ... Kopp veut lire ὄν ; Ruelle propose : τὸ γὰρ ὄν ἐν τῷ...

3. Procl. in Parm., t. IV, p. 18 : ὁ δὲ νοῦς οὐσίας πλήρωμα.

4. Conf. Hist. de la Psych. des Grecs, t. V, p. 47 a. Chaignet.

cement la question de savoir qu'est-ce que nous entendons quand nous disons que l'être est, quelle est sa propriété essentielle même et je dirai aussi quelle est l'autre, c'est-à-dire celle qui exprime le être de chaque chose individuelle. Car il n'y a pas d'autre moyen de concevoir les propriétés si ce n'est par elles-mêmes, et elles sont du moins plus clairement connues par elles-mêmes que par d'autres. Car *homme* signifie ce qu'il est en soi, *αὐτό*, mieux que animal raisonnable mortel, et dans les genres simples il n'est pas facile de définir au moyen des éléments; car les propriétés sont les unes plus simples, telles que celles des espèces premières, les autres plus composées, telle que celles des espèces composées de celles-ci, tel que l'animal composé des genres de l'être, et toutes les choses qui sont composées de ces genres. Être, *ὄν*, donc, sera ce qui fournit à chaque chose individuelle *le être* même, *αὐτὸ τὸ εἶναι*, et ce selon quoi il est ¹ quelque chose de déterminé; et de même que le mot *est* est le lien des autres mots, verbes et noms, de même l'être, *τὸ ὄν*, est le lien de toutes les espèces, la racine pour ainsi dire de toute espèce, de laquelle et dans laquelle toute espèce croît, germe et est fondée. Cependant l'Un est aussi une racine, mais encore plus simple que celle-ci.

Nous ne nous proposons pas ici de rechercher l'ordre des espèces et des genres. Platon, en définissant l'être, a essayé de le faire connaître par l'acte; car, dit-il, ce qui peut faire et souffrir, c'est là ce que nous appelons être ². Mais ensuite, craignant ou bien de poser le mouvement dans ce qui, comme causant, est immobile, il le déclare immobile; ou bien, ne sachant comment ramener à un terme commun à tous les deux la dualité de cet acte qui fait et qui souffre, puisque ce qui peut l'un et l'autre a procédé avant l'un et l'autre, il s'est réfugié dans l'idée de la puissance qu'il a

1. C'est-à-dire, sa cause substantielle et sa cause exemplaire, καθ' ὅτι ἂν ἴσται.

2. *Sophist.*, 247, d. *Theæt.*, 156 a : λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον δτιοῦν πεφυκός, εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ συμκρότατον ὑπὸ τοῦ φευλοτάτου, κἄν εἰ μόνον εἰς ἀπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι.

faite l'être : ce qui revient à essayer de faire connaître la puissance par l'acte. Car cette puissance qui demeure intérieurement ressemble fort à l'acte qui a déjà procédé dans le monde externe, et cette substance complètement immobile, ressemble à la puissance qui se prépare au mouvement. C'est ce que semble avoir eu en vue Straton quand il définit l'être, τὸ ὄν par *le être*, τὸ μὲν εἶναι τὸ ὄν, parce qu'il voyait que la puissance était l'extension, le prolongement de l'être. Mais il fallait voir en même temps que si le demeurer coexiste, *σύνεστι*, à *le être*, cependant il ne lui est pas identique, comme le prouvent nos représentations qui les distinguent clairement ¹ et nous font connaître que le être est une chose et le demeurer, τὸ μένειν, une autre. Car il faut bien qu'une chose soit avant qu'elle demeure ou se meuve. Le demeurer est contraire à l'être mû. Car le demeurer et le être immobile sont identiques ; tandis que le être, ou n'a pas de contraire, ou n'a de contraire que le non être, comme le dit Platon, qui partout les oppose l'un à l'autre. De sorte que si l'on définissait l'un comme hypostase, ce serait revenir à la conception de Straton ² ; car ὑπεστάναι est un terme dérivé de στάσις ; et s'il veut que l'hypostase signifie quelque caractère propre, qu'il nous dise d'où vient cette expression qui ne peut signifier autre chose que le : *il est*, ἔστιν ; or, cela signifie être, εἶναι. On définit donc ainsi une chose par elle-même.

Mais peut-être faut-il dire que être c'est le *subsister*, τὸ ὑπάρχειν ; car la substance est hyparxis, comme nous l'avons dit. Mais s'il faut chercher la chose dans le nom, ce nom

1. Ce que notre esprit conçoit clairement comme distinct est donc, en réalité, tel. Le sujet est la mesure de l'objet.

2. * Ce Straton est le néoplatonicien, élève de Proclus, auquel le ms. 100 de la Bibliothèque de Munich rapportait des scholies sur le *Phédon*, éditées par Stallbaum, et qui serait également l'auteur d'Ἀπόρρῆαι πρὸς τὸν πρῶτον λόγον τῶν ἀπὸ τῶν ἑναντίων, c'est-à-dire de scholies sur le *Phédon*. Ces deux commentaires sont reconnus aujourd'hui l'œuvre d'Olympiodore. Conf. Olympiod., *Sch. in Plat. Phædon.*, éd. Chr. E. Finckh, 1847, dont l'édition a été précédée comme il le dit lui-même, par l'ouvrage intitulé Συλλογὴ, d'André Mystoxidès et Démétrius Schinas de Byzance, imprimé à Venise, en 1817. * Note de Kopp.

signifierait un certain deuxième principe subordonné au premier, et alors l'être serait le deuxième principe, après le principe de l'Un placé, dans l'ordre, avant lui.

Mais si nous concevons, par une sorte d'habitude, ce qui signifie être, nous ne pouvons pas dire d'où le mot a été formé, pour prouver que l'être est le subsister, τὸ ὑπάρχειν ; en sorte que nous ne comprendrions pas le être par le *subsister*, mais au contraire le *subsister* par le être.

Peut-être aussi le être exprime seulement la nature de la chose en même temps que sa notion, puisque toutes les autres choses tirent leur nom des propriétés qui leur sont inhérentes ou que notre pensée conçoit en elles, propriétés qui sont indivisibles dans l'intelligible, mais que nos conceptions divisent sans raison ; tels sont le subsister, τὸ ὑπάρχειν, et le *sous poser*, ὑφεστάναι, en tant que celui-ci n'a pas encore opéré sa procession, et que celui-là est *posé* dans l'ordre *sous* le premier principe. On trouverait ainsi que tous les mots quelconques sont dans cet état, même les plus insolites d'entre eux, comme τελέθειν, qui signifie courir après la fin et veut dire que la fin est proche. C'est pourquoi on peut douter quel est l'objet du désir, ἔφεσις, si c'est le être ou seulement le bien ; car il est l'un et l'autre à la fois, c'est-à-dire le être bien. De même πέλειν, qui signifie s'approcher et vouloir être proche de l'Un. De même encore σώζεσθαι, puisqu'il exprime en quelque manière le être, parce qu'il désigne une chose entière, saine, à qui rien ne manque ; car elle est tout. Tel encore τὸ τυγχάνειν, qui signifie parfois le être, et le être par soi, parce que la chose a *rencontré*, avant toutes les autres, la *fin*¹ générale et goûté la plénitude du bien. Mais en voilà assez sur ce point.

§ 63. Mais lui, l'être, d'où vient-il ? Serait-ce, comme le dit, par une sorte de divination, Socrate dans le *Cratyle*², du

1. Kopp propose de lire γένους, au lieu de τέλους. Je n'en vois pas la raison ; la fin générale de tous les êtres est le bien.

2. Plat., *Cratyl.*, 401, d et 421. Platon, à la recherche de l'étymologie du nom d'ἔσθια, dit que ce qu'on appelle οὐσία est dit par d'autres ἔσθια et par d'autres ὄσθια, ce qui signifie qu'ἔσθια participe de l'essence — et plus loin :

verbe εἶναι, aller ? Car l'être est *allant*, ἰόν. Mais le verbe εἶω offre une plus grande analogie encore, en l'écrivant, comme il est nécessaire, par la diphthongue : ce qui fait qu'Homère a dit :

ἤομεν ¹ ὡς ἐκέλευες ἀνά δρυμά,

« Nous allions, comme tu l'avais ordonné, à travers la brousse. » Le participe de ce verbe (εἶω) serait ἰόν et ὄν, qui veut signifier que cet être est, c'est-à-dire qu'il est de sa nature d'agir : c'est pour ainsi dire l'agissant, τὸ ἐνεργοῦν, comme Socrate l'appelle encore le pouvant, τὸ δυνάμενον. Mais l'être est-il donc seul agissant ? Le beau et le bien aussi agissent, et l'Un, et beaucoup d'autres choses encore en tant que genres, comme le repos et le mouvement. En un mot, chaque espèce a une sorte de puissance et d'acte. Mais peut-être est-ce parce qu'il est individuel que l'être est agissant, parce qu'il est une certaine substance particulière ? Mais le repos et le mouvement ² ont aussi quelque chose d'agissant et opèrent un acte moteur ou immobilisant. Ainsi, outre la substance, il y a aussi une puissance particulière de l'être. Ainsi donc le nom et le fait de l'être est commun à tout, non selon la notion de l'un genre, que nous appelons étant et être, ὄν καὶ εἶναι, par opposition aux autres genres, mais dans le sens où l'on dit : l'acte de chaque chose ³, soit par rapport à le en

« le mot ὄν a perdu l'ῶτα, car il signifie ἰόν, comme le non être est appelé οὐκ ἰόν. »

1. *Od.*, X, 251. Longin (*de Subl.*, 19) donne la même leçon, que Denys d'Halicarnasse remplace par ἴομεν (*de Hom. poes.*, 8).

2. Qui ne sont pas individuels.

3. Note marginale :

ἐτυμολογούμενα	—	παρ' ἃ ἐτυμολογεῖται
ὑπάρχειν	—	ὑπὸ τὴν πρώτην ἀρχὴν τεταγμένον
ὑφεισθῆναι	—	οὐπω ποιησάμενον πρόοδον.
τελεθεῖν	—	ὅτι θεῖ πρὸς τέλος
πέλειν	—	ὅτι πελάει καὶ πέλας ἐπὶ τοῦ ἐνός
αὔξασθαι	—	(sans doute pour σώξασθαι)
τυγχάνειν	—	ὅτι οἶον ζῆ καὶ τούτω λαίπει οὐδέν
ὄν	—	ὅτι τοῦ κοινοῦ τέλους ἐπιτυχίς
	—	παρὰ τὸ εἶναι : ἰον γάρ.

puissance de chaque chose, soit par rapport au devenir de chaque chose; il exprime alors le devenu déjà étant. Tel est du moins le sens que m'a fait connaître un songe ¹ qui m'a dit : que l'être est ce qui, de chaque chose individuelle, est le en acte, et que cet être est par là même commun, comme étant la substance que nous avons l'habitude d'opposer, pour les distinguer, à la puissance et à l'acte.

Car, si de chacun des genres ou des espèces, en particulier, il y a un acte, pourquoi aussi la substance, dans un sens général, ne serait-elle pas acte, comme les uns et les autres de ceux-ci? Sans doute la substance elle-même dérive son nom de l'être, de même que l'acte est mouvement et vient du mouvement. Peut-être aussi la puissance est mouvement ²; car l'un et l'autre sont un prolongement, une extension de la substance. Mais le repos agit-il aussi et a-t-il une puissance? Sans doute, puisqu'il participe du mouvement, de même que, participant de l'être, il est substance par participation.

Mais les genres participent d'abord les uns des autres selon leur hypostase propre, avant la puissance et avant l'acte ³, ensuite de l'identité et de la différence, de l'un et des plusieurs, de la limite et de l'illimité, selon les substances en premier lieu, et, par conséquent aussi, du repos et du mouvement; de sorte que ce n'est pas seulement dans leurs actes et dans leurs puissances qu'ils participent du mouvement.

Ensuite, les puissances aussi et les actes participent des autres genres et de l'être lui-même. Ou plutôt, chaque substance participe de chacune des substances, chaque puissance de chacune des puissances, chaque acte de chacun des actes.

En outre, la substance est opposée à l'acte et à la puissance, et est, par rapport à l'un et à l'autre un intermédiaire entre eux, tandis que le mouvement est dit exclusivement tel par rapport au repos et non par rapport à la substance

1. Conf., plus loin, § 66 : Κατὰ τὸ ὄναρ, en rêve. Note marginale. Σὴ· τὸν περὶ τοῦ ὄντος ὄνειρον, ὃ ἴστι τοῦ φιλοσόφου.

2. Comme l'acte.

3. C'est-à-dire avant de participer à la puissance et à l'acte.

ni à quelque chose d'intermédiaire entre le repos et le mouvement.

En outre, quand nous entendons prononcer les mots être mû et agir, les idées que nous formons ne sont pas les mêmes; car lorsque nous concevons le être en repos, le être tranquille, le dormir, et toutes les actions de cette espèce, nous ne concevons pas des mouvements, tout au contraire; car le être en repos est opposé à le être mû. Or, si l'être en acte s'applique à tous les deux, le être mû ne sera pas opposé à le être en repos. Et si nous appelons aussi le être mû une propriété commune, que dirons-nous de le être en repos? Car il faut toujours opposer le repos au mouvement. Et si la puissance est mouvement, que sera le repos? Car il n'y a rien qui soit opposé à l'acte et à la puissance, si ce n'est la substance, et encore sous un certain point de vue. La substance sera donc repos. C'est bien là l'idée que s'en fait Stratton, mais ce qui ne nous a pas semblé être exact. Et si la substance est génératrice de la puissance et, après la puissance, de l'acte; si le mouvement est un des nombreux genres, tout aussi bien que le repos, il est alors opposé à l'être; il n'en sera donc pas le produit et comme le prolongement, puisque celui-ci ne participe pas de celui-là, plutôt que celui-là de celui-ci. Car chacun d'eux est d'abord par lui-même ce qu'il est; ensuite ils s'appartiennent tous les uns aux autres, par un échange mutuel d'amitié. L'être participe donc du mouvement et du repos, de sorte que le mouvement ne vient pas de l'être, pas même de l'Un, en tant que le mouvement est acte de l'être¹. Car comment le causé communiquerait-il quelque chose à sa cause, et l'engendré à son générateur?

§ 64. Outre cela, le faire, τὸ ποιεῖν, est une sorte d'acte: comment alors le souffrir sera-t-il acte? Le souffrir est mouvement, et le souffrant a l'acte dans celui-ci, je veux dire dans le souffrir, c'est-à-dire que le souffrir est son travail, sa fonction, ἔργον. C'est ainsi qu'on pourrait dire de la matière

1. Οὐδὲ δυνάμει ὡς ὄντος ἐνέργεια.

que sa seule fonction est le souffrir et qu'elle ne possède pas, outre cette fonction, celle du faire, τὸ ποιεῖν.

L'acte est l'accomplissement de la fonction propre, la puissance, la préparation à l'acte. Si l'acte de chaque chose est l'accomplissement ¹ de la fonction conformément à sa nature, il faut chercher ce qu'est la fonction même. Est-ce autre chose que le résultat accompli de la fonction, ou ce résultat même? Si elle est ce résultat, la substance apparaîtra comme acte, de sorte qu'ainsi le repos et toute espèce et tout genre, et non pas seulement le mouvement sera fonction. Mais alors la logique exigera une autre réalisation de la fonction, outre la fonction, et elle exigera également l'acte. L'acte n'est donc pas mouvement, mais plutôt fonction, et si celui-là est l'antécédent, τὸ πρότερον, ce sera une fonction du mouvement de mouvoir les êtres.

L'acte du mouvement sera donc le rendement de la fonction ² de ce mouvoir. Mais si ce rendement est la fonction même, il est absurde de dire que l'acte qui est l'accomplissement de la fonction est la fonction même; et si la fonction consiste dans le fait d'accomplir, si la fonction est le fait même de l'accomplissement, comme la danse est le fait de danser, il y aura aussi de cette sorte d'acte un certain résultat accompli. C'est pour cela que l'acte est projeté, car tout acte se rapporte à des fins ³, mais n'est pas une fin éminemment. Ensuite, le mouvement meut, car le mouvement transmet cette propriété, comme le repos transmet la propriété de se tenir en repos. De sorte que le mouvement agira, comme le repos. L'acte n'est donc pas mouvement ⁴. Mais si le mouvement, en tant que mouvement n'est rien autre chose que mouvement, l'acte, d'après son nom, amène avec lui l'œuvre accomplie, et il est clair qu'il y a autant d'actes que d'agis-

1. Ἀπόδοσις, le rendement.

2. Ἡ ἀπόδοσις. Nous disons aussi le *rendement* du travail d'une machine.

3. Ἐνεκά του.

4. Aristote dit le contraire (*Met.*, IX, III, 1047, a. 32); « L'acte semble être éminemment le mouvement », et Proclus adopte cette définition (*in Parm.*, t. VI, p. 143): « Si donc tout acte est mouvement. »

sants; par exemple, l'acte de l'homme est l'homme agissant, ἐνεργητικός; l'acte du cheval est le cheval agissant; car comment une certaine espèce en son tout, l'acte, serait-elle le mouvement et le mouvement en soi et seulement? Dira-t-on que l'acte n'est pas le mouvement comme propriété, mais le mouvement comme une certaine espèce composée, parce qu'il est plus spécifié par le mouvement, parce que le mouvement y est prédominant? Mais l'acte aussi peut être composé, l'acte du moins des composés, comme l'acte des simples est simple. En un mot, le mouvement possède l'acte, et le mouvement simple, mais non parce qu'il est être ¹, et le mouvement composé, parce qu'il est posé comme espèce.

Je me suis étendu sur ce sujet au-delà de la mesure, parce que je ne suis pas d'accord avec les philosophes qui ont coutume de dire, d'un commun accord ², que le mouvement et l'acte sont la même chose ³. Et cependant je crois nécessaire d'ajouter encore ceci : Si l'acte n'est pas mouvement, sera-t-il lui aussi une espèce déterminée, et en outre agit-il par participation, comme il est mû par le mouvement, et se repose par le repos, — ou bien est-il ce qui, dans chacune des autres choses, se prolonge et s'étend, une sorte de procession de chaque chose, procédant d'elle-même dans elle-même ou dans une autre chose.

§ 65. On peut soulever les mêmes questions au sujet de la puissance. Si on est pour la seconde alternative, d'où vient aux autres choses cette propriété même de pouvoir et d'agir? Car autre chose est, en chaque chose, d'être ce qu'elle est, et autre chose de pouvoir et d'agir; et si on adopte la première, alors ni l'acte ni la puissance de chaque chose n'en sont la procession. La procession est une propriété une, comme aussi la discrimination et tout ce qui a, dans notre esprit, une notion déterminée est nécessairement propriété, car la chose réelle est une certaine chose diffé-

1. Οὐχ ὃ τι ὄν. Il est être, comme genre de l'être.

2. Ἄμα. Kopp veut lire θαμν, souvent.

3. Je lis, avec Kopp, τρέφω, au lieu de τοῦτο.

rente (des autres); elle provient d'un principe qui a des propriétés différentes, et on ne doit pas attendre du hasard, s'il y a entre les choses une différence réelle et non pas seulement une différence de mots. Maintenant, les philosophes eux-mêmes disent que la puissance tire son principe de la puissance première, comme l'hyparxis de l'hyparxis (première) et comme l'acte tire le sien du troisième principe et du mélangé, puisque c'est en celui-ci et au troisième rang qu'a apparu l'acte, comme procédant après la puissance : par quoi il est évident qu'il n'est pas mouvement. Car, dans l'intelligible, les genres de l'être ne se trouvent pas encore.

Faut-il donc dire que acte, puissance et hyparxis sont dans le premier mélangé, quoique celui-ci soit unifié? ou bien faut-il accorder que ces trois sont unifiés, et qu'aucune extension n'a encore procédé, mais que ces trois sont repliés les uns dans les autres, unifiés les uns aux autres, ou plutôt qu'il n'y a pas eu encore de distinction opérée, mais que les trois ne sont qu'un, qu'on appelle le mélangé, comme il a été dit plus haut? C'est pourquoi nous disons que le être, τὸ εἶναι, est l'acte de l'être, τοῦ ὄντος, quoique le terme exprime plutôt sa nature : s'il fait être les êtres, il les crée par le être et par le faire être ¹. Car l'acte de la raison est facile à concevoir, puisqu'il est coexistant à la substance et fait avec elle un tout compact, mais l'acte de l'être est la substance même, comme l'acte de la vie contient la manifestation de la séparation, car nous disons que la vie vit, et que vivre paraît être autre chose que la vie, quoique dans l'acte ils se confondent et soient identiques; car vivre signifie être vie. Dans les âmes, les unes coexistent avec la vie ² selon la substance; les autres sont comme un efflux de la substance, par exemple, dans les espèces engagées dans la matière et les substances elles-mêmes effluent vers le dehors. Mais ceci est une autre question.

Le être, τὸ εἶναι, est-il identique à l'être, τὸ ὄν, comme acte

1. Τῷ ὄντοποιεῖν.

2. Σύνδρομοι : l'âme ne fait qu'un avec la vie.

placé entre la substance ramassée en elle-même et la puissance? L'être est un des genres, car nous en avons la notion, et le *être* est conçu distinct de l'être. Nous tirons le nom de celui-là, de celui-ci pour les besoins de l'exposition, comme nous l'avons dit, ou plutôt nous le tirons de chaque substance par rapport à laquelle s'opposent l'acte propre et la puissance propre; de sorte qu'il est évident que le genre l'être est unifié, puisqu'en lui le être est identique à l'être, et l'acte à la substance. Donc, l'Unifié ne sera pas séparé et détaché de la sommité des êtres, ni de l'unité concrète intelligible, comme nous l'avons dit, puisque nous ne concevons rien de plus simple que le genre qui est par lui-même une espèce ou du moins quelque chose qui approche de l'espèce, de même que nous ne concevons rien de plus simple que la propriété essentielle de l'Un. Mais cet un genre, est quelque chose de distinct des autres, et par lui-même composé, puisqu'il est un certain d'entre les genres ou d'entre les espèces; mais cependant il est, par sa propriété particulière simple, parce que autre chose est le mouvement et autre chose le repos. Ainsi donc l'être est, sous un certain rapport, par sa propriété, unifié et l'être est identique à le être ¹, et cependant il est un certain d'entre les plusieurs genres, et il y a entre eux réciprocité de participation. Et cependant, il sera prouvé, par la suite, qu'il n'est pas réellement unifié, parce qu'il est opposé aux autres genres et subit une distinction d'avec eux, de sorte que lui-même est aussi distingué. De plus, il participe, réciproquement, des autres, de sorte que les autres se manifestent clairement en lui, de même que lui dans les autres : comment donc serait-il rigoureusement unifié? Et, en effet, c'est ainsi que cet Un même, nous le surprenons n'être pas réellement Un, parce qu'il participe des autres et est distingué des autres. Et cependant, il veut être étant cela même qu'il est, selon sa propre nature particulière qui rayonne et luit tout d'abord; c'est pour cela qu'il a paru le plus approprié à

1. Τὸ ὄν τῶ εἶναι ταύτων

montrer et à faire voir la cause qui *est* tout, ou plutôt qui est au-dessus de l'être selon sa simplicité une qui possède l'universelle fécondité. Ainsi donc cet être, de tous les genres le plus unifié, nous avons raison de dire qu'il fait voir le principe unifié, selon la sommité parfaitement une de tous les êtres ¹, et on ne peut douter, puisque les principes embrassent tout et sont tout ce qui vient d'eux, que ce qui s'en développe se constitue et se distingue différemment selon ses différentes propriétés. Car ce sommet unifié n'est pas constitué selon cet unifié qui s'oppose comme espèce contraire au complètement distingué, car alors il ne serait pas universel, παντελής; mais il est constitué selon celui qui est au-dessus des deux et, pour être plus exact, ce qui est au-dessus de tout, qui ramasse tout en lui-même, parce que l'Un qui a été démontré antérieur à tout, n'a pas été distingué par rapport aux autres, ni n'est simple par rapport à quelque chose de composé; il est ce qui s'enlève lui-même ² au-dessus de tout, au-dessus des composés, des simples, des plusieurs, et même de cet Un qui leur est opposé.

Mais puisque nous ne pouvons pas nous former une notion de ces choses qui nous dépassent, contentons-nous, en nous appuyant sur celles que nous possédons, d'exposer quelques idées sur elles, tout en concluant nécessairement par le raisonnement, que tout ce que nous en concevrons est quelque chose d'au-dessous des thèses inconditionnées ³, qui posent les principes supérieurs et antérieurs, que nous avons, d'une manière vague, conçus. Si donc l'Un est simple, il l'est comme faisant partie des genres et des espèces, et selon sa propriété caractéristique seule, comme l'espèce du bien (est une) par sa spécification, comme l'espèce du beau, et chacune des autres espèces, car c'est ainsi qu'il est un, ainsi qu'il est unifié, ainsi qu'il est être. On pourrait insister et demander si l'unifié ne serait pas quelque chose de différent de l'être,

1. Je lis, avec Kopp et Ruelle : ἀρότητα, au lieu d'ἀροτήτων.

2. Τὸ ἀναρπάσαν.

3. Vraies et évidentes par elles-mêmes, αὐταρκείς, *a priori*.

participant de lui, le plus être de tous, et si par suite la participation de l'un fait l'unifié, comme la participation de la pluralité fait le plurifié. Si donc il en est ainsi, d'abord l'être serait participant des plusieurs et de l'Un, mais surtout de l'Un; et si le mélangé tire son principe de quelque part, et s'il y a une telle hyparxis que par elle toute espèce est un mélangé, il y aurait un certain unifié particulier qui serait le sommet de ce mélangé. Mais comment n'y aurait-il pas un mélangé absolu, puisque les choses déterminées sont mélangées, comme l'homme, le cheval et l'animal, en un mot, puisque la substance est mélangée des genres, et, pour employer une formule générale, est l'espèce composée, de laquelle le *être* vient aux autres composés. Je dis mélangé et composé selon la propriété particulière simple de l'espèce ou du genre, qui pourrait s'appeler *mixtion*, *μικτότης*, opposée à la simplicité. Nous reviendrons encore sur ce sujet.

§ 66. Revenant péniblement à notre commencement, disons-nous à nous-mêmes que, selon la vision que nous avons eue en rêve ¹, l'acte de chaque chose est être, en tant qu'il n'est pas seul l'être, mais que chacun des autres genres, est aussi être, le mouvement en tant que mouvement, le repos en tant que repos, car chacune de ces choses ², dont on dit qu'il y a acte et puissance, est substance; ils viennent l'un et l'autre de la substance; et l'essence de chaque chose individuelle est acte et selon l'hyparxis, l'hyparxis par elle-même ³. C'est sous ce rapport que le en puissance est antérieur à le en acte, et non postérieur à lui, comme dans les choses qui se développent par un progrès du plus imparfait au plus parfait.

Le *en acte* veut donc dire l'hyparxis ⁴ particulière et par sa propre nature de chaque chose individuelle, par laquelle

1. Voy. plus haut, § 63. « Comme me l'a dit une sorte de songe. »

2. Mouvement et repos.

3. Τὴν ἴδῃ, locution obscure. Ruelle propose de supprimer τὴν, ou de sous-entendre διακρινόμενῃν, *telle que nous l'avons déjà distinguée*.

4. On retrouve encore ici cette formule τὴν ἴδῃ. J'entends par ἴδῃ, *ipsa natura*.

elle est constituée en soi, ἔστηκεν ¹. Avant tous ces êtres individuels est le simplement être, que nous appelons aussi simplement acte. Car premièrement celui-ci existe par son acte propre, comme celui qui le précède existe en puissance, comme celui encore qui précède ce dernier existe par l'hyparxis nue, manière de parler qui est seulement pour l'exposition, puisque ces choses coexistent les unes dans les autres, je veux dire, l'hyparxis, la puissance et l'acte ; et c'est là la substance : hyparxis dynamique et agente, c'est-à-dire substance en acte et accompagnée d'acte. Car le *en acte*, que signifie-t-il, si ce n'est ce qui est par sa nature ² même accompagné d'acte, comme le *en puissance* signifie ce qui est accompagné de quelque puissance ? Ainsi le *en acte* arrive à l'identité avec l'être qui a cette sorte d'acte, et qui le premier réalise l'acte au dehors. Nous voyons ici encore unifiés les trois moments ³ : Acte, Puissance, Hyparxis ; car l'hyparxis, prise isolément, a dans l'ὑπάρχειν pris isolément et le *pouvoir* et le *agir* ; car c'est par le *être* qu'elle *peut* et *agit*. Les trois ne sont donc que le *être* seul. Et qu'y a-t-il d'étonnant que tel soit le sommet des êtres, puisque l'être, le genre être paraît tel que nous avons dit ; sauf cependant que celui-ci est tel selon le caractère essentiel de sa propriété, comme l'un a été dit simple, quoique non simple, et celui-là, selon l'hypostase parfaite et indistinguée, antérieure à tout, parce qu'il est établi au milieu de l'intelligible et cela pour opérer la distinction ?

Ainsi donc, le troisième est le premier ⁴ dans lequel la substance tend, d'une façon quelconque, et à la puissance et à l'acte. C'est pourquoi on dit que la raison raisonne et se tourne vers l'intelligible, qu'elle *régne* ⁵ sur les choses intellectuelles

1. Pour ainsi s'immobilise, se fixe ainsi dans son essence.

2. ἦδη.

3. Note marginale : Σὴ ἀκριβῶς, faites bien attention.

4. Ἐν τῷ τρίτῳ ἄρα πρώτῳ. Kopp, avec deux manuscrits, veut lire πρώτη. Ruelle propose : ἐν τῷ τρίτῳ ἄρα ἐνί. Pourquoi changer ? Damascius pose trois principes : il s'agit ici du troisième où se manifeste pour la première fois la tendance de la substance à passer à l'acte.

5. Βασιλεύειν. Note marginale : « La raison règne sur les intellectuels. »

et en général sur toutes celles qui ont procédé d'elle. Ces actes sont intimement liés à la substance et n'en sont pas séparables, et cependant sont des actes. Car comment, en effet, la raison, qui est telle, est-elle en acte par sa substance, comme le dit *Celui-là* ¹? C'est que, dans le sommet des êtres, la puissance et l'acte sont comme absorbés par l'hyparxis et n'en restent pas moins un. C'est pourquoi l'hyparxis n'est pas nue, mais est par soi-même substance, comme il a été dit plus haut. Et qu'y a-t-il là qui choque la raison, puisque l'hyparxis elle-même ne se manifeste pas en lui visiblement ²? Car, dans l'intelligible, il ne se manifeste aucune chose déterminée et particulière. Il n'y a qu'un conglomérat un, embrasant tout, placé au-dessus de tout, que nous ne connaissons pas encore, parce que nous ne pouvons concevoir facilement cette synthèse réelle qui contient tout et doit procéder ³. En nous hasardant à le concevoir selon les facultés de notre nature, nous le divisons, ou plutôt nous nous divisons, quand nous le pensons ⁴.

Résumons donc tout ce qui le concerne dès le commencement, pour exposer ce *sommet un* des choses qui les embrasse toutes et en même temps les précède. Voici quelle idée nous nous en faisons. Il n'est ni être ni substance, puisque ce n'est pas par là qu'il est caractérisé, mais il est au-dessus de ces choses et de toutes les autres, de sorte qu'il n'est plus même intelligible ⁵.

Que sera-t-il donc ⁶? Certes il n'est pas un, d'abord parce que l'Un est déterminé, et s'il est un selon l'exposition,

1. Aristote, *de An.*, III, 5, 430, a. 18. « Et cette raison séparable, impassible, sans mélange, est acte par sa substance. » Torstrich donne, avec deux manuscrits, le nominatif, au lieu du datif ἐνεργεῖα que l'on trouve dans d'autres manuscrits et comme on le voit dans Damascius.

2. Ἐν ἑαυτῷ, le troisième.

3. Παρρησιολογήν, de παρρησι, s'avancer, car un futur εἴσομαι venant de ἵσα, ἦμαι, être assis, ne se trouve qu'une fois dans Athénée, IV, 142, c. et est attribué à un prosateur alexandrin, Phylarque, de l'époque des Ptolémées. Buttmann considère la forme comme un provincialisme alexandrin.

4. C'est-à-dire : ces divisions sont en nous et non en l'objet.

5. L'intelligible n'est donc pas intelligible.

6. Note marginale : Que le premier n'est pas intelligible.

en quoi le troisième principe différerait-il du premier des trois? Car celui-là aussi est un tel un. Il faut donc l'appeler seulement unifié; et, en effet, comment donc ne serait-il pas quelque chose d'intermédiaire entre l'Un et l'être, c'est-à-dire ce que l'on peut nommer l'unifié, en l'absence d'un nom propre qui lui convienne? Car pourquoi, dans toutes les autres choses, y a-t-il des médianités qui diffèrent selon la procession, par tout leur genre, et pourquoi n'y en aurait-il pas entre le supra-substantiel et la substance, entre l'un et l'être, puisque, à ce qu'il me semble, même Platon, dans le *Parménide*¹, embrassant ce principe sous une seule idée, ne l'a appelé ni un ni être, et dénomme le tout Un-être, par impuissance de lui trouver une dénomination qui lui appartienne en propre. Il a voulu par là produire le moyen par les extrêmes², de même qu'il fait comprendre l'âme, qui est intermédiaire, par les extrêmes qui sont placés de l'un et de l'autre côté d'elle, en disant que l'âme est entre la substance indivisible et la substance qui se divise dans les corps³, quoiqu'elle soit une nature une et qu'elle ne soit pas, semble-t-il, composée des extrêmes.

Ainsi donc l'Un-être n'est pas composé: il n'y a pas là deux choses, l'une prédominante et antécédente, l'autre subordonnée et postérieure, comme l'interprètent les philosophes: il n'y a qu'une seule nature, au milieu des deux, l'Un et l'être, nature qui a déjà perdu quelque chose de la simplicité de l'Un, mais n'a pas encore produit au dehors le coagrégat de l'être.

§ 67. Mais pourquoi appelons-nous être ce que nous disons tout, πάντα, et pourquoi aussi l'appelons-nous intelligible, celui du moins qui enferme en outre, selon la puissance de la cause, et l'intellectuel et le sensible? car il n'est pas l'unifié, comme nous l'avons dit précédemment, celui que nous concevons comme n'étant pas encore distingué,

1. *Parm.*, 131, b.

2. Note marginale: « L'Un-être est moyen entre l'un et l'être. »

3. *Tim.*, 35, a.

quoiqu'il soit leur opposé ¹, mais il est avant tous, selon l'exposition. Comment se fait-il, d'ailleurs, qu'Iamblique, expliquant l'intelligible, dise qu'il subsiste, ὑποστῆναι, autour de l'Un en soi ², et qu'il est inséparable de l'Un? Ne le conçoit-il pas, lui aussi, ainsi que nous, et unifié et *Un-être*, c'est-à-dire pas encore réellement être, n'étant plus cependant un, mais ayant sa place ordonnée entre les deux ³?

Ensuite après l'Un-être, il pose la substance en opposition à l'Un, les distinguant tous deux, selon le sommet des choses intellectuelles, où il fait se manifester en même temps la distinction divine. De sorte qu'il n'y a pas à déterminer ce qui les précède, en tant que celui-ci serait l'un, celui-là l'être subordonné à l'un, mais l'un et l'autre ensemble sont *Un-être*, non pas comme mixtion de l'un avec l'autre, mais comme intermédiaire entre les deux et, pour ainsi dire, le développement, l'évolution de l'un ⁴ en être.

Certes, il ne l'a pas coupé en deux; il n'a pas divisé le tout en un et en être, et il n'a pas fait chacune des deux parties Un-être; et s'il dit que l'un et l'être sont les parties de l'Un-être, il s'explique un peu plus loin clairement, en disant que ni l'être n'existe sans l'Un, ni l'Un sans l'être, et s'il semble définir chacun des deux comme participant de l'autre, il fait cela pour indiquer la médianité ⁵ qui n'a pas reçu de nom, comme si l'on disait qu'autre chose est, dans l'âme, l'indivisible et ce qui participe du divisible, autre chose le divisible et ce qui participe de l'indivisible.

Cependant, il faut concevoir l'un et l'autre selon une nature une, les réunissant tous deux, sans mélange en quelque sorte et simple, du moins par rapport au divisible et à l'indivisible et si nous l'appelons intelligible, c'est dans un sens différent de celui que nous entendons quand nous disons que l'être

1. A l'intellectuel, νοερόν, et au sensible, αἰσθητόν.

2. C'est-à-dire qu'il a son hypostase dans l'Un en soi, qui est comme le centre, le point central d'où il se développe et auquel il est nécessairement lié.

3. 1 L'Un. 2 Tout. 3 L'Être.

4. Προποδισμός.

5. Μεσότης.

est connaissable; car le connaissable est opposé à la connaissance, tandis que celui-là est tout, ne se distingue de rien, ne s'oppose à rien et n'est pas uniquement un, ce qui se dérobe à l'intelligence. D'après cela ¹, posons-le donc intelligible, en tant qu'être. Mais même l'être n'est pas là-haut brillant d'une lumière transparente; car tout y est dans l'indétermination, et certes l'intelligible est dans ce cas, car en lui le être étant, τὸ εἶναι ὄν, et le être intelligible sont identiques, puisqu'à vrai dire il n'est même pas unifié; mais il est tout et l'intelligible; il a comme absorbé en lui toutes les choses qui le précèdent dans le temps, et l'être et l'intelligible et les choses qui sont le plus antérieures dans l'ordre du temps et de la plus haute dignité ont été intimement unies et assimilées à lui. C'est pourquoi il semble que ce ne sont pas des êtres au sens propre. C'est peut-être ce qui nous est exposé dans le *Phèdre* ², lorsqu'il nous dit que les âmes, se tenant dans la circonférence du ciel, voient ce qui est au-dessus de ce ciel même: il montre là l'âme comme étant une substance réelle, sans couleur et sans figure, et intangible, qu'il a justement appelée le champ de la vérité, ajoutant que l'âme se nourrit de la prairie céleste, parce que là est la substance intelligible. C'est ce qu'il dit plus clairement encore dans le *Cratyle* ³, où il nous peint la vue regardant le ciel, et certes la vue première; il exprime là clairement l'idée que ce qui est vu par elle et est sans discontinuité

1. Πρὸς τούτοις.

2. *Phædr.*, 247, c. : στίσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐράνου.

3. *Crat.*, 396 b. : ἡ δὲ αὖ εἰς τὸ ἄνω ὄψις... ὄρωσα τὸ ἄνω καλῶς ἔχει τοῦτο τὸ ὄνομα καλεῖσθαι. Platon, dans ce passage où il explique par des étymologies fantastiques les noms des Dieux, imagine que le Dieu Suprême s'appelle tantôt *Zeus*, tantôt *Dis*, et que ces deux noms, réunis en un seul, *Zeús, Διός*, expriment sa fonction et sa puissance divines, à savoir d'être l'auteur de la vie (*Δις* venant de *διδά* et *Zeús* de *Zḗn*). *Kronos*, dont le fils est *Zeus*, tire son nom de *κρόνος*, qui signifie non un jeune homme, mais ce qu'il y a de pur en lui (*Kronos*), c'est-à-dire la pureté sans mélange de la raison. *Zeus* est aussi le fils d'une grande intelligence, *μεγάλτης διανοίας*. Celui-là à son tour est fils d'*Ouranos*, selon la tradition : *Ouranos*, c'est la vue vers le haut, *ὄρωσα ἄνω*, la vue céleste, qui tire son nom de ce qu'elle voit les choses d'en haut.

placé au-dessus d'elle, est le premier visible. Il semble aussi qu'Orphée a conçu *Kronos*¹ sous la notion de la raison, comme le montre tout le mythe qui le concerne, et l'épithète de « Dieu dont l'esprit est tortueux² », et il a imaginé que la Nuit, comme substance première et à cause de cela nommée nourrice de tout, a nourri Kronos lui-même, comme étant l'intelligible de l'intelligence³, puisque, d'après l'Oracle, l'objet pensé est la nourriture du sujet pensant⁴. Voici en effet ce que dit le Théologien :

« Avant tous, la Nuit a nourri et élevé Kronos⁵. »

Car, quoique Zeus absorbe le Dieu qui est avant elle, c'est par elle qu'il l'absorbe, et c'est le Dieu qui est à côté d'elle, qu'il absorbe : ce qui signifie sans doute que l'accomplissement de l'Unifié met au monde quelque intelligible. Mais en voilà assez sur ce sujet.

§ 68. On pourrait, pour soutenir la thèse contraire, dire que, après le suprasubstantiel, on pourrait encore poser une autre chose que la substance et l'unifié. Mais qu'entendrait-on par cette autre chose, *ἔτερον*, si ce n'est l'être qui a subi l'action de l'Un, comme le dit l'hôte d'Élée dans le *Sophiste*⁶? et comment l'unifié ne serait-il pas le coagrégat, *συναίρεμα*, de tous les êtres et de toutes les substances, substance lui-même, une et coagrégat de toutes, comme nous l'avons

1. Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 506. Orphica, *Fragm.*, 98 et 99. — Lobeck modifie avec raison la ponctuation : il met un point après *ἀγκυλομήτης*, ajoute *καί* devant *τὴν Νύκτα*, et lit *πεποίηκε*, au lieu de *πεποιημένα*.

2. Ἀγκυλομήτης. Je ponctue comme Lobeck.

3. Platon, dans le *Cratyle*, dit, en se jouant sans doute, que *Κρόνος* vient de *κόρος*, balai, et *νοῦς*. C'est le Dieu dont l'esprit est nettoyé, balayé, pur de souillure.

4. Procl., in *Tim.*, p. 6 e : τροφή δὲ τὸ νοητὸν τῷ νοοῦντι κατὰ τὸ Δόγιον.

5. Kronos est ici Phanès, symbole des Hénades intelligibles, en qui sont déposées les formes de tous les êtres vivants. Orphée, en imaginant que Zeus, sur les conseils de la Nuit, avale Phanès, veut dire que Zeus, rempli de Phanès, devenu un avec lui, devient le monde intelligible dans les intellectuels. Procl., in *Tim.*, IV, 267; *id.*, II, 96 et 99.

6. Note marginale : « Qu'est-ce que l'Unifié selon l'hôte d'Élée? » *Soph.*, 245, a : « τόγα μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσιν πάντων, οὐδὲν ἀποκωλύει· καὶ ταύτη δὴ πᾶν τε ὄν καὶ ὄλον ἔν εἶναι. »

dit? C'est pourquoi tout ce qui est unifié est un-être; car c'est une certaine chose distincte, et si on le conçoit comme hénade et être, et l'un et l'autre réunis comme une nature une et intermédiaire, c'est parce que l'Un est descendu (au second plan) et que l'être, si semblable à l'Un, est considéré comme au premier, en sorte qu'il n'est pas facile de distinguer le portant du porté, le possédant du possédé, parce que partout les choses premières ressemblent autant que possible à celles qui les précèdent. C'est ainsi pour cette raison qu'il n'a pas nommé l'union des deux *Un et être*, mais *Un-être*, montrant par là l'union ineffable de ce qui est l'unifié et de l'Un, puisqu'il ne les a pas désignés comme identiques, en disant que l'Un participe et que l'autre est participé. Mais même dans la première des hypothèses ¹, il élimine de l'Un le être et pose partout l'Un sans le être. Plus loin cependant, il supprime même l'*Un*, et de même que, dans cette hypothèse, il supprime les deux, de même il rétablit les deux dans la seconde ². Donc l'un et l'être sont deux êtres accouplés l'un à l'autre, et ils sont, par l'identité de nature, tellement attachés l'un à l'autre qu'ils n'ont aucune *ouverture* ³ par où ils puissent être distingués; car alors il y aurait différence ⁴; or, partout où la différence a place, par suite de la procession de l'union allant en décroissant, là la substance se distingue et s'oppose à l'Un, comme le véhicule au véhiculé, et elle devient le principe des choses intellectuelles, parce que celles-ci ont le *être* dans la distinction. C'est pourquoi chacune des choses d'ici-bas est devenue *Un et plusieurs*, et par

1. *Parm.*, 141 c, 142 b.

2. *Procl.*, in *Parm.*, éd. Cous., t. V, p. 325, où il pose trois définitions de l'Un :

1. Τὸ ἐν τῶν ὄντων ἐξηρημένον

2. Τὸ συνδὸν τοῖς οὐσίαις καὶ μετὰ τοῦ ὄντος

3. Τὸ καταδείκτον τοῦ ὄντος καὶ ὅλον ὑπ' αὐτοῦ κατακτινόμενον.

3. Παρεῖσθαι, une porte par laquelle ils puissent entrer l'un dans l'autre, et qui par là même les suppose en dehors l'un de l'autre. Ils n'ont pas de fenêtres, dirait Leibniz.

4. Οὕτω γὰρ ἑτερότης. Kopp aimerait mieux lire οὕτω. Je n'en vois pas l'avantage.

cela même sont placées dans cet ordre ¹ : la substance est devenue pure par le fait d'être comme vidée de l'Un ; et les plusieurs prennent là même ² leur hypostase, tandis qu'antérieurement la pluralité était dans l'unifié selon seulement une manifestation phénoménale. C'est pour cela qu'Iamblique a soutenu que l'intelligible demeure dans l'Un ³, parce qu'il est plus uni à lui et est plus spécifié selon lui que selon l'être. Il est certain qu'il n'y a en lui aucune distinction : ni substance, ni intelligible, ni quoi que ce soit d'autre ; il a le *être* en ceci, d'être tout par contraction ; et son être, c'est le réellement intelligible,

« Car il est tout, mais intelligiblement »

dit l'Oracle ; car il ramasse en un toutes nos pensées ; de toutes, il ne fait qu'une pensée, ramassée, universelle, indistincte et réellement unifiée, telle enfin qu'Iamblique veut que soit la pensée de cet intelligible-là ; et si ailleurs, lui ou Platon ou quelqu'autre de ces divins esprits soutiennent que le sommet des intellectuels est substance, il n'y a rien là d'absurde. Car la substance pure se manifeste, d'après Iamblique, même dans cet ordre, et selon lui, ce sommet intellectuel est la substance intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle est distinguée par elle-même et sert de fondement à l'Un, comme une chose différente à une chose différente, selon la différence substantielle et unie, qui se manifeste là. Cependant tout en paraissant contredire souvent ces idées, il semble que nous ne faisons qu'une querelle de mots. Car si nous appelons substance celle qui vient à l'instant même de se distinguer, l'unifié ne saurait être une telle substance, qui est celle qui est après l'Un unifié, et est devenue un et plusieurs, tandis que l'unifié est un-plusieurs en tant qu'unifié, et si, en conséquence des démonstrations précédentes, on voulait

1. D'intelligibles, c'est-à-dire le troisième.

2. *Αὐτόθεν*.

3. Damascius semble viser ici un commentaire d'Iamblique sur le *Parménide* cité par Syrianus (*in Met.*, 29, b). Ruelle.

l'appeler aussi substance, il n'y aurait rien de contraire à la raison à supposer qu'avant la substance divisée en plusieurs et distinguée par une différence, il y en a une absolument unifiée et sans aucune différence. C'est pourquoi la différence n'ayant pas encore apparu, il n'a pas paru bon de séparer l'un de l'être, mais plutôt de le fondre pour ainsi dire en, et c'est là cette médianité cherchée entre l'Un et l'être, qui est la concrétion des deux. Peut-être les plusieurs étant au milieu de l'Un et de l'être unifié, sont-ils encore à la vérité un, mais non unifiés; ils sont plusieurs considérés toujours comme un et s'unifiant¹, puisque, tout en participant de l'Un, ils sont plusieurs selon leur propriété essentielle, tandis que l'unifié est entre l'Un, de quelque façon qu'on entende l'Un, et la substance déterminée. Ou plutôt, au lieu de toutes ces distinctions, voici, pour être tout à fait dans le vrai, ce qu'il faut dire : l'Un appelé suprasubstantiel n'est ni être ni un, entendu dans le vrai sens, c'est-à-dire une espèce opposée à l'être, comme au véhicule le véhiculé, ou comme opposé en général; mais il est au-dessus des deux et de ce qu'on dit être et un et être; mais l'un antérieur aux deux est considéré comme l'un et l'autre à la fois dans une simplicité une, et tel est cet un, tel est cet unifié, qui n'est pas non plus un unifié, mais l'unifié avant les deux, comme cet un (dont nous venons de parler). Car de même que cet un domine l'un et l'autre, anticipant l'un et l'autre, en tant que simple, de même aussi l'unifié a anticipé par là l'unifié des deux dans leur rapport mutuel et leur élément commun par nature, et il commande à l'un et à l'être, comme antérieur aux deux d'un côté et, de l'autre, comme unité réalisée des deux. Donc l'Un, qui est antérieur aux deux, est les deux dans une simplicité parfaite, qui est aussi l'absolument hypersubstantiel, tandis que l'unifié qui est avant chacun des deux est les deux selon la propriété, commune naturellement aux deux et antérieure aux deux, de les transmettre, et le

1. Ένοούμενον, distingué du parfait ήνωμένον, signifie le moment même où l'union est en train de se réaliser, mais n'est pas encore accomplie.

troisième est leur *confusion* en tant que *confusion* de choses différentes l'une de l'autre. C'est pourquoi la différence se manifeste avec eux ; car les deux se manifestent en haut à la vérité, mais selon l'unifié antérieur aux deux, et plus haut encore, au-dessus des deux, mais selon l'Un. C'est pourquoi Platon, après l'Un-être, a distingué immédiatement l'un de l'autre la substance et l'Un, par une certaine différence ¹.

§ 69. Ainsi le membre moyen n'est ni un ni être, mais un-être, comme nature une anticipant des deux ici-bas distincts, selon l'Unifié. Qu'on ne dise donc pas que cette médianité n'est pas purement substance, ni purement Un, mais la médianité des deux qu'on se représente être l'autre par rapport à chacun des deux ², ou un comme être à la fois et être comme un, ou les deux réunis, un-être, selon cette sorte de mélange antérieure aux choses qui, sorties de la distinction, tombent dans le mélange, de sorte qu'elle est à la fois substance et un. En tant qu'un, nous n'avons pas de nom pour la désigner ³, à moins qu'on ne l'appelle unifié-un parce que l'Un et l'unifié apparaissent ensemble avec lui, ce qui est la manifestation de l'être ⁴. Mais l'Un n'est pas en lui selon la participation ; non plus que l'être selon l'hyparxis ; car il n'est encore ni être ni un : ce qui est antérieur à l'unifié, en effet, n'est ni l'un ni l'autre ; il est l'un et l'autre ensemble, par sa simplicité une, qui comporte les deux. C'est pour cela qu'après lui et de lui a procédé l'un et l'autre, c'est-à-dire l'un au sens propre, ἰδίᾳ, et l'être, celui-là dominant et antécédent, celui-ci, le conséquent, séparés en quelque sorte l'un de l'autre par la distinction, de sorte que de la raison démiurgique ⁵, qui est tout ensemble, procèdent tout le corporel et

1. *Soph.*, 245, b. Platon se borne à dire ici : « Est-ce que l'être ne sera Un et un tout que parce qu'il participe de l'Un ? ou dirons-nous que l'Être n'est pas un Tout ?... Car l'être qui a subi l'action de l'Un ne paraîtra plus être identique à l'Un, et le Tout sera plus qu'Un, πλεονα ἑνός. »

2. Le moyen terme est l'autre de chacun des deux extrêmes.

3. Ruelle aimerait mieux construire εἰς εἶν avec εἶν et entendrait : « Pour exprimer l'Un, nous n'avons pas de nom. »

4. Ἐμφασίς.

5. Procl., in *Parm.*, éd. Cous., t. IV, p. 208 : « Plus la raison démiurgique a

l'âme dont il est le véhicule et en outre, s'élevant au-dessus de l'âme, la raison.

Maintenant si, dans le démiurge sont les trois, selon la cause, pourquoi dans l'unifié ne trouve-t-on pas aussi l'un et l'être, puisque les causes ne sont pas distinctes? Car il n'y a pas encore là de distinction; — mais ils y sont selon la véritable hyparxis une de l'unifié, causatrice des deux; de sorte qu'en me résumant, j'estimerai que ce qui a été dit un pour l'exposition n'est pas réellement un, et que ce qui le suit, et, pour l'exposition, a été dit plusieurs est la médianité; et pour ainsi dire l'évolution progressive, προποδισμός, de cet un vers l'unifié, l'abaissement, ὑφῆσιν, du premier principe vers l'hypostase du troisième; et l'extrême de l'unifié sera le troisième principe, qui est l'unifié de tout l'unifié. Après lui viendra ce qui de lui se distingue et manifeste le tout et les parties, comme unifié, et, si on pouvait se servir de ce terme, l'enfantement de la distinction de l'unifié, et pour ainsi dire la préparation de cette distinction. Et après cette médianité est le degré ¹ de l'intelligible et le moment de la distinction achevée de la nature unifiée. C'est pourquoi les choses qui sont là, n'importe comment, séparées, sont unifiées et elles le sont, parce que, dans aucune des divisions qu'elles subissent, ne manque ni l'Un ni l'être, comme le dit Parménide dans Platon ². Et c'est ainsi qu'il faut concevoir la raison intelligible, distinguée intelligiblement, c'est-à-dire distinguée en unifiés, mais non en espèces, à moins qu'on ne fasse des unités réalisées, les paradigmes des paradigmes spécifiques. Voilà donc comment il faut concevoir que les choses se comportent.

une puissance supérieure aux choses qui viennent après elle, plus elle conserve sans changement son propre rang; et si elle pose le fondement du monde entier et selon sa totalité, et selon son espèce entière, ses pôles, ses centres, ses axes, si elle donne à chaque chose sa puissance permanente et fixe, d'où peut-elle les donner, si ce n'est de sa propre substance; car c'est par son être même qu'elle donne. »

1. Ἡ βέσις.

2. *Parm.*, 142, d. « Ce qui est Un est un tout et a des parties : ces parties sont l'Un et l'être; mais à chacune d'elles ne manque ni l'Un ni l'être; chacune a l'être et l'Un. »

Et que Platon approuve clairement cette opinion, et qu'il pose que le premier n'est ni l'un ni l'autre, que le deuxième est les deux réunis selon l'unifié, et que le troisième est l'un ou l'autre des deux ¹, il l'a montré en niant du premier et l'Un et l'être, en ramassant dans le terme moyen l'Un-être, et après cela séparant l'Un et l'être par la différence discriminative, quel que soit son mode d'action et quelle que soit sa nature ²; car, même par cette explication, c'est à peine si nous évitons la vieille objection. Car le premier, du moins le premier être, que nous estimons aussi être unifié, comment pourrait-on absolument le placer au premier rang comme substance de la vie et de la raison, puisqu'il n'y a encore là aucune distinction, quoique la vie soit distinguée de la raison et la substance de la vie? Comment y aurait-il distinction, puisqu'il n'y a même pas de différent ³? Comment ce qui est le véritablement premier unifié serait-il distingué par rapport à une autre chose? Il est donc évident que la substance, en tant qu'exclusivement substance par rapport à la vie ⁴, à la vie conçue sous cet unique caractère propre de la vie, a apparu avec quelque distinction, tandis que le réellement unifié n'est encore ni vie, ni raison, ni substance, si ce n'est par quelque analogie ou d'après une manifestation qui affecte la forme de la cause. C'est bien ce que disent parfois aussi les philosophes; mais ils entendent par là tout indistinctement et ne considèrent que l'excédant unifié antérieur à tout ⁵. C'est pourquoi l'unifié, en tant que tout, ne peut être opposé à rien et distinct de rien, quoique toutes choses, dans nos conceptions, soient déterminées et partielles.

1. Note marginale : $\bar{\Lambda}$ — ξ — οὐδέτερον
 $\bar{\text{B}}$ — ν — συναμψότερον
 $\bar{\text{T}}$ — δ — ἐκότερον
 ν

2. *Parm.*, 148 et 143. *Soph.*, 250. Conf. plus loin, *Damasc.*, § 153 et 176.

3. Διαρισμός... ἑτερότητός γε μὴ οὐσίας... ἑτέροτης marque la différence de deux choses entre elles et διαρισμός une différence caractéristique d'une chose d'avec toutes les autres.

4. Οὐσία πρὸς τὴν ζώην, c'est-à-dire comme substance de la vie.

5. Κατὰ τὴν πρὸ πάντων ἡνωμένην ὑπεροχὴν, qui, antérieur à tout, dépasse tout.

Telles sont les idées qu'il faut se faire, autant que possible, de l'Unifié avant l'Un et avant la substance.

Si dans ce qui précède, nous avons posé le troisième principe comme unifié selon l'être, et si nous l'avons fait double : celui-ci substantiel, celui-là unié ; si maintenant nous avons replié les deux (espèces) dans l'Un avant les deux et avons placé les deux déterminés au-dessous de l'intelligible, nous nous sommes, croyons-nous, d'une part, conformés à l'opinion de Platon, et, de l'autre, nous avons, d'après Iamblique, donné de la nature de l'intelligible partout unifié et pour ainsi dire semé sur le Bien, les plus nobles et les plus hautes idées. Et toutefois nous transporterons facilement les raisons que nous avons alors produites, à la thèse que nous exposons maintenant ; car, tout ce que nous avons dit là avait pour objet le premier mélangé : or, le premier mélangé, dans notre discussion actuelle, apparaît comme ce qui précède l'un et l'être et est pour ainsi dire l'un et l'autre à la fois.

§ 70. Donc, puisque poursuivant, à force de raisonnements pressants, notre sujet, nous sommes naturellement remontés jusqu'à ce sommet majestueux et aussi unifié que possible de l'hypostase des choses, qui, sous quelque rapport que ce soit, a été divisée, voyons maintenant et recherchons ce que nous dirons raisonnablement de l'intelligible de ce principe.

Que cependant, ce principe ne puisse être compris, ni par l'opinion, ni par le raisonnement discursif, ni par la raison psychique, ni par la pensée accompagnée de raisonnement ¹, qu'il ne puisse même pas être saisi par ce regard universel de la raison qui embrasse tout, ni par la fleur de la raison ², qu'il ne soit connaissable, en un mot, ni par une intuition, ni par un effort déterminé de l'intelligence, ni par une notion générale, ni par aucun mode de connaissance sem-

1. Νόησις μετὰ λόγου. Plat., *Tim.*, 28 a.

2. Sur le sens philosophique du mot ἀνόητος, conf. Creuzer, *Initia Philosoph. Platon.*; Olympiod., in *Plat. I. Aleib.*, p. 109, n° 7.

blable ¹, c'est une chose qu'il faut accorder au grand Iamblique, qui l'a exprimée et posée.

Mais d'abord, il faut lui demander à lui-même si nous devons le dire *connaissable*, γνωστόν, et s'il faut dire qu'au connaissable appartient l'intelligible qui remplit et accomplit l'intelligence (la pensée, la conception, νόησις), j'entends cette intelligence unifiée et posée antécédemment avant toutes nos conceptions, dans une simplicité intelligible une, — ou bien si nous devons le dire *inconnaissable*, puisqu'il est, à ce qu'il dit, intimement uni au principe inexprimable et au bien, puisqu'il donne à la raison sa plénitude et l'engendre même, qu'il a dans l'ordre des choses, par rapport à la raison, le rang du Bien, qu'il veut être désireux de la raison, de la raison non pas comme raisonnante (pensante), mais comme étant ². Car, lorsque ce grand homme semble se porter à l'une des deux alternatives, ou plutôt fait que nous nous y portions, divisant ainsi le concept un de l'objet, le raisonnement, si on le met, comme il convient, à l'épreuve, aura aussi pour l'une ou l'autre, une forte tendance. Maintenant ³, nous disons que l'être est connaissable, mais que le connaissable, est au-dessus de l'être, auquel être s'oppose comme existant fixé ⁴, l'unifié que nous posons avant les deux. Il n'est donc pas totalement connaissable, puisqu'il n'est même pas être, purement être. En outre, si ce qui est antérieur à la substance est connaissable, la substance aussi, sera, en quelque manière, susceptible de con-

1. Voilà bien des formes distinctes de la connaissance :

1. La δόξα ; 2. la διάνοια ; 3. le νοῦς ψυχικός ; 4. la νόησις μετὰ λόγου ; 5. la περιωπή en général de la raison, τοῦ νοῦ ; 6. la fleur de la raison ; 7. l'intuition pure, ἐπιβολή ; 8. l'ἐπίρρεισις διωρισμένη ; 9. la περιληψις...

Les modes de l'activité intellectuelle sont également différents :

I. Le περιλαμβάνειν qui est l'acte de la δόξα, de la διάνοια, du νοῦς ψυχικός, de la νόησις μετὰ λόγου.

II. L'αἰρεῖν qui est l'acte de la περιωπή de la raison et de la fleur de la raison.

III. Le γινώσκειν qui est l'acte de l'ἐπιβολή, de l'ἐπίρρεισις ὀρισμένη, de la περιληψις.

2. Non pas considérée dans son activité, mais dans son être.

3. Αὐτικῶς.. en second lieu.

4. Dans l'état de stabilité.

naître, pour qu'elle puisse avec connaissance se porter vers le connaissable. Mais la chose susceptible de connaître et la raison est troisième, à partir de la substance ; au milieu d'elles est la vie, qui, elle aussi, connaît en quelque manière la substance, en tant que possédant, outre l'intelligible, quelque chose d'intellectuel, *νοερόν* ¹, et en tant qu'étant après l'intelligible ; ou bien encore il faut estimer que la substance possède quelque chose d'intellectuel, en tant que sortie de l'intelligible, puisque l'unifié est intelligible. Donc, la connaissance de la raison, par son essence même, se porte, par l'intermédiaire de la vie, vers la substance, car la raison appartient à la vie et non à l'unifié, et l'unifié même n'est pas un.

Par conséquent, en troisième lieu, si l'unifié est intelligible, en tant que connaissable à la raison intelligible, il sera intelligible avant toute autre chose différente (de lui). Donc, la raison intelligible connaîtra l'unifié qui est avant elle ; elle ne sera donc pas elle-même unifiée ², car la connaissance est un acte distinct et dérivé de la substance, puisqu'elle est coexistante à la substance ³. En un mot, le rapport du sujet connaissant à l'objet connu implique de nombreuses divisions, et des divisions si nombreuses, qu'elles ne sauraient se trouver telles dans l'unifié.

On voit aussi que la raison sortie hors de la substance désire, par la connaissance, revenir à la substance. Mais si l'unifié est connu, il ne sera plus uniquement unifié, mais aussi connaissable ; il ne sera plus unifié, et le connaissable en lui sera une chose distincte. Et s'il n'est pas connaissable par sa propre nature, et s'il ne possède le connaissable qu'avec d'autres choses, sans distinction, il ne sera

1. Plus que capable de connaître, ayant pour essence de penser et de connaître.

2. Kopp suit une toute autre leçon, car il traduit : « Si unitum peræque atque ea quæ cognoscuntur, sub intelligentiam cadit, præ quavis alia ipse (sic) Intelligibilis mens illud intelliget. Ea igitur intelligibilis mens, quod eam superat, cognoscet. »

3. *Σύνδρομος*.

pas connu directement, mais ce sera seulement une union, un contact et un retour vers lui.

En outre, il y a de nombreuses formes de retour : les premières sont au nombre de trois : selon la substance ; selon la vie ; selon la connaissance. Cette dernière forme crée le sujet connaissant ; la forme intermédiaire crée le vivant ; la première fait la chose substantialisée et qui est le sujet d'être connaissable. Mais l'unifié est avant toutes ces formes. Il n'aura donc aucun retour, ni celui qui donne la capacité de connaître, ni celui qui donne la faculté d'être connu, ni celui qui est entre les deux. Et sans doute, il n'est pas dans la nature de l'unifié de se retourner, puisqu'il n'est même pas dans sa nature de procéder. Tout retour est le fait d'un procédant et suit la procession. Mais ¹ lui est tellement plongé dans l'indétermination, qu'il est avant la substance et avant l'un, même avant cet un antérieur à la substance. Outre toutes ces raisons, la connaissance veut circonscrire et envelopper le connaissable. Or, tout circonscrit est espèce, l'unifié échappe à toute circonscription ; il est donc absolument inconnaissable.

Mais il serait difficile d'accepter la thèse qui verrait en lui le vrai Inconnaissable, déjà parce que nous paraissions avoir une notion quelconque de l'unifié, à savoir qu'il est avant la substance et l'Un qui est avant la substance et qu'il est avant les deux, en tant que les deux réunis. Et si nous n'avons pas cette notion, du moins la raison divine connaît parfaitement de l'unifié qu'il veut être un jour selon une seule nature, celle qui est avant et la substance et l'Un.

Ensuite, cependant, de même que l'unifié est avant la substance et avant l'Un, de même ce qu'on appelle la connaissance purement connaissance est avant la connaissance unifiée et la connaissance substantielle, parce qu'elle ² est

1. L'unifié.

2. Je lis $\acute{\omega}\varsigma$, au lieu de $\acute{\delta}\nu$.

avant les deux selon une seule nature unifiée. Car la vie étant double, vie substantielle et vie unie, il doit y avoir avant les deux, la vie purement vie, comme hypostase purement hypostase, et rien n'empêche de la dire aussi substance, selon une autre signification qui enveloppe les deux à la fois. Ainsi elle est purement hypostase et également substance, mais substance selon le sommet de l'unifié, comme la vie unifiée (est substance) selon le terme moyen ¹, et ce qu'on appelle la connaissance unifiée selon le troisième terme; et c'est là la connaissance vraiment intelligible, la vie intelligible et la substance intelligible, qui ont chacune en commun l'intelligible, et c'est là l'unifié. « Car il est tout, mais intelligiblement », dit l'Oracle, et il est cela, sans aucune distinction et d'une manière unifiée. Il y a donc une connaissance intelligible, et c'est celle qu'on appelle la connaissance purement connaissance, car elle n'est ni unie ni substantielle, mais avant les deux, ce qui est la même chose que de dire : avant toutes. Car la première distinction est celle de l'Un et de la substance. C'est pourquoi elle est ² aussi purement vie et purement substance, parce qu'elle possède le caractère commun de l'unie et de la substantielle.

Ainsi donc la connaissance intelligible est la connaissance du purement intelligible, et le purement intelligible est celui qui est avant l'intelligible unie distingué du substantiel. De sorte que l'unifié est connu par la connaissance unifiée.

En outre, si l'unifié est totalement inconnaissable, l'Un qui est avant l'unifié est encore plus inconnaissable; mais par là dirons-nous en quoi diffère ce principe Suprême Ineffable de cet un et de l'unifié? Non! puisque ceux-ci aussi sont

1. Kopp : « Monacensis, p. 80 a, finit paginam : ὡς κατὰ τὸ μέσον ἢ, et versa pagina pergīt : ἠνωμένη γνώσις βηθεΐσα · καὶ αὕτη ἐστίν (sic) ἡ νοητήγνώσις κ. τ. λ. et in inferiore pagina a notat : ἐν ἐτέρῳ ἐστίν οὕτως ζωὴ καὶ κατὰ τὸ τρίτον ἠνωμένη ζωὴ καὶ κατὰ τὸ τρίτον ἠνωμένη γνώσις. Ut vera h. l. lectio sit : ὡς κατὰ τὸ μέσον ἢ ἠνωμένη ζωὴ καὶ κατὰ τὸ τρίτον ἢ ἦν... » Le passage de Damascius est certainement altéré, mais il me paraît bien difficile de rétablir la vraie leçon.

2. Je rapporte à la connaissance purement connaissance le mot ἐκείνη.

absolument ineffables. Cependant, nous concevons que l'unifié diffère de l'Un, et comment il en diffère, c'est de la façon que nous avons dit précédemment. Outre cela, même les Dieux proclament clairement que l'intelligible est connu, en disant non seulement qu'il est pensé, mais qu'il pense. Et c'est ainsi que l'entendent les philosophes, tout en s'exprimant autrement, quand ils disent que l'intelligible est l'objet de la raison, non comme connaissable, mais comme désirable ¹, et en ajoutant que par lui la raison est remplie non de connaissance, mais de substance et de toute la perfection intelligible, car tel est le sentiment qu'Iamblique et ses successeurs expriment en maints endroits, quoiqu'ils ne soient pas toujours de cette opinion, mais que, dans d'autres, ils déposent la connaissance dans l'intelligible, comme le fait Iamblique, d'accord avec les Chaldéens ². Les mêmes auteurs appellent en témoignage les Dieux, dans ces vers où ils s'adressent au Démiurge :

« Car il est quelque chose d'intelligible ³, qu'il faut que tu conçoives par la fleur de la raison. Car si tu inclines sur lui ⁴ ta raison et que tu le conçoives, comme si tu concevais quelque chose de déterminé (τι), ce n'est pas lui que tu concevras, car c'est là une faculté d'une puissance dont la lumière se partage en deux, et dont les rayons nous éclairent en divisant l'intelligence ⁵. Ce n'est donc pas par un tel vio-

1. La connaissance n'est pas un acte de dialectique pure : elle a ses racines dans le désir et contient un élément pathologique. Conf. Renouvier, *Critique générale*, t. I, p. 249.

2. Le texte des manuscrits donne : ὡς ἐν Χαλδαίκοις ὁμολογουμένως Ἰάμβλιχος. Je préfère lire : ὡς Χαλδαίοις ὁμολογ... Si on conserve la leçon des manuscrits, ἐν Χαλδαίκοις se rapportera à l'ouvrage considérable, d'au moins vingt-huit livres où Iamblique avait exposé la Χαλδαϊκή τελειοτάτη θεολογία.

3. Kroll, *Oracul. Chald.* : « Perperam ad totum νοητόν refert Damascius, Iamblichi secutus interpretationem, quum de quodam (τι) agatur ceteris νοητοῖς præstantiore, quod singulari mentis facultate cognoscitur, ideoque extramentem situm est. »

4. Ἐπεγλίνη, le mouvement de l'esprit qui se baisse pour voir son objet et s'y applique avec effort.

5. Allusion bien obscure à la pensée discursive qui ne peut atteindre le pur intelligible. Conf. § 187. Kroll (*Or. Chald.*) change ἀλλά en οὐδέ et supprime le point après μετρούση.

lent effort qu'il faut penser cet Intelligible Suprême, mais par la flamme infinie d'une raison infinie ¹ qui mesure tout. Outre cet Intelligible Suprême (ἐκεῖνο), il faut que tu conçoives aussi celui-ci (τοῦτο); car si tu y appliques avec effort ta raison, tu concevras aussi l'autre, parce qu'elle portera, en échappant aux limites qui la bornent, son œil sanctifié et détourné des choses extérieures pour tendre la raison vidée ² de ton âme, vers l'intelligible, afin que tu apprennes à connaître l'intelligible, car il subsiste hors de l'intelligence. »

Voilà ce qui a été dit clairement ³ sur l'intelligible et sur la connaissance qui pourra le connaître. Car la connaissance qui arriverait à saisir l'intelligible, est la connaissance supérieure, et qui préside aux autres, non pas parce qu'elle s'applique avec une extrême force à quelque chose d'intelligible, ni parce qu'elle aspire ardemment à s'approprier l'intelligible, mais parce qu'elle s'abandonne elle-même à lui, pour se déployer en lui ⁴, voulant être intelligible plutôt qu'intellectuelle (pensante). Car il n'y a pas au milieu ⁵ une distinction qui les sépare : la connaissance unifiée repousse toute distinction, et la distinction d'elle-même et la distinction de l'objet pensé, distinction qu'elle écarte, non pas parce qu'elle est, mais parce qu'elle n'est pas ⁶, et aspire à se fondre dans l'unifié. La connaissance purement connaissance, la connaissance première, éminente, au sens le plus

1. Ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῆ φλογί. J'entends ταναός, qui s'étend sans limite, une raison qui franchit les limites des catégories, et, pour en prendre la mesure, se proportionne au Tout qu'elle veut embrasser.

2. Κενόν. Il faut détourner l'âme de tout objet déterminé, la vider pour ainsi dire, pour qu'elle puisse s'abîmer dans la contemplation mystique de l'intelligible. Les *Oracula Chald.*, v. 66, lisent ἐπίστροφον, que Ruelle préférerait. Jol. Cler. traduit οὐκ ἀτενώς par *non intente*. Patrizzi, qui lit : οὐκ ἀτενώς, traduit : *non parum*. J'identifie οὐκ ἀτενώς à ταναός qui précède. Conf. G. Kroll de *Oracl. Chald.*, p. 11.

3. Σαφῶς, le mot est hardi.

4. Πρὸς τὴν εἰς αὐτὸ ἀνίπλωσιν. Je lirais volontiers ἀπλωσιν pour se simplifier en lui, revêtir sa simplicité.

5. Ἐν μέσῳ, entre l'intelligible et l'intellectuel.

6. Kroll propose une autre ponctuation, dont je ne vois pas la raison.

propre, elle ne cherche pas, parce qu'elle est parfaitement unie par sa nature même au connaissable; elle ne ressemble pas à la connaissance intellectuelle; c'est la connaissance qu'on doit appeler véritablement intelligible et qui se contracte dans l'indétermination de l'intelligible :

« Il a revêtu de la force toute puissante d'une lumière frémissante, et armé d'une triple force la raison et l'âme, pour qu'elles comprennent par la pensée le symbole de l'univers des choses et ne répandent pas leur action dispersée en des ruisseaux séparés de feu, mais agissent d'une action ramassée ¹. »

Voilà donc, avec d'autres choses semblables, ce que dit de la connaissance le Dieu prononçant ses Oracles. C'est pourquoi il faut donc ² bien prendre garde d'appliquer à l'unifié la circonscription de la connaissance, en tant que spécifique. Car cette sorte de connaissance n'est pas capable de circonscrire l'intelligible, mais plutôt d'être circonscrite et limitée par lui, dans la mesure où il se livre lui-même et s'ouvre ³ à la contemplation.

§ 71. Quoi donc ! La connaissance n'est-elle pas une compréhension et une sorte de circonscription du connaissable ? Donc toute connaissance spécifique plutôt le connaissable par le sujet capable de connaître ⁴; mais la connaissance unifiée et la connaissance de l'unifié ne se constituent pas autrement qu'à la condition de se déployer elle-même avec l'unité de cet unifié, ou, pour mieux dire, de s'abandonner elle-même, de se laisser couler tout entière en lui, essayant de saisir, par

1. Nous rencontrons ici des mots étranges : *τριγλώχινι, παντοειδός*, qu'il est inutile de vouloir changer. La langue oraculaire a son lexique propre. Le feu céleste de la foudre auquel elle compare souvent l'acte de la pensée, se manifeste souvent par trois langues. Les *εμπύριοι όχητοί* sont les corps particuliers que vivifie une étincelle de ce feu.

2. Je lis *ών*, au lieu de *ούκ*.

3. Je lis avec Ruelle : *επιδιδωσιν*, au lieu d'*επιδωσιν*, qui n'est sans doute qu'une erreur de copiste.

4. Le texte dit : *ύπό τοῦ γνωστοῦ*, ce qui n'a guère de sens, surtout après ce qui vient d'être dit : je lis *γνωστικοῦ*. Le sujet, en circonscrivant le connaissable, le spécifie, en le recevant *ad modum recipientis*.

son élément incirconscrit propre, l'élément incirconscrit de l'objet, et par là créant son propre intelligible en tant qu'elle est devenue faisant corps avec l'intelligible.

Mais le caractère propre de la conversion n'est pas non plus sans affinité avec l'intelligible. Car s'il est aussi unifié, il y a aussi de lui une procession unifiée qui s'accomplit en lui-même, et ressemble à l'enfantement de la procession vers les choses inférieures; car même la persistance est comme une cause de la persistance, et par conséquent la conversion sera cause, et une cause cachée, de la conversion. Car, pour généraliser, l'unifié, par rapport à ce qu'on appelle l'Un avant lui, est son fruit, *τόκος*, et a procédé, s'il est permis de le dire, et en tant qu'il est possible qu'il y ait une procession procédant de l'Un, tandis que par rapport aux principes qui sont, d'une façon quelconque, divisés et déterminés, il demeure attaché à l'un et comme coagulé à lui. Car il n'a procédé que dans la mesure où il persiste (dans la chose d'où il procède) et où il n'a pas procédé vraiment ¹.

Si donc l'unifié est substantialisé par le fait qu'il persiste à demeurer dans l'un, comme le fait le genre intermédiaire des Dieux dans leur procession de l'Un, et le genre des Dieux intellectuels dans leur conversion, — procession et conversion qu'il faut concevoir dans la persistance même, — il y a quelque chose de lui qui est premier, milieu et dernier, selon la cause, et qui est absolument caché; or, c'est cela même que nous disons exister sous le mode unifié ². Car on verra se manifester, dans la vérité intelligible, une espèce de conversion de lui, mais certes pas la conversion pensante; car il n'est pas connaissable que même le connaissable soit ramassé en lui, et, pour ainsi dire, avalé, absorbé, avec tout le reste, par l'union. Il est de beaucoup préférable de dire qu'il n'y a pas même de connaissance dans l'unifié; car la connaissance se divise en nombreux degrés tirés du connaissable. La con-

1. La procession de l'unifié n'est pas une procession.

2. Τοῦτο δ φαμεν ἠνωμένως.

naissance en partant du connaissable semble devoir être au troisième rang ¹.

Des conversions, celle dont nous parlons est aussi au troisième rang, puisqu'elle est précédée de la conversion vitale, et avant celle-ci, de la conversion substantielle; celle-ci constitue ce qui subsiste par soi-même, τὸ αὐθυπόστατον, l'hypostasié par soi, celle qui la précède constitue le vivant en soi, la troisième, ce qui se connaît soi-même et le connais toi toi-même τὸ γινῶθι σαυτόν. Et les trois conversions sont entre elles dans le rapport où est la raison à la vie et la vie à la substance. Ainsi la connaissance de la première substance, ce que nous disons être la connaissance est neuvième ². Telle est la distinction qui se trouve dans l'unifié. Quel raisonnement pourrait le réfuter?

Peut-être à de tels arguments faudra-t-il objecter ceci : que nous en discourens en le partageant, et que nous renonçons à savoir tout ce qu'il est et quel il est dans son tout, que nous ne formulons pas encore une pensée intelligible, pas même une intellectuelle, pas même la dernière de toutes, puisque même la pensée rationnelle que nous nous en formons n'est ni pure ni adéquate, et que même si nous nous en formons une, c'est une pensée qui espère seulement voir de loin quelque chose de la vérité, et qui, par l'espérance du moins, s'empare d'avance de l'objet, fin de tout son désir.

L'intelligible est, il est vrai, tout, mais intelligiblement, dit l'Oracle. Le sommet, le point culminant de l'intelligible est donc pour ainsi dire substance, substance qui est l'unifié de l'un et de la substance, mais antérieure aux deux. Le terme moyen ³ est celui qui est avant la vie et l'un déterminé par la vie. C'est une sorte de vie unifiée, homonyme

1. Comme son objet.

2. Il y a pour les trois termes : la Substance, — la Vie, — la Raison; trois processions, — trois conversions, — trois connaissances : substantielle, — vitale, — rationnelle.

3. Τὸ μέσον, que Damascius distingue de ἡ μεσότης.

aux deux inférieures, parce qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, mais existe avant elles. Ainsi donc le troisième terme sera la raison intelligible, unité concrète de la raison et de l'un intellectuel, l'un et l'autre à la fois, et antérieure à l'un et à l'autre, dont la connaissance n'est ni la connaissance unifiée, ni la connaissance de la raison suspendue (à son objet), mais la connaissance même, une et unifiée; car si elle n'était pas telle, elle ne pourrait d'aucune manière s'harmoniser avec l'unifié. Ainsi donc le connaissable n'est connaissable ni par la connaissance unifiée, ni par la connaissance de la raison substantielle, mais par la raison unifiée, comme nous l'avons dit. Le connaissable n'appartient donc pas à la substance inférieure, ni à l'un qui domine et précède cette substance : le connaissable est antérieur aux deux, le réellement et purement connaissable; car il est le connaissable de l'être purement être, et tel est l'unifié, puisque celui-ci n'est ni être unié ni une sorte de véhicule de cet un ¹.

Être unifié et être connaissable est-ce donc la même chose? Mais par là ne serait-il pas connaissable par sa propre nature, et, s'il l'est, comment le connaissable ne sera-t-il pas là déterminé? Ou faut-il dire qu'il ne doit pas être déterminé, car il est tout unifié, et cependant il est un, et cela avec les autres, non en puissance, mais en acte, selon cette concrétion qui est antérieure à toute division. Donc l'Un être, par là, est quelque chose de connaissable ², et le tout ainsi est connaissable; car toute espèce est tout entière connaissable par la propriété particulière du connaissable; car elle est un tout par la propriété du tout, comme belle et bonne par la propriété du beau et du bien. Est-ce donc que l'inconnaissable est inconnaissable par la propriété de l'inconnaissable; car, par là, il sera ce qu'il y a de moins connaissable, l'éminemment inconnaissable, l'au-delà de toutes les choses déterminées, et, pour généraliser, les choses engendrées sont toujours incompréhensibles aux choses engendrées, parce

1. Contenu dans l'unifié qui en est l'organe.

2. Je lis avec Kopp : τὸ οὖν οὐτως ἐν ᾧ τι γνωστόν.

que leur simplicité surpasse la substance et non pas seulement la connaissance des choses engendrées. Il y a donc ainsi en lui quelque chose d'inconnaissable, et cet inconnaissable y est plutôt que le connaissable. Or, c'est lui (l'unifié), comme nous l'avons dit, qui est le premier intelligible, de sorte qu'il est surtout intelligible et le plus connaissable à la connaissance par laquelle il doit être naturellement connu ; mais l'inconnaissable même de cette connaissance, quelle qu'en soit l'essence et la propriété, y occupe une place très considérable ¹. Mais c'est qu'en effet le connaissable et l'inconnaissable sont dans l'être ; mais ils sont aussi dans l'Un ; ils sont même dans l'unifié qui est avant les deux, puisqu'il est les deux réunis. Donc par là est aussi (dans l'être et dans l'Un) le *gnostique* ², selon l'unifié de la procession unie et substantielle qui les précède tous les deux. Car, de même que le connaissable est unifié, de même l'est aussi la connaissance qui lui est accouplée, la connaissance intelligible de l'intelligible, et si cette connaissance implique quelque distinction, c'est une distinction unifiée et la distinction de l'unifié. Car il y a même là ³, mais intelligiblement un premier, un deuxième et un troisième ; et si le troisième se retournerait et s'il connaissait, qu'y aurait-il là d'étonnant ? Néanmoins, il n'est pas nécessaire que la substance soit capable de connaître, parce que l'unifié serait avant elle. Car parce que tout est là intelligiblement, selon la parole de l'Oracle, ce n'est pas une raison pour que tout soit dans chacune des choses distinguées. Car tout se développe de l'unifié, mais selon une distinction particulière : l'un, la substance, la vie, l'un de la vie, la raison, l'un intellectuel, et ce n'est pas là une raison pour que la substance soit vie. Sans doute la vie est aussi dans l'unifié, selon l'analogie de l'unifié, qui les précède toutes deux. Donc la substance n'est ni raison ni capable de connaître, parce que,

1. Il reste, dans nos connaissances, beaucoup de choses que nous ne connaissons pas.

2. Le moment capable de connaître.

3. En lui, dans l'unifié.

dans l'unifié, c'est le troisième qui est capable de connaître. Du connaissable supérieur, se manifeste l'inférieur; du gnostique supérieur, le gnostique inférieur, du membre moyen, le membre moyen. Telles sont donc les réponses qu'on peut faire, dans la mesure du possible, aux objections proposées.

§ 72. Reprenons, en partant d'un autre principe, la question du connaissable et de la connaissance; en outre, et avant elle, parlons de la persistance, de la procession et de la conversion. De cette discussion, il ressortira, quelle est la fonction de la connaissance et qu'est-ce que le connaissable. En outre, en partant de là, nous poserons la question s'il y a quelque chose dans l'unifié, qui soit persistance, procession et conversion, et avant tout il faudra rechercher quel est le premier autre qui a été distingué de l'autre et comment? Car le premier se distingue actuellement ou a été déjà distingué complètement. Supposons qu'il est question de ce dernier, c'est-à-dire, par conséquent, du parfaitement distingué: alors avant lui se trouve ce dont il a été distingué, puisque lui-même a été distingué. Mais celui-ci n'est pas encore le premier distingué; car le premier distingué est troisième à partir de l'unifié, puisque ce qui est en train de se *distinguer* est le terme médian ¹. Comment donc le premier unifié serait-il le premier complètement distingué? Car c'est de lui qu'a été distingué le premier distingué ². Sans doute, dans les choses du même rang, les relatifs se convertissent mutuellement; dans les relatifs la conversion réciproque de l'hypostase est vraie; mais quand il s'agit du

1. Les trois termes sont: l'unifié, — ce qui est en train de se distinguer, — ce qui est complètement distingué qui semblent se succéder dans cet ordre; mais, pour cela, au lieu de *ἔτε τοῦ διακεκριμένου μέσου ὄντος*, il faudra lire: *τοῦ διακρινομένου*. Ce que je n'hésite pas à faire avec Kopp qui traduit: « Medium locum eo quod *discernitur* tenente, ut τὸ ἴνωμένον, τὸ διακεκριμένον, τὸ διακρινόμενον, subsequantur. »

2. Nous avons ici une troisième nuance de la distinction marquée par les aoristes, *διακριθῆναι*, *διακριθέν*, qui expriment l'action passée, tandis que les deux autres expriment un état.

causant ¹ et du causé, la conversion réciproque n'est pas partout vraie ; car ce n'est pas le causé qui fait le causant en tant que causant, mais au contraire c'est le causant qui fait que le causé est causé et qui se fait lui-même causant de celui-ci. Mais s'il n'y a pas conversion des hypostases, il faut cependant reconnaître que ce sont des relatifs, suivant leur nature synonymique ². C'est ainsi que l'égal est égal à l'égal ³, c'est-à-dire le distingué, τὸ διακριθὲν, s'est distingué lui-même du premier (distingué), en lui-même, et n'a pas réalisé cette distinction dans l'autre par un abaissement, comme le corps matériel s'est distingué du corps immatériel par le penchant de l'espèce vers la matière. Cependant l'immatériel pénètre le matériel sans subir la distinction. C'est donc ainsi que le corps est distingué de la raison par l'âme. Mais la raison pénètre-t-elle toutes les choses du second degré, comme l'âme ? Cela est vrai, peut-être ; mais cependant la raison est distinguée de l'âme et l'âme du corps par le changement des hypostases, de sorte que, inversement, le distingué a été distingué du distingué, quoique le mode de distinction soit différent dans l'un et dans l'autre cas. Car le beau est autre que le juste, qui, à son tour, est autre que le beau. Mais la différence n'est pas la même, si ce n'est par le genre de la propriété ⁴. Car ce par quoi les espèces diffèrent les unes des autres est cela même par quoi diffèrent les genres qui en complètent l'essence ⁵.

Mais il n'est pas toujours exact que l'autre soit autre que l'autre ; cela n'est vrai que lorsque l'un et l'autre sont espèce.

1. Note marginale : « Observez que le causant est causant au causé d'être causé ; mais que le causé n'est pas causant au causant d'être causant. »

2. Ils s'appellent tous deux : l'autre, τὸ ἕτερον.

3. $A = A'$. Quel que soit celui des deux A qu'on prenne tour à tour pour sujet et pour prédicat, la proposition reste vraie : A est égal à A', comme A' est égal à A. Le texte imprimé donne τὸ ἴσον ἴσως ἴσον, qui signifiera qu'entre les deux termes, qui s'appellent chacun égal, l'égalité est la même ; il n'y a pas un des deux qui soit plus égal à l'autre que cet autre n'est égal à lui.

4. Les deux modes sont chacun caractérisés par la différence qui est leur propriété commune, leur genre.

5. Τὴ συμπληροῦντα. Le genre donne à l'espèce son achèvement, sa perfection : l'espèce n'est que le genre avec une différence.

En effet, l'espèce est différente de la matière, et cependant la matière n'est pas différente de l'espèce, parce que la différence ne complète pas son essence. Car la différence est une espèce et la matière est non spécifiée. De sorte qu'à la vérité, l'espèce a été distinguée de la matière, et cependant la matière n'a pas été distinguée de l'espèce, parce que la distinction est espèce et ne se produit exclusivement que dans les espèces. Et il en est de même en haut ; la première distinction de l'espèce la distingue de ce qui est au-dessus de l'espèce, et qui demeure sans distinction ; car, étant au-dessus de l'espèce, il ne saurait rien souffrir de spécifique. Il ne faut donc pas dire, d'une façon absolue, que le distingué a été distingué du distingué ; le premier distingué non plus que le dernier ne saurait être dans ce cas.

Quoi donc ! Chacun des deux n'existe-t-il pas par soi-même ? l'un exclusivement matière, l'autre exclusivement espèce ; l'un, le cas échéant, exclusivement être, l'autre exclusivement raison. Mais autant le second s'est abaissé pour arriver à la distinction de sa nature, autant le premier s'est élevé et est arrivé à un excédent ¹ qui l'empêche de se confondre avec le second. Car nous ne différons pas d'avis ², à moins qu'on ne prétende que le mode de distinction est le même, car l'immortel a été distingué du mortel et le mortel de l'immortel ; mais cependant la distinction n'est pas la même dans chacun des deux, puisque la distinction et la différence dans celui-ci est immortelle, dans celui-là, mortelle, dans l'éternel, éternelle, dans le temporaire, temporaire ; et qu'elle est l'un ou l'autre de ces (caractères). Tel est aussi le rapport de la chose non devenue à la chose devenue, de la chose qui fait office de paradigme à celle qui fait fonction d'image, de la chose raisonnable à celle qui est sans raison ; car en chaque chose tout se passe selon sa nature propre et particulière. Il en est ainsi partout, de la distinction, de la différence et même de

1. Ὑπεροχὴν.

2. Avec celui qui a présenté l'objection.

l'identité, quoique celle-ci paraisse opérer une confusion des natures. Car si l'homme est le même que le cheval en tant qu'ils sont animaux, cependant, dans chacun des deux, l'animal est autre, de sorte que l'espèce de l'identité, quelle qu'elle soit d'ailleurs, est une chose dans le cheval et une autre dans l'homme. Ainsi donc, la distinction est, dans l'espèce, spécifique ; dans la matière, matérielle, c'est-à-dire en puissance ; dans la chose qui est au-dessus de l'espèce, elle sera au-dessus de l'espèce, c'est-à-dire selon la cause ; mais dans les relatifs, si l'un est en puissance, l'autre le sera aussi, et l'un et l'autre diversement sous quelque rapport, car ils sont à la fois en acte et selon l'hyperparxis, puisqu'ils coexistent ensemble, *συνυφίστηκεν* ¹. Car ainsi coexistent ensemble le causant et le causé, qui n'est autre que le en acte de la matière, car le en puissance, dans son rapport à la forme, est le en acte de la matière même, et ce qui est selon la cause là-haut, dans son rapport à la forme, est l'hyperparxis de la cause réunissant en elle-même jusqu'à la distinction. Et si la distinction a été réunie ², la chose que nous disons avoir été distinguée selon cette distinction, l'est aussi. Car si on a fait en elle la distinction du premier et du second, la distinction sera, par là-même, en elle, à l'état séparé ; de sorte que ce que nous disions toujours être unifié, a été déjà distingué en lui-même ³. Car la distinction déterminée en lui, en même temps qu'elle-même, a distingué aussi les autres choses. Car comment admettre une sorte de répartition telle qu'il n'y aurait en lui de déterminé que la distinction des genres et des espèces, et qu'il serait absurde de poser quelque chose de déterminé, quel qu'il soit, dans l'unifié ? Nous maintenons qu'il a été déterminé en ceci : nous le posons, d'une part, unifié ; d'autre part, distingué.

. § 73. Comment donc cet unifié a-t-il été distingué, car ce que nous disons a l'air d'une contradiction ? et la difficulté

1. L'existence de l'un conditionne celle de l'autre et l'implique.

2. Et par conséquent supprimée.

3. L'unifié enferme en soi son contraire, la négation.

sera plus grande encore, si nous comparons le rapport de l'unifié à l'un, au rapport de ce qui a évolué à ce qui opère l'évolution. Voici, en effet, le caractère éminent de la nature unifiée; c'est de ne pas être soumise à la distinction par rapport à l'un ¹, ni à la procession évoluant de l'un, mais d'avoir sa nature en lui, d'être l'unifié en ceci qu'il ne s'appartient pas à lui-même, mais à l'Un.

Dans les choses dans lesquelles nous avons établi clairement que l'un des deux a été distingué, le changement réciproque des noms ² qui réclame une distinction, ouvre un beau champ d'objections à ceux qui se plaisent à la critique ³.

Peut-être donc, puisque la nature des relatifs est si diverse et si multiple, il y a entre eux un certain rapport tel qu'ils sont égaux, par leur conversion mutuelle, mais que la nature des termes qui se correspondent et s'échangent ne fournit pas de similitude, comme le différent diffère du différent. Mais l'un a la différence selon l'espèce, tandis que la matière a une différence qui n'est pas spécifiée, de sorte que la différence des deux est celle de l'espèce et du non spécifié.

C'est ainsi que l'image, dans son rapport au modèle, présente une sorte d'opposition, en même temps que de similitude, car la similitude est sans doute commune ⁴, dans le sens total de ce caractère propre : mais cependant, ce n'est pas la même similitude, l'une est la similitude du modèle, l'autre celle de l'image. C'est ainsi que l'unifié est unifié à quelque unifié, de sorte que si l'unifié est unifié à l'un, l'un aussi sera unifié. Il ne faut donc pas dire que l'un est unifié, par cela seulement qu'ils sont accouplés, et par suite de cette relation seule, puisque l'un est au-dessus de l'unifié. C'est ainsi que le causé est accouplé au causant, non par

1. C'est-à-dire de n'être pas distinguée de l'Un.

2. Chacun des relatifs a son nom, mais ils peuvent l'échanger réciproquement.

3. Οἱ ζητητικοί. Les esprits curieux, toujours inquiets, à la recherche des difficultés. — Il oublie qu'il est un de ceux-là, car il sera très justement qualifié de ζητησιώτατος.

4. L'image ressemble au modèle, et le modèle ressemble à l'image.

une commune nature de manière d'être, mais selon une différence réelle. La cause dans le causant est cause de la manière d'être dans le causé, car chacune des deux natures est différente de l'autre. Et, en un mot, l'un donc est unifié à l'unifié, et l'unifié à l'un, comme dans l'unifié l'unifié est distingué du distingué, mais toutefois comme unifié. Car la différence de l'unifié au distingué est celle de l'indistingué au distingué, car l'indistingué est séparé du distingué ; mais cette distinction a pour mesure la mesure où l'indistingué demeure indistingué et où il s'oppose, comme contraire, au distingué.

Voilà donc dans quelle mesure cette espèce de distinction s'écarte du fait de distinguer l'unifié ; c'est qu'elle le maintient indistinct ou plutôt distingué du distingué, c'est-à-dire qu'il est de nouveau indistinct ; de sorte qu'à la vérité la distinction est commune ¹ dans le nom et dans la réalité de la manière d'être qu'on se représente comme absolument la même, quoiqu'elle ne soit pas la même, celle-ci se présentant parfois selon le distingué, parfois selon l'indistinct, étant elle-même parfois distinguée, parfois indistincte et demeurant indistincte. Et si nous nommons la distinction elle-même, comme quelque chose de distinct des autres choses ², il faut nous le pardonner. Car les noms des choses déterminées sont aussi ceux des choses spécifiées. C'est pour cela que nous disons que la matière est distinguée de l'espèce ; distinction sans doute vraie, mais à laquelle nous ne donnons pas son vrai nom. C'est tout ce que nous avons à dire sur ce point.

§ 74 ³. Puisque le distingué a procédé de l'indistinct, et que tout ce qui procède, accomplit en demeurant sa procession, et qu'ensuite à son tour il se retourne vers le terme d'où est partie la procession, et, en un mot, puisque nous disons que ces trois états se succèdent l'un à l'autre, à savoir,

1. Aux deux choses distingués.
2. Formant une catégorie spéciale de choses.
3. Note marginale : « Apories sur la persistance, la procession, la conversion. »

la persistance, la procession et la conversion, voyons, sur ces états, posons ces questions ¹ : d'abord, si nécessairement ce qui procède procède en demeurant dans ce qui le produit; en outre et avant cela même, qu'est ce que nous appelons : demeurer dans la cause ²; car ce n'est certes pas demeurer comme dans un lieu, ni comme dans son ordre, ni comme dans le premier; car comment aurait-il déjà procédé et de quelle manière? Mais traitons maintenant de la procession de ce qui a procédé; car il sera permis ensuite d'appliquer les mêmes raisonnements au membre moyen, selon le moment de la distinction actuelle.

Est-ce donc que d'abord causant, et par là demeurant, il est devenu, par sa propre nature, troisième, et que par là il a procédé? Mais c'est impossible, car il est ou premier ou troisième. Est-ce donc que ce demeurer-là signifie qu'il ne perd pas la propriété de ce qui le produit, mais la garde en lui ³, qu'il en concentre en lui le caractère propre, selon ce qu'il procède, par exemple que l'homme demeure dans l'animal, et la vie dans la substance; car la vie est telle substance déterminée, et la raison, telle substance en même temps que telle vie déterminée? Car le propre par sa nature est adhérent au général, ou bien en émane par évolution; ce qui a procédé demeure donc dans la propriété de ce qui l'engendre.

Mais, s'il en est ainsi, d'abord il ne faut pas dire que ce qui a procédé demeure dans l'autre, mais qu'il procède avec cet autre procédant (également); ensuite, que celui-ci qui a procédé, que nous appelons *commun*, κοινόν ⁴, dans son rapport à ce qui l'a engendré, a procédé lui aussi tout en demeurant, et cela ira à l'infini. Mais il n'est pas nécessaire que le procédant, procède, en demeurant, de sorte qu'il n'est pas nécessaire non plus que l'élément propre, ἴδιον, demeure, et même si l'élément commun demeure, du moins ce que nous disons avoir procédé, cela ne demeure pas. Or la question

1. Je ne vois pas la nécessité de changer αὐτὰ en ἀλλὰ ou ἄλλα.

2. Je sous-entends ἐν, comme le suggère Ruelle.

3. Je lis : ἐν αὐτῷ, au lieu de ἐν αὐτῇ.

4. Opposé à ἴδιον.

était de savoir si le procédant demeure. Mais je ne permets pas d'employer ici le mot demeurant, μένον, parce qu'il n'est pas nécessaire que du produisant procède quelque chose d'identique de nature ¹, et, un peu plus loin, nous montrons que cette sorte de procession est exposée à bien des difficultés; peut-être même sera-t-il démontré qu'il n'en est pas du tout ainsi, ni en toutes choses, quoique le fait se puisse présenter dans quelques-unes.

Sans doute le procédant ou la chose ayant procédé ² a sa cause dans le produisant; et le fait de demeurer en celui-là, c'est avoir en lui sa racine, la cause d'où il sort et pour ainsi dire, germe: car la plante pousse de terre, demeurant ³ en elle, selon la racine. Mais cela même paraîtra absurde, si on examine rigoureusement la chose. Car la cause n'est pas cela même qui est produit par la cause: il y a là un second et un premier; c'est dans le premier qu'est fondée la cause du second; car c'est la substance, quelle qu'elle soit, du produisant qui est la cause du produit; cette cause n'est pas une partie du produit, mais du produisant, et n'est pas analogue à la racine, mais à la raison ⁴ de toute la plante, raison qui elle-même est un tout et est substantialisée avec la nature de la terre.

Mais si les choses paraissent se comporter ainsi, les mêmes objections reviendront, car ni le demeurant ne procède, ni le procédant ne demeure, et la cause ne procède pas du produisant dans le produit ⁵, car ce n'est plus la cause, c'est ce qui vient de la cause. Ainsi donc il ne faut pas dire que le procédant demeure; ce qui demeure, c'est le causant du procédant, τὸ αἷτιον.

Mais peut-être voici ce qu'on veut dire, à savoir: celui-là

1. Il n'y a jamais procession du même à l'absolument le même.

2. Le parfait προεληλυθός exprime la chose ayant accompli sa procession, le présent προϊόν, celle qui l'opère dans le temps présent.

3. Je lis μένον au lieu de μόνον.

4. La raison séminale.

5. Elle ne passe pas dans le produit. La cause, αἷτια, différente du produisant, n'est pas transitive. Il y a dans le produisant, τὸ παραγόν, la cause, ἡ αἷτια et le causant, τὸ αἷτιον.

demeure, tandis que celui-ci procède ; non pas celui-là absolument, mais le causant qui demeure en lui. Or, puisque ce qui vient de la cause est semblable en espèce à la cause, c'est cela qu'on appelle être demeurant et procédant ; il est, il est vrai, d'une façon très générale, identique, par la propriété et l'espèce, mais non identique en réalité ni selon l'hypostase.

Mais si l'on admet cette solution, d'abord on séparera le produit du produisant, s'il n'y a rien de commun entre eux quant à l'hypostase. Les choses procédantes ne formeront plus avec les produisantes un continu : les unes seront engendrées des autres, comme l'homme de l'homme, et seront comme coupées (l'une de l'autre).

En second lieu, si c'est par une raison approximative et générale, mais non véritable que le procédant demeure, nécessairement la proposition ne serait plus vraie : elle n'aurait qu'une apparence de vérité, puisqu'il n'y aurait qu'une apparence d'identité, je veux dire la communauté de la manière d'être, σχέσις.

En troisième lieu ¹, ce raisonnement ne dira rien de bien digne de considération, s'il se borne à dire que le premier n'est pas le second, ni le second le premier, ou que l'engendrant n'est pas l'engendré, ou inversement, que celui-là à la vérité demeure, que celui-ci procède, et en même temps que ni l'un ni l'autre ni ne procède ni ne demeure.

Donc, disons que le procédant a cette propriété de n'être dominé ² ni par l'un ni par l'autre, ni uniquement par la persistance, ni uniquement par la procession, mais qu'il a quelque chose à la fois qui demeure et procède : c'est ce que nous disons être le causé, αἰτιατόν ; car il est de la nature de l'engendré d'être à la fois l'un et l'autre. C'est dans ce sens qu'on pourrait dire raisonnablement que le procédant demeure, si le même en même temps procédait et demeurait.

1. Ἐκ τρίτων. Photius (*Vit. Isidori*) remarque que Damascius emploie cette locution assez souvent au lieu de τρίτον. — § 4 : ἐκ τρίτων ἀντὶ τοῦ τρίτου.

2. Κρατίζεσθαι et comme supprimé.

Mais si nous appliquions ce raisonnement au terme moyen, qui a l'être dans le procéder et non dans le *avoir procédé*, si ce qui a déjà procédé est déjà séparé et s'est écarté du premier, et est troisième, comment pourrait-on dire encore qu'il demeure en celui-là? Car il est contradictoire que ce qui a déjà procédé n'a pas procédé, à moins qu'on ne dise qu'il est en partie demeurant, en partie ayant accompli sa procession, et qu'ayant fixé la tête en haut, il se porte ensuite et se penche vers le bas.

Mais alors nous allons voir revenir nos objections précédentes, à savoir que ni ce qui a déjà procédé ne demeure, ni ce qui demeure n'a déjà procédé. En outre, il n'aura pas tout entier procédé, celui-là du moins que nous disons avoir son hypostase, ὑφεστάναι, dans le avoir procédé; et il ne demeure pas tout entier, celui-là du moins que nous disons *avoir procédé* tout en demeurant, et il ne différera en rien de ce qui a son hypostase dans le *procéder*, si dans l'un et l'autre cas, on l'entend du tout entier. Mais si c'est par une partie qu'il demeure, par une autre qu'il procède, sera-t-il donc divisible, outre ce que nous en avons déjà dit, puisque il se développe d'en haut dans le bas. Ne serait-ce pas que c'est notre manière de concevoir qui divise même les choses indivisibles; or, cependant, il faut les concevoir comme elles doivent être et non comme nous les concevons, et il faut contraindre ¹ les conceptions humaines et les habituer à se développer et à s'agrandir, dans la mesure du possible, pour atteindre la vérité qui leur appartient.

Je dis donc que ce qui a procédé est aussi demeurant *tout entier* ² dans ce qui l'a engendré, du moins selon cela même qui a procédé parce que ce qui a procédé est par sa nature particulière et son mode propre parfaitement semblable et très proche parent de ce qui l'a produit, et pour ainsi dire lui-même à la troisième mesure, pour me servir de ce terme, de l'abaissement. Car si les différentes espèces viennent de

1. Le texte de Ruelle donne ἐπαγκαστίον, que Kopp propose de changer en ἐπαναγκαστίον.

2. Au lieu de δλον οὖν λέγω, je lirais volontiers δλως.

causes différentes, cependant la diversité maintient un rapport de voisinage, une similitude de nature, et la distance n'est pas aussi grande que celle que nous établissons, par analogie, entre les grandes différences des choses d'ici-bas et des choses de là-haut. Car c'est le rapport de la raison à la vie, de l'âme à la raison, de la vie à la substance, comme il apparaîtra même au premier coup-d'œil, à savoir le rapport du second à ce qui est avant lui, ce qui le précède immédiatement sans discontinuité, et même par là à ce qui est plus éloigné¹, fût-il le dernier des procédants de Un. Car aucune des choses produites ne saurait, d'aucune manière, être d'une essence autre que ce qui l'a produite ; être étrangère à sa nature, ni telle enfin qu'elle ne soit pas embrassée par ce qui l'a produite, comme lui appartenant en propre. Si la différence des termes et la distinction des images divisibles nous trompent et nous font croire à une séparation complète aussi dans les intelligibles, cela ne touche pas leur véritable nature. Car tout absolument là qui a été engendré par l'engendrant, en tant qu'il est lui-même, a procédé, en tant qu'il émane de l'engendrant, demeure². Car ce qui vient de lui n'est pas accidentel : c'est la substance même de ce qui a procédé et celui-là même, et lui (le procédant) n'en est pas moins ce qu'il est, quoique venant après celui-là (d'où il a procédé). Car il en est le fruit véritable et légitime, comme un enfant qui serait tout le portrait de son vrai père. Sans doute il est l'enfant, l'autre est le père, mais l'espèce est assurément³ la même.

Et si ici-bas la génération paraît produire des choses différentes d'espèce, être hétérogène, il faut bien savoir que là-haut les choses différentes d'espèce ont entre elles une communauté de nature beaucoup plus grande que les choses qui

1. Par suite du principe que tous les degrés inférieurs se lient par des intermédiaires au principe unique de la série.

2. Note marginale : « L'engendré, en tant qu'il existe en soi, a procédé ; en tant qu'il émane d'un autre quelconque, demeure. »

3. Συῖδον, comme ἰσως et μίποτα, « non dubitantis, sed modeste asseverantis ».

sont ici-bas les mêmes ¹. Donc la raison, en tant qu'elle est raison, qu'elle a procédé de l'être et est troisième en partant du premier, est être, c'est-à-dire quelque chose de proche du premier, quoiqu'elle occupe le troisième rang ; car même le troisième, comme la triade même, est la nature de la raison, et tout ce qu'est et tel qu'est le premier, tout cela le deuxième l'est, sous un certain rapport. Mais là-haut, l'union domine ; ici-bas, c'est la distinction qui l'emporte.

Pour nous résumer, si dans les choses divisées en espèces contraires, mais placées au même rang, nous pouvons appliquer les termes *en même temps* et *distinction*, *identité* et *différence*, à plus forte raison des choses engendrantes et engendrées dirons-nous qu'elles sont *autres* et *identiques* ; nous poserons celles-ci comme distinguées de celles-là et en même temps unifiées avec elles. Par conséquent, en tant qu'elles sont les mêmes et unifiées, on a le droit de dire qu'elles demeurent, et inversement en tant qu'elles sont autres et distinguées, on a le droit de dire qu'elles ont procédé. Chaque chose individuelle, en un mot, et demeure et a procédé, mais plus ou moins, parce que tantôt la persistance, *μονή*, prédomine, lorsque la distinction est imparfaite, tantôt c'est la procession, lorsque l'union échappe et se dérobe. En nous appuyant sur ces faits, nous soutenons qu'il est faux que dans les premières des processions la séparation soit complète, puisqu'elle n'est pas complète même dans les dernières.

Donc, tout ce qui a procédé demeure et dans la nature et dans les limites de ses causants propres. Ce qui ne demeure pas, c'est ce qui n'est sous aucun rapport et jamais ce dont il est dit procéder. Cela n'a même pas procédé ; car qui voudrait dire que ce qui n'est absolument pas et jamais, a procédé de l'être ².

1. La différence, dans l'intelligible, est presque identité, et l'identité, dans le sensible, enveloppe toujours une différence.

2. Il y a ici un jeu de mots : de la proposition *τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν τοῦτο ἀφ' οὗ λέγεται προελθεῖν*,... il passe à la conclusion universelle *τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν*.

§ 75. Posons donc la procession par elle-même et la persistance par elle-même, et posons en outre que chacune des deux est liée à l'autre par sa nature, comme nous l'avons dit. Mais qu'est-ce que cette conversion qu'on leur ajoute? Quelle est sa qualité? Quelle fonction utile au procédant remplit-elle? Il est évident que c'est une chose qui lui ¹ convient; car elle semble être un retour, *ἐπίνοδος*; or, tout retour est le retour de ce qui a procédé; mais celui-ci n'a pas encore procédé: il *demeure* toujours dans le premier (terme ou moment). Mais alors quel besoin aurait-il d'une conversion quelconque vers le premier. La persistance, *μονή*, est meilleure que la conversion: ce qui a le meilleur, qu'a-t-il besoin du pire? C'est le fait du procédant ². Qu'est-ce donc que la conversion? Comment pourrait-on en avoir une autre idée que celle du retour du procédant à ce qui l'a engendré? car elle est opposée à la procession, et en paraît être comme la rectification et la suppression.

C'est ainsi que l'âme supprime sa propre procession par la conversion. Mais s'il en est ainsi, le ayant procédé n'existera plus; il aura péri, s'il s'est retourné. Dans l'âme, tantôt l'un, tantôt l'autre de ces moments arrive ³; mais dans les choses éternelles l'un et l'autre sont en même temps et identiques. Est-ce que, par hasard, ce ne serait pas le caractère propre de toute conversion d'assimiler à l'engendrant l'engendré, puisqu'elle est le moment qui change le caractère de la procession ⁴? car la procession est discriminative, tandis que la conversion synthétise, l'une fait remonter le troisième au premier, l'autre projette le premier vers le troisième.

Eh bien, voyons! qu'allons-nous dire? Nous disons que le *ayant procédé* se retourne, tout en demeurant dans le moment d'être ayant procédé. Ce qui se retourne, en lui, de l'ayant procédé, devient donc plus semblable au produisant: il y ajoute seulement le moment du retour après celui de

1. Au procédant.

2. D'avoir besoin du pire.

3. Il y a succession.

4. Τὸ ἐπιστοιῶν τῆς ἐπιστροφῆς.

la procession. Posons-les l'un et l'autre existant selon la substance, et comme meilleur ce qui toujours est antérieur à ce qui survient ensuite ¹, comme le moment de la procession est antérieur au moment du retour; il ne se rapproche donc pas plus de ce qui l'a engendré, en tant qu'il se retourne, qu'en tant qu'il a procédé.

Mais si le ayant procédé demeure, comme il a été démontré, qu'a-t-il besoin de la conversion, puisque, par le fait qu'il demeure, il est assimilé? Si la conversion est la reprise de possession de la persistance, elle sera la persistance même, seulement après la procession, et la procession n'exprime pas un troisième moment différent, puisqu'elle n'opère rien autre chose que le demeurer. Cependant, notre esprit se fait une autre idée du fait de *se retourner* et une autre différente du *demeurer*. Car par le *demeurer* l'engendré veut être cela même qu'est ce qui l'a engendré, comme par la procession, cela même qu'est ce qui l'a engendré, mais après ce qui l'a engendré ². Mais selon la procession l'engendré désire ce qui l'a engendré, — l'un et l'autre demeurant dans les limites ³ qui leur sont propres. Car le désirant s'attache au désirable son objet, comme une chose autre s'attache à une chose autre; or, la différence vient toujours après le moment de la procession.

On peut donc dire que la conversion est le désir du troisième, désirant ⁴; car dans le *demeurer* il n'y a pas encore désir, puisque le sujet capable de désir ne s'est pas encore séparé du désirable; mais il n'y en a pas non plus dans le

1. L'épigénèse, τὸ ἐπιγιγνόμενον, est inférieure dans l'essence comme postérieure dans l'ordre du temps.

2. C'est une succession idéale de moments différents idéaux dans ce qui, en soi, ne comporte ni différence ni ordre dans le temps.

3. Ὅροι οὐκείνοι, les termes qui définissent l'essence et la limitent en la posant.

4. Résumé marginal :

πρόδος	—	ἐπιστροφή
ἑτεροιωτική	—	ἄφομοιωτική
διακριτική	—	συναίρετική
προαγωγός	—	ἀναγωγός
οὐσιοποιός	—	τελειοποιός

avoir procédé, car le désir est la séparation et la distinction des deux, afin qu'il y ait d'un côté un désirant, de l'autre un désiré, ou plutôt afin que le troisième, s'étant séparé du premier, en vienne plus tard à le désirer, par suite d'un regret de son ancienne nature. C'est pour cela que la conversion n'opère pas le *demeurer*, mais la jouissance à longue distance de ce qui l'a engendré et qui lui apparaît désirable. C'est pourquoi le moment de la procession est plus beau que celui de la conversion, car la procession accomplie crée la substance du troisième, tandis que le moment de la conversion n'en crée que la perfection et l'achèvement. Mais le désirant a hâte de devenir cela même qu'est le désirable, de sorte que le troisième aspire à devenir le premier et le devient par la conversion ; mais devient-il premier par la persistance, par le fait même de demeurer dans le premier ?

Car ce dernier moment, il le possède avant la procession, et l'autre par la conversion, et postérieurement à la procession ; or, il est absurde, comme on l'a déjà dit, de reprendre cela même qu'on possède déjà, et encore plus absurde de le reprendre par un acte inférieur. Mais sans doute ce n'est pas lui-même qu'il reprend par la conversion, mais quelque chose de lui, une sorte d'image qui paraîtra inférieure à la procession. Mais rien ne désire une image, ni en général une chose inférieure à celle dont il possède l'hypostase meilleure et antérieure et la jouissance. Car c'est comme si quelqu'un, possédant une santé parfaite, venait ensuite à en désirer une imparfaite, comme si quelqu'un, possédant la vertu théorétique, venait à désirer la possession de la vertu politique. Ainsi donc ne sont pas identiques dans l'espèce les choses que la persistance d'un côté, la conversion de l'autre, procurent. Donc la persistance et la conversion ne sont pas des choses identiques d'espèce.

Qu'est-ce donc ce qu'on prend en plus par la conversion, et qu'on ne possédait pas par le demeurer ni par le procéder ?

Il est probable qu'au fond de ces difficultés, il y a cette question de savoir s'il ne faut pas poser une double persistance. Car ce n'est pas seulement la chose qui procède, mais

celle aussi qui se retourne, qui créent, par la persistance, celle-ci la conversion, celle-là la procession. Car il y a deux mouvements : l'un de haut en bas, l'autre de bas en haut. Entre les deux mouvements opposés, il y a deux repos, deux stations, comme les appellent *les enfants des physiologues* ¹. Or, maintenant, nous soutenons que la conversion n'est pas la dissolution, l'anéantissement de la procession, mais que le fait de demeurer dans le avoir procédé, crée la conversion. Il faut donc poser ces deux idées générales : le repos et le mouvement, ou, si vous aimez mieux, la persistance et la route ², ou bien quatre espèces : la procession et le retour et la persistance; mais celle-ci double, l'une se tenant en haut, l'autre en bas; l'une étant ce qui est sur le point de se retourner, l'autre ce qui est sur le point de procéder ³.

Qu'est-ce donc que cette fameuse division et opposition des trois (moments) : persistance, procession, conversion? On dira peut-être que ces trois ont été distingués et divisés d'après les trois modes de relation à l'Un premier, à savoir : le en quoi; — le à partir duquel; — le vers lequel ⁴, et cela est évident, en tant que chacun a été particularisé spécifiquement; mais j'ajouterai que l'Un est double : celui d'en haut, celui d'en bas. En effet, dans l'espèce d'en bas il demeure; et il sort, comme s'éveillant, selon la conversion, et tend vers ce qui le précède, selon la procession : dans les deux cas, la persistance est le milieu; mais tantôt elle projette de soi la procession, tantôt elle projette la conversion.

A ces questions on a raison de rattacher encore celle-ci : si la conversion est double, l'une de la chose retournant à elle-même, l'autre de la chose retournant à ce qui est avant elle-même, qu'est-ce que chacune de ces espèces donne à la substance de ce qui se retourne, et en quoi diffèrent-elles?

1. Παῖδες φυσιολογῶν, métaphore empruntée aux livres hébraïques, où les disciples des prophètes sont appelés leurs enfants. Amos, VII, 14. בן-נבִיָּא - בן Ben-Nabih, fils du prophète.

2. Μονήν καὶ ὁδόν.

3. Τὸ μέλλον... c'est ainsi une limite.

4. Ἐν ᾧ — ἀφ' οὗ = πρὸς δ.

Là où est la seconde, l'autre y est-elle aussi ? Pourquoi la procession, pourquoi la persistance également ne sont-elles pas doubles, — l'une placée dans le meilleur, l'autre en soi-même ; — l'une issue du meilleur, l'autre issue de soi-même ? car, si ces trois actes sont toujours placés au même rang, ce que l'un est, les autres le sont également.

Enfin, il est une autre question encore qu'il faut examiner, à savoir si partout où l'un de ces actes apparaît, les autres disparaissent, et s'ils appartiennent tous au troisième, ou bien si les trois appartiennent au troisième, deux au deuxième, la persistance et la procession, au premier un seulement, la persistance. Car la persistance semble appartenir en propre au premier, la procession au deuxième, la conversion au troisième comme ayant déjà procédé. Disons donc ce qui nous en semble, en partant d'en haut, c'est-à-dire de la définition de leurs caractères propres, et que Dieu nous mène à la vérité.

§ 76. Ainsi donc la persistance est la nature du premier, fondue et mêlée dans le troisième ; la procession est la séparation du troisième séparé du premier. Ni l'un ni l'autre n'est pure : ni la séparation n'est seule et arrachée de sa cause propre, ni la nature du premier dans le troisième n'a absorbé et comme mangé la procession, et n'a permis que ce qui a procédé changeât de nature et que ce qui est dit une chose par soi¹ procédât dans un autre genre. Mais des deux, faisant, pour ainsi dire, fonction d'éléments, a été formé le troisième, fruit véritable du premier et qui, dans son propre changement même, en contient la nature.

La conversion est la constitution et la circonscription du troisième, considéré en lui-même et non comme demeurant ni comme procédant ; il est plutôt l'union mutuelle des deux éléments l'un avec l'autre et la conversion du processif vers le demeurant, suivant laquelle a lieu le mélange des deux éléments, mélange qui constitue le caractère et l'espèce du troisième. C'est pourquoi la conversion appartient exclusi-

1. Une chose ayant sa personnalité, étant elle-même, αὐτό.

vement au troisième, et c'est pourquoi il est dit cause efficiente d'une propriété particulière, et le prolongement du procédant dans le demeurant, parce que c'est dans le troisième que le processif s'étend dans ce qu'il y a en lui de demeurant, et que le troisième se tend vers le premier, puisque le procédant, selon son demeurant, est dans le premier. Tu vois donc bien que selon la substance, les trois moments, dans le troisième, comme si c'étaient des éléments, sont confondus et mêlés les uns avec les autres, que le tout les a tous les trois, que dans son rapport à lui-même, il a trois modes d'acte : demeurant en soi-même, procédant de soi-même et se retournant vers soi-même. Car ces trois sont les éléments de sa substance et chacun d'eux les cueille tous et les unit les uns avec les autres dans le tout. Donc, selon le moment du demeurer, le tout et les parties demeurent; par le moment processif, ils procèdent et par le moment de conversion, ils se retournent. C'est pourquoi le troisième demeure en lui ¹ (dans le tout) selon le caractère propre de la persistance, qui est d'être un mélange; il procède de lui-même et se retourne vers lui-même. Mais, dit-on, les trois agissent sur le premier : quelle est donc la différence? C'est qu'il y a deux sortes de distinction : l'une qui distingue du premier, en tant que troisième; l'autre qui le distingue de lui-même, en tant que multiplié en lui-même et ne devenant pas purement troisième, mais triadique par la triade qui se manifeste en lui. Mais toute triade est aussi monade, la monade purement monade qui la précède; de sorte que par la triade il procède de lui-même, par la monade il demeure en lui-même, et par l'union de la triade il se replie et se retourne sur la monade. Et l'on ne serait pas loin de la vérité si l'on disait que le moment triadique en lui est cause de la conversion; car la conversion aussi est troisième; le moment dyadique est cause de la procession, car la proces-

1. Ne sachant à quoi rapporter ἐν αὐτῷ, Kopp propose de lire : μένοι ἐν αὐτό et προῖον, au lieu de προῖόν. M. Ruelle n'admet pas cette restitution qui donnerait cependant un bon sens. Je le rapporte à τὸ ὅλον qui τὰ τρία ἔχει, pour conserver la leçon des manuscrits.

sion est deuxième ; le moment monadique est cause de la persistance, parce que la persistance est la première des trois ; mais ceci est une autre question.

Ainsi donc, dans sa relation au premier, il ¹ demeure en lui, parce qu'il n'en est ni totalement ni dans une mesure quelconque séparé ; il se retourne, parce que ce qui s'est séparé se rattache à ce qui ne s'est pas séparé, en vertu de ce que nous appelons la conversion. La conversion est donc une et aussi double : l'une qui reporte la chose vers elle-même, l'autre, vers ce qui la précède. Par son substrat, τὸ ὑποκείμενον, elle est une ; par sa manière d'être relative, elle est double. En tant qu'il se circonscrit lui-même, comme il a été dit, par la conversion, il s'est replié sur lui-même ; en tant qu'il est un tout circonscrit par lui-même et parfait, il s'est assimilé à ce qui le précède, parce que celui-là, qui le précède, est parfait par lui-même : il en ² a pris une certaine nature et se l'est appropriée, et parce que le troisième s'est constitué dans son hypostase par relation à ce premier (et c'est là une sorte de conversion), et, en outre, avant tout cela, parce que l'engendré a été complètement fait tel que l'a voulu l'engendrant. Par le fait d'être devenu ce qu'il est lui-même, il s'est retourné à la fois sur lui-même et sur ce qui le précède. Or, telle est la conversion, telle est aussi la procession. Car ce qui est lui-même ³ procède de lui-même par le moment de discrimination qu'il contient en lui-même, et de ce qui le précède. Car, selon chacun des deux, il est ce qu'il est ; en effet, selon chacun des deux il a procédé, et toutefois, il procède aussi du causant selon l'un et l'autre ensemble ; car ce qui a procédé, est lui-même tout entier ce qu'il est, selon l'un et l'autre ensemble ; car il s'est distingué du premier par la troisième distinction, et il s'est montré lui-même distingué en lui-même. Semblablement donc, la persistance est identique à son substrat et n'en diffère que par la manière relative d'être. Car

1. Le troisième.

2. Je lis αὐτοῦ, au lieu de ταυτοῦ.

3. Le troisième est le premier sur lequel il s'est retourné.

le fait de n'être pas absolument séparé du causant a fait que lui aussi n'est pas absolument séparé de lui-même. En effet, par le moment de la persistance, il demeure en lui-même et dans ce qui le précède, et par le moment de la procession, il procède à la fois de lui-même et de celui-là; enfin, par le moment de la conversion, il se replie sur lui-même et sur celui-là. C'est là le troisième élément, en tant que le processif est enchaîné au demeurant. Ce qui a procédé est ainsi composé de ces trois, non pas en tant qu'il a procédé, mais en tant qu'il est, pour ainsi dire, raison. Les trois sont aussi dans le procédant et non pas seulement dans ce qui a procédé; ils sont aussi dans le *demeurant* avant le procédant, mais en lui, concentrés et indistincts; dans le troisième, ils sont à l'état distinct; dans le terme moyen ils sont dans un état qui tient le milieu et qui ne fait que se distinguer actuellement ¹.

§ 77. Mais s'ils sont indistincts dans le premier, on n'a donc pas le droit de dire que le premier demeure; car on ne peut pas dire qu'il demeure comme ayant comme élément le moment du demeurer, puisqu'il n'a pas en réalité ce moment déterminé et distingué; mais on pourra le dire par analogie en tant qu'il ne procède pas et par comparaison au premier ou du moins au deuxième; et, certes, le procédant, si on le compare à ce qui a accompli sa procession, pourra être dit procédant-demeurant. Mais, en réalité, il n'est ni l'un ni l'autre ²; car en lui les éléments n'ont pas encore été divisés et déterminés: c'est dans le troisième que les trois ont été divisés et distingués les uns des autres. C'est donc le troisième qui, le premier, au sens propre, demeure, procède et se replie sur ce qui le précède, mais sur ce qui le précède immédiatement, sans discontinuité, et qui était le deuxième, en tant qu'il tient du deuxième sa différence spécifique, son hypostase, c'est-à-dire l'hypostase issue de ce qui se sépare

1. La distinction n'est pas accomplie, διηρημένα; elle est s'accomplissant au moment même, διακρινόμενα μόνον.

2. Νί προῖόν ni μένον.

actuellement ; car, par son hypostase issue de l'élément indistinct et premier, il se retourne vers ce qui est encore au-delà et au-dessus (du deuxième). En effet, la raison, par exemple, a trois relations à la vie et aussi à l'être parce qu'elle en est engendrée ¹. Mais nous reviendrons encore sur ce sujet.

Les trois qui ont apparu dans le premier devenu le troisième, procèdent à travers toutes les choses qui les suivent. Quand je dis : troisième, c'est comme si je disais qu'ils ont apparu dans la raison première ; et les trois sont dans toute raison. Cependant dans celui qui est au sommet prédomine la persistance, qui spécifie les autres ; dans le dernier prévaut la conversion, dans l'intermédiaire, la procession. C'est pour cela que, dans chaque triade intellectuelle, le premier a davantage le caractère de la persistance, le deuxième davantage celui de la procession, le troisième davantage celui de la conversion.

C'est pour cela qu'en eux nous n'avons pas inutilement posé une double persistance, puisque demeurer c'est ne pas se séparer du tout du causant qui engendre, ni de la nature de ce causant, et que se retourner c'est circonscrire sa propre hypostase dans l'acte achevé de la procession accompagné du demeurer, afin qu'il soit en même temps ayant procédé et n'ayant pas procédé, que ces deux moments ne soient pas séparés l'un de l'autre, mais que par la propriété de la conversion il se produise quelque chose qui soit à la fois l'un et l'autre. Car le troisième tout entier étant tel, quelle autre persistance pourrait-il avoir par rapport à cette conversion, que cette sorte de procession, à moins qu'il ne procède dans les choses qui viennent après lui et sont produites de lui. Car ce qui produit de lui-même les choses qui viennent de lui, dans sa propre espèce et dans son propre rang, doit avoir le demeurant par la persistance consubstantialisée avec lui. Donc, à moins qu'il ne procède (dans ce qui vient après lui), il ne faut pas dire que les choses pro-

1. Toute cette subtile métaphysique est tirée de l'analyse psychologique et s'appuie sur elle.

duisantes demeurent, mais que les choses produites demeurent et dans les produisants et dans elles-mêmes; ou il faudra considérer le demeurer des produisants comme consistant dans le fait qu'ils ne procèdent pas avec les choses qu'ils produisent.

Quoi donc, ce troisième tout entier ne se retourne-t-il pas, ou se retourne-t-il vers le premier? D'abord, s'il se retourne vers ce qui l'engendre, il faut qu'il ait lui-même procédé et non qu'il demeure, comme le dit l'objection. Et si l'on dit que le fait de *demeurer* consiste dans le fait d'*avoir procédé*¹, on dira alors que la persistance n'est autre chose qu'une extension et comme une consolidation du fait d'*avoir procédé*, et que cette persistance n'est pas celle qui a pour contraires la procession et la conversion, puisque même se retourner, c'est procéder; car c'est une certaine évolution progressive², mais qui ne part pas du causant. Et si l'on veut voir dans chacun de ces actes une participation de chacun, puisque celui-là même qui a la propriété de demeurer, procède dans le troisième, et que, s'il procède dans le troisième³, il se retourne également, — alors ainsi, la procession elle-même a quelque chose qui a la vertu de se retourner, puisqu'elle a procédé, et la conversion a quelque chose qui a la vertu de demeurer, puisqu'elle a quelque chose qui a la vertu de procéder. Nous reconnatrons donc que nous avons eu raison d'affirmer ces propositions: car les trois étant placés au même rang participeront réciproquement les uns des autres, et l'objection disparaîtra; car il n'y a pas eu de division des propriétés selon l'hyparxis; donc la persistance d'en bas est la participation de celle qu'on appelle d'en haut. Mais en quoi donc consiste la distinction et l'opposition de ces trois? Car procéder et demeurer sont contradictoires; en effet, c'est dire: procéder et ne pas procéder. Et la conversion réciproque, que sera-ce par rapport à ces deux moments?

1. La chose, ayant achevé sa procession, naturellement demeure.

2. Προκοπή.

3. Qu'on peut ajouter avec Ruelle.

Disons que le *procéder* exprime uniquement la séparation et le changement, et n'exprime pas encore la concentration et la constitution du caractère propre, dans lequel ¹ caractère consiste et se circonscrit le procéder. C'est la conversion qui, s'ajoutant à ce moment l'introduit, en sorte qu'il a l'un des moments, exprime la séparation ou la permutation d'une chose avec l'autre : c'est la propriété proodique; l'autre est le demeurant de l'espèce engendrante; le dernier ou le moment de conversion est la cause productrice de l'engendré; mais si les engendrés participent des engendrants et comment ils en participent ou n'en participent pas, c'est une chose que nous examinerons après celles-ci. Pour le moment nous avons expliqué seulement la nécessité de distinguer les trois, de manière à ce que les uns soient considérés comme des extrêmes, l'autre comme un moyen; car il demeure dans le produisant et se retourne selon le produit qu'il est; et il procède de celui-là à celui-ci.

§ 78. Après avoir posé ces déterminations générales, appliquons-les maintenant aux choses, car chacun de ces moments : la persistance, la procession et la conversion, est divisé en trois, puisque chacune d'elles est ou substantielle ou vitale ou gnostique.

Qu'il y a une conversion selon la connaissance, c'est chose évidente; car ce qui connaît se connaît soi-même et connaît les choses qui sont avant lui; qu'il y a une conversion selon la substance, c'est ce que prouve la nécessité qu'il y ait quelque chose de subsistant par soi-même et qui ne tire pas seulement son existence d'ailleurs; car ou on va à l'infini, s'il n'y a rien de subsistant par soi-même, ou, après ce qui dépasse tout à fait l'hypostase et la dépasse tellement qu'il n'existe pas du tout ni par un autre ni par soi-même, nous devons poser ce qui subsiste d'ailleurs ², et nous considérons ce qui subsiste par soi-même, comme un moyen terme

1. Kopp : « Lego ἐν ᾧ (au lieu de ἐν τῷ) in quo caractere Progressum *non-dum* insistat et quiescat. » Kopp fait retomber οὔπω non sur les substantifs qui le suivent, mais sur les verbes de la proposition relative.

2. Τὸ ἐτέρωθεν ὑπιστάμενον.

étant par sa propre nature, comme nous avons reconnu que ce qui se meut soi-même est un moyen terme entre ce qui est immobile et ce qui est mû par un autre ¹. S'il y a quelque chose subsistant par un autre, qui est meilleur que ce qui subsiste par soi, il y a aussi quelque chose qui est pire ; or, il est très vrai de dire cela des choses corporelles. Mais s'il y a quelque chose de pire, il y a aussi quelque chose de meilleur par sa nature ². Nous allons encore une fois rechercher s'il y a quelque chose qui existe par soi-même, — ce qu'elle peut être et dans quel ordre elle se manifeste. Or, cela même se donner à soi-même l'existence, c'est se retourner sur soi-même selon la substance. Il y aura donc, par les mêmes raisons, un vivant par soi qui se crée sa propre vie : il ne reçoit pas seulement d'un autre la vie ; mais sa relation à ces sortes de choses manifeste visiblement les trois modes de conversion sur soi-même. Comment se retourne-t-il vers le premier ? C'est que la conversion vers lui devient une conversion gnostique, γνωστικῆ, du troisième, puisqu'il le connaît ; mais elle est aussi une conversion vitale, sous un certain rapport, et elle se manifeste tout d'abord encore plus clairement peut-être comme conversion substantielle.

Car nous avons dit, dans ce qui précède, que le troisième, puisqu'il a procédé et est devenu par soi-même, et a possédé par lui-même sa propre essence ³, s'est ainsi par là même retourné vers le premier, qu'il est devenu dans le troisième rang une autre chose semblable à ce qu'était l'autre dans le premier, par exemple, que l'un est purement être, l'autre la raison purement raison, ou encore de même que l'un est substance unifiée, de même l'autre est raison concrétée d'une concrétion ⁴ qui convient à la raison, mais non de celle qui convient à l'être. C'est pourquoi, en entrant dans son

1. Note marginale : « Que ce qui subsiste par soi-même selon la substance se retourne vers soi-même. »

2. L'existence de l'imparfait qui est donnée, suffit pour prouver l'existence du meilleur qui est désiré ou espéré.

3. Ὀρον, la définition qui l'expose.

4. Συνηρημένος... συναίρεσις, le mot concrété a été hasardé par Leibniz.

essence propre, la raison s'est mise dans un rapport intime avec ce qui se manifeste comme la première essence de toutes. Voilà donc la conversion selon la substance, de la raison vers l'être. Mais que sera celle selon la vie? Puisque après l'être est la vie et que le contact de la vie avec l'être est immédiat (*ἀμεσος*)¹, ce qui se retourne vitalement vers l'être, se précipite avec empressement à ce contact avec lui, contact par lequel cette vie s'unit à lui avant tous les autres. De sorte que la conversion substantielle vers lui fait ce qui se retourne semblable à lui. La conversion vitale ne fait que le rattacher sans terme moyen à lui selon la vie; la conversion gnostique le ramène au premier de loin et du troisième rang. Or, cette conversion du troisième en tant que troisième, et de la raison en tant que raison, est une conversion particulière²; car grande est la distance de la raison à l'être, du sujet connaissant à l'objet connaissable: la distinction est considérable entre ce qui voit et ce qui est vu. La vie est certainement substance et vient immédiatement après elle, et le vivant n'est pas éloigné du substantialisé. Mais nous reviendrons encore une fois sur ce sujet, et même tout de suite.

§ 79. Maintenant que nous avons expliqué les conversions de la raison vers l'être, et du troisième vers le premier, expliquons les conversions semblables du troisième au deuxième, et de la raison à la vie. Car la raison connaît la vie, puisqu'elle connaît l'être, et la connaît de la même manière, et sans doute elle entrera dans l'essence de la vie, essence qui est sa substance et selon laquelle la raison devient vie intellectuelle, de même qu'elle devient substance intellectuelle selon son assimilation à l'être, comme elle devient raison selon sa troisième propriété. Car, conçois-moi bien la raison comme étant troisième et devenue elle-même trimorphe selon son tout³, c'est-à-dire existante, vivante, pensante, —

1. Sans moyen terme.

2. Ruelle propose très ingénieusement de lire *ἴδιος* au lieu d'*ἀδίδιος*.

3. *Τρίτον δυντα — τρίμορφον γεγονότα.*

concrétée, se distinguant, complètement distinguée. C'est donc par là et de cette manière que la vie ¹ se distingue, en ce sens que, dans le complètement distingué, ce qui peut être le se distinguant s'assimile à la vie et pour ainsi dire s'installe dans la vie.

Or, c'est là la conversion substantielle vers la vie. Mais que peut être la conversion vitale vers la vie? C'est que autre chose est, pour la raison, de *subsister* selon l'essence de la vie et *être devenue* vie, γένεσθαι, autre chose d'être et de subsister par soi-même ², c'est-à-dire d'être intimement attachée à la vie, comme troisième au deuxième, et vivre plutôt qu'être vie et désirer la vie, mais n'être pas encore par cela même devenue vie. Le même type des trois conversions, nous l'appliquerons et l'adopterons partout, où qu'elles se trouvent, quel que soit leur nombre et le nombre des choses préexistantes avec lesquelles elles soient en rapport. Car ce qui se retourne, se retourne vers chacune des choses qui sont avant lui, soit de plus près, soit de plus loin, et s'assimile à tout ce vers quoi il se retourne, soit selon les propriétés en relation intime avec lui, affluant ensemble en lui et venant des choses vers lesquelles il se retourne, pléromes ou éléments, que ces propriétés soient consubstantialisées avec le substrat qui les reçoit, ou qu'elles viennent d'ailleurs et soient importées en lui, ἐπεισάκτους, — soit selon les hyparxis différentes contenues dans la chose même qui se retourne, qui lui appartiennent en propre et ne viennent pas d'en haut, mais néanmoins ont une analogie avec ces natures d'en haut, les natures des choses antérieures, vers lesquelles, par suite de cette analogie, la conversion tend et où elle veut se réaliser. Car le raisonnement qui nous entraîne par lui-même semble dire l'un et l'autre, tantôt en assimilant la raison à l'être par le terme qui a déjà procédé, c'est-à-dire

1. Je lis avec Kopp : ζωῆ au lieu de ζωῆ, dans la phrase qui reste obscure : ἢ οὖν ζωῆ καὶ πῶς διακρίνεται ὡς ἐν διακεκριμένῳ τὸ διακρινόμενον εἶναι δυνατὸν ἀφομοιοῦται, κ. τ. λ.

2. Je lis avec Ruelle : ἄλλο νοῦν ὄντα, au lieu de ἄλλον ὄντα.

le troisième terme, tantôt en ramenant l'être ¹ par l'unifié qui est immanent en lui, à l'unifié qui le précède, je veux dire l'état concrété de l'être ².

Et si l'un et l'autre sont vrais, ou s'ils ne sont vrais ni l'un ni l'autre, ou si l'un de ces cas seul, n'importe lequel, est vrai, ou si tout cela est exact dans certaines conditions et sous certains rapports, ce sont des questions que je remets au moment où je traiterai des *participations* ³. Pour le moment, voici tout ce que je détermine sous une forme plus concise : à savoir, autre chose est être ce qu'on est; autre chose de s'assimiler à une autre chose, selon la chose même qui est. Par exemple, la raison qui est, est par elle-même demeurant; par sa conversion sur soi-même, elle se circonscrit à la fois substantiellement, vitalement et intellectuellement (γνωστικῶς). Mais c'est de la vie qu'a procédé ce qui est la raison; c'est de là qu'elle a acquis tout ce qu'elle possède d'elle-même. Toute raison donc, et la raison dans son tout, s'est retournée vers la cause, non pas en tant qu'elle s'appartient à elle-même, mais en tant qu'elle appartient à la cause. Elle aspire donc à être intimement attachée à la cause qui la produit, à être en quelque sorte, et dans la mesure où elle le peut, celle-là même, et à la contempler comme placée à un rang au-dessus d'elle et séparée d'elle. Tel est le rapport à l'être et à chacune des choses qui produisent, quelque nombreuses que soient pour chaque chose ⁴ celles qui la produisent.

§ 80. La logique réclame que nous examinions après cela, d'abord, pourquoi nous n'avons divisé qu'en trois chacun de ces trois actes, je veux dire la conversion, la procession, la persistance, que nous disons (chacun) substantiel, vital et

1. Αυτό; je rapporte αυτό à τὸ ὄν. Peut-être vaudrait-il mieux lire αὐτόν et le rapporter à la raison, τὸν νοῦν.

2. Τὸ τοῦ ὄντος, λέγω συνηρημένον.

3. Ce chapitre ne se retrouve pas dans notre texte; peut-être se trouvait-il dans la partie disparue qui commence au f. 210 du manuscrit, où il y a une lacune certaine, mais dont on ne peut mesurer l'étendue ni l'importance.

4. Ἐὰν ἢ πολλὰ παρακτικά πρὸς ἕκαστον.

susceptible de connaître. Car on pouvait aussi, en conservant la division ternaire, dire : indistinct, se distinguant, distingué, ou encore : unié, plurifié, avec un terme moyen qu'on pourra convenablement appeler unifié. On peut même considérer la chose sous un très grand nombre de points de vue, car, selon chaque monde particulier, il y a une persistance, une procession, une conversion particulière et ayant son caractère propre, et même selon chaque espèce, il y a une persistance, une procession, une conversion particulières propres à chaque espèce, et dont le nom dérive d'elle, et qui ne sont pas exclusivement propres à ces trois moments : la raison, la vie et l'être. Sans doute il y a lieu de soulever ici quelques difficultés : qu'est-ce qu'est cette triade? et d'où a-t-elle tiré l'opposition des termes qui la divisent? Car la connaissance s'oppose au connaissable, entre lesquels on peut mettre quelque moyen; c'est, si l'on veut, le sujet connaissant et l'objet connu; mais le moyen n'est pas encore vie et le connaissable n'est pas absolument être. Car il y a beaucoup d'autres choses connaissables; toute espèce est connaissable, de sorte que la raison aussi est connaissable. Pourquoi donc l'oppose-t-on comme susceptible de connaître (*γνωστικός*) à l'être en tant que connaissable? D'où vient que la substance est opposée à la raison, pour permettre de placer la raison au milieu? En effet, si la vie est mouvement, que sera le repos opposé à ce mouvement? Car où la raison paraîtra en dehors de l'opposition, ou la même substance selon le repos. Or la raison est en dehors de l'opposition.

En premier lieu, comme nous venons de le dire, nous devons traiter de cette division en trois termes opposés.

En second lieu, nous rechercherons si ce qui se retourne est nécessairement le troisième, comme notre argumentation paraissait le dire en commençant, puisqu'elle disait que la conversion va du troisième au premier; ou bien si le deuxième aussi se retourne vers le terme qui le précède, puisque notre discussion posait la raison se retournant vers la vie, placée au-dessus d'elle, mais à laquelle elle est unie sans discontinuité, de sorte qu'on pourra estimer que la vie se

retourne vers l'être, quoique nous soutenions que ce qui n'a pas antérieurement achevé sa procession n'a pas besoin de conversion ¹.

En troisième lieu, nous devons ensuite examiner comment la conversion n'est pas la seule qui doit être considérée sous trois points de vue, car la persistance et la procession aussi sont chacune substantielles, susceptibles de connaître et vitales, l'une par elle-même et en elle-même, l'autre par ce qui la précède et qui est dans ce qui la précède.

En quatrième lieu, comment, dans la conversion de la connaissance (gnostique), on trouve ces trois moments : le connaissant, le connu, la connaissance, tandis que dans les conversions substantielles on ne les retrouve plus, non plus que dans les conversions vitales. Et si ces trois s'y trouvent, de quelque manière que ce soit, quelles qualités auront-ils?

En cinquième lieu, pourquoi le connaissable en soi ² est ce qui se connaît soi-même, tandis que le vivant en soi, et l'existant en soi, est ce qui se fait soi-même vivre et soi-même être. Car il faut remarquer que le caractère propre de chaque conversion est que la chose se porte elle-même exclusivement sur elle-même, mais non de créer des vivants, car c'est là le propre de la vie, ou de toute autre force capable de créer la vie, mais non de la conversion, qui n'aspire qu'à ceci : faire que la chose se retourne vers elle-même. On doit dire également que le fait de produire la substance est étranger à la conversion ; car la connaissance de soi-même n'est pas la puissance qui crée le connaissable, ni qui crée le connaissant, quoiqu'elle paraîtrait pouvoir recevoir cette puissance de créer ³ si elle avait les autres.

En sixième lieu, et à la suite des questions précédentes, pourquoi des conversions qui se retournent vers les choses qui les précèdent dans le temps, la conversion de connaissance est-elle semblable à celle par laquelle le sujet se

1. Avant qu'une chose se retourne, il faut que sa procession soit achevée.

2. Τὸ αὐτογνωστόν. Conf. Aristot., *Met.*, VII, 16. Le mot αὐτό préfixé aux noms exprime l'idée, l'essence intelligible des choses.

3. Τὸ ποιεῖν.

retourne vers lui-même : car c'est celui-là seul ¹ qu'elle connaît, puisque c'est lui-même que le sujet connaît par la conversion, tandis que la conversion vitale et substantielle n'opère pas de la même manière ; car ce qui se retourne sur soi-même, selon ces dernières conversions, se substantialise soi-même, se vivifie soi-même, mais cependant n'exerce pas la moindre action sur les choses qui les précèdent.

En septième lieu, il faut rechercher comment le sujet connaît ce qui est avant lui-même. Est-ce parce qu'elle se connaît elle-même, que la raison connaît aussi ce qui est avant elle, comme c'est par le fait de se constituer soi-même selon sa propre essence qu'elle assimile sa propre substance à celle de ce qui la produit, comme nous l'avons dit, et, comme elle se retourne par sa substance, selon ce qui a déjà procédé, vers ce qui la produit, de même aussi c'est par la connaissance de ce qui a déjà procédé, c'est-à-dire par la connaissance de sa propre nature, qu'elle connaît la nature de ce qui la produit ; ou bien, négligeant sa propre nature, elle saisit celle de ce qui la produit, en ajoutant cependant, que celle-ci surpasse celle-là, et concluant par là à leur différence. S'il en est ainsi, la conversion de la connaissance sera meilleure que la conversion substantielle, puisque celle-ci s'accomplit selon l'essence (déterminée par la définition) du procédant, et celle-là selon l'essence de ce qui la produit.

La huitième question sera : quelle est la fin, τέλος, de la connaissance ; qu'est-ce qui s'ajoute au connaissant, venant du connaissable ? Est-ce l'espèce du connaissable qui entre et pénètre dans le connaissant ? Est-ce la puissance du sujet capable de connaître qui devient, par la connaissance, en acte ? Et qu'y a-t-il, dans ces deux alternatives, de noble ou d'utile ?

La neuvième question qui mérite examen, est de savoir si le sujet connaissant opère quelque action sur l'objet connu, ou si c'est l'objet connu qui exerce quelque action sur le sujet connaissant, parce qu'on pourrait dire, dans ce

1. Τὸ προγενέστερον.

cas, que le pire par essence, et ce qui est causé, exerce une action sur le meilleur que lui-même et sur le causant; car l'objet connu tantôt est meilleur que les sujets qui le connaissent, tantôt pire.

Enfin, après toutes ces questions, en dixième lieu, il faudra rechercher qu'est-ce que c'est que la connaissance, qu'est-ce que le connaissable, qu'est-ce que le sujet capable de connaître? et si ces moments sont partout inhérents, coexistants au troisième, ou s'ils sont aussi le partage du deuxième et même du premier en tant que premier. Car la première raison ¹ est capable de connaître (gnostique), puisque toute raison l'est. Enfin, il faudra examiner les questions de la vie et de la substance, en tant qu'elles se rattachent à celles que nous venons de nous proposer, et rechercher qu'est-ce qu'est chacune d'elles et en quoi chacune d'elles diffère de la connaissance.

§ 81. Allons donc, et prenant toutes ces questions dans l'ordre renversé et remontant des dernières que nous nous sommes proposées aux premières, recherchons ce que nous devons dire sur chacune d'elles.

Nous soutiendrons donc sur la substance, que nous opposons à la vie et à la connaissance, qu'elle n'est ni vie ni connaissance. Il est vrai que si ces trois moments étaient au même rang soit comme espèces, soit comme genres, soit comme parties, ou, sous tout autre rapport, rien n'empêcherait qu'elles participassent les unes des autres. Mais maintenant nous voulons dénommer le premier, substance, le deuxième, vie, le troisième, connaissance; nous disons que l'un d'eux est causant, l'autre causé, le dernier l'un et l'autre en rapport avec l'un et avec l'autre. Les antécédents ne participeront pas des conséquents. La vie est au-dessus de ce qui a la connaissance, l'être et la substance est au-dessus de la vie. Par là ainsi, nous ne les appelons pas genres, ni espèces, ni une sorte d'hypostases plus particu-

1. Il y a un premier, un deuxième, un troisième dans ces trois moments : substance, vie, raison.

lières, pas même ces hypostases qui sont après les premiers principes et que ces noms veulent exprimer ; ce sont pour nous des mondes ¹ complets et entiers, les premiers de tous les mondes qui paraissent être leurs synonymes ou homonymes, comme se présente maintenant à nous la raison première, que nous voyons envelopper tous les diacosmes intellectuels. De même, la vie qui la précède sera un monde complet, rempli, selon la vie, de tout ce dont la raison est remplie selon la raison ². De sorte que la substance dont nous traitons est un monde complet, le plus ancien de tous les mondes et le plus universel de ceux qui sont exprimés par les noms qui leur ont été respectivement imposés. Sans doute, et cela n'a rien d'étonnant, la raison a participé de la vie et de la substance partout où la participation nous paraîtra être ³, dans le cours de notre discussion. Mais la vie ne saurait participer de la connaissance, puisque la connaissance est le caractère éminent, saillant du troisième et de la raison, ou, pour me servir d'une formule plus générale, du procédant. La substance non plus ne saurait posséder la connaissance ni la vie, puisqu'elle n'a pas achevé de procéder et qu'elle n'est pas en train de procéder, puisque la vie appartient au moyen et à ce qui procède. La substance est ainsi un monde complet, embrassant tout dans l'indistinction ; la raison est un monde complet ayant son hypostase dans la détermination accomplie de la nature ; la vie est un monde complet enfantant tout, dans le moment de la distinction actuelle de la médianité. Le premier de ces mondes est lui-même incirconscrit, et il embrasse toutes choses à l'état d'indétermination ; le troisième, au contraire, est circonscrit, parce qu'il a achevé de procéder, et il circonscrit toutes les choses qui sont en lui-même, toutes celles qui en lui sont procédantes et distinguées ; le monde du milieu, le monde selon la vie, ni ne s'est pétrifié dans

1. Κόσμους... le monde de la substance, de la vie, de la raison.

2. Au lieu de ὧν, j'aimerais mieux lire ὡς avec le sens : rempli de tout, selon la vie, comme la raison (est remplie de tout) selon la raison.

3. Φανείη δὲ οὕσα.

l'incirconscrit, ni ne coexiste avec et dans le circonscrit, mais il est, pour ainsi dire, amphibie, coexiste, pour ainsi dire, dans le mouvement qui va de celui-ci à celui-là, d'où vient qu'on le nomme vie, ζωή, comme toujours mû et, pour ainsi dire, substance en ébullition. Et, en effet, la vie spécifiée s'ajoutant à chaque espèce y introduit cet élément bouillonnant et mobile. Car c'est ainsi que la nature immobile de l'être, par un faible abaissement, a brisé cet élément de fixité immuable et indistincte et a projeté une sorte de procession et de manifestation de distinction. Et, par là même, procédant, se distinguant et se tenant en repos, dans sa propre espèce, elle a été circonscrite selon la distinction et a distingué et circonscrit les choses les plus universelles et les plus anciennes en elle-même. Car elle n'a pas subi la distinction en tout, mais la distinction la plus voisine de l'Un, et pour généraliser la première distinction et la distinction des premières choses (qui sont distinguées). Et voilà pourquoi, puisqu'il ¹ a éprouvé la distinction et des choses qui sont avant lui et de lui-même (car il a été lui-même distingué en lui-même), par cette raison, il a entrepris de se créer une sorte de rectification de cette séparation et, pour ainsi dire, une consolation ², et c'est la connaissance ; car la connaissance ne porte que sur les choses séparées soit les unes des autres, soit séparées d'elles-mêmes et touchées par la différence. En effet, sans la différence, il n'y aurait pas, d'un côté, le sujet connaissant, de l'autre l'objet connu, et au milieu la connaissance. Ces derniers moments n'existent certainement que dans ce qui a procédé, ce qui a été distingué, de même que toutes les autres déterminations prennent là leur principe, ainsi que toutes les autres manières d'être relatives dont la distinction est accomplie. Tous les autres moments ont donc aussi quelque chose qui lie ensemble les

1. L'être.

2. L'être, en se distinguant et des autres choses et en lui-même, se sépare de l'Unité supérieure qui l'embrassait ; ce déchirement est une blessure que guérit et console la connaissance, qui le ramène à lui-même et à son principe ; car la connaissance va à l'être.

choses qui sont en relation ; mais c'est surtout la connaissance qui lie le sujet connaissant à l'objet connu. Car le sujet connaissant se porte à l'objet connu par amour ¹ du vrai, et cet amour dépose le connaissable dans le sujet connaissant, par une sorte d'éclair qu'il fait jaillir ² du connaissable et qui pénètre dans le connaissant. Et c'est là cette conversion, douée de la vertu de connaissance, du procédant vers le produisant, et ce par quoi l'un est distingué de l'autre. Car s'il n'y avait pas de différence, il n'y aurait pas non plus connaissance, de sorte que la substance ne saurait se connaître elle-même, puisqu'elle a été totalement unifiée et n'est rien autre qu'unifiée, puisqu'elle n'a éprouvé aucune espèce de distinction, qui lui permette de posséder un élément capable de connaître, un élément connaissable et aussi la connaissance, différents les uns des autres. La vie est dite intelligible et intellectuelle, par ses extrêmes ; elle n'est intégralement ni l'un ni l'autre, mais c'est seulement en tant qu'elle éprouve une distinction, qu'elle possède la connaissance, le connaissable et la capacité de connaître, moments où la distinction n'est pas encore accomplie, mais où elle est encore en train de s'accomplir ³ ; et c'est une chose qui se manifeste réellement, quoique obscurément. Ainsi donc, dans la raison première est la première connaissance, puisqu'elle est la première circonscription et délimitation de la raison en elle-même, par rapport à elle-même et par rapport à ce qui la précède. En tant donc que la raison s'est distinguée par rapport à ceux-ci, elle les connaît, c'est-à-dire qu'elle leur est unie quoique de loin par l'intermédiaire de la connaissance. En tant qu'elle s'est distinguée par rapport à elle-même et par un acte venant d'elle-même, elle s'est unie à elle-même par l'intermédiaire de la connais-

1. Élément passionnel de la connaissance.

2. Διὰ τὴν εἰς αὐτὸ ἀπ' ἐκείνου διαθρώσκουσαν ἀστραπήν. L'acte de la connaissance intuitive est souvent comparé à l'éclair qui jaillit du nuage plein de feu, pénètre dans les choses et les illumine de sa propre flamme.

3. C'est dans l'acte actuel de la connaissance que ces trois moments se distinguent et se divisent.

sance, tout en établissant une certaine distinction avec elle-même ¹, et les choses qui sont en elle, se sont séparées et circonscrites les unes par rapport aux autres et chacune par rapport à la raison entière. Voilà pourquoi elles se connaissent les unes les autres et connaissent la raison dans son tout. La raison dans son tout, et toute raison, appartenant à l'ordre de la distinction et de la délimitation, a été naturellement, dans son tout aussi bien que dans toutes ses espèces ², remplie de connaissance et est devenue raison (νοῦς) par la pensée (νόησις) et a été illuminée par la lumière de la vérité intellectuelle, parce que la première elle a jeté sur elle-même l'œil de la connaissance ³, afin que, par la contemplation du principe d'où elle procède, elle puisse de nouveau y remonter, le faire revenir en elle-même, autant qu'il est possible dans son état de distinction. Car la conversion substantielle aussi l'a ⁴ rattachée à elle-même ; mais selon la première séparation, qui l'a séparée et déterminée selon l'hypostase ; la conversion vitale l'a également rattachée, mais selon la deuxième distinction qui l'a distinguée en la faisant passer de l'hypostase substantielle à l'hypostase *gnostique* ⁵ ; et enfin la conversion gnostique se la rattache également selon la distinction la plus éloignée, qui est aussi la neuvième à partir de l'indistinct, et la troisième à partir du distingué. Car la conversion étant troisième après la persistance et la procession, la troisième procession est celle qui a lieu par la connaissance. C'est pourquoi la raison éloignée de la plus grande distance, à son terme extrême, qui est, pour ainsi dire, le troisième du troisième, aspire ardemment ainsi à opérer l'union et le contact intime des éléments distants ; et c'est là la connaissance parce que,

1. La raison, en se connaissant elle-même, se distingue en sujet et objet.

2. Ὀλως (ou mieux ὅλος) καὶ πᾶς.

3. Note marginale : γνώσις — γιγνωσκομένη νόησις
νόησις — νεόσις ὅτι ἐπὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔστιν καίται (ou mieux νεῖται).

4. ἑαυτὴν, la raison.

5. Est-il interdit de se servir de ce mot pour éviter la circonlocution : capable de connaître ?

comme on l'a dit, la connaissance c'est une sorte de conversion, et, comme on l'a dit encore, la dernière conversion.

Qu'est-ce donc cependant que la connaissance? Est-ce l'appréhension du connaissable par le sujet capable de connaître? Mais nous ne savons encore rien de ce que nous disons; car il n'est pas facile de connaître ce qu'est le connaissable et le sujet capable de connaître, quand on ne connaît pas encore ce que c'est que la connaissance.

Car la connaissance comme son nom le montre et l'exprime, est la connaissance, devenue ¹, c'est-à-dire la pensée, νόησις, et la pensée se porte, νεῖται, et remonte à l'être ². Elle est donc très justement appelée νεόσις, et si nous l'appelons νόησις par synérèse, c'est pour donner au mot plus de noblesse et un plus beau son. De sorte que la raison, νοῦς, est appelée ainsi parce qu'elle se porte à l'être. Mais elle a aussi un mouvement remontant, ἐπάνωδος, substantiel et vital, mais qui est au troisième rang et, pour ainsi dire, très éloigné, qui s'opère par la pensée gnostique, et en tant que raison gnostique, par l'acte, mais non par la substance ni la puissance vitale. C'est pour cela que cette pensée est plutôt *devenue* ³, et est pour nous plus évidente et plus claire, parce qu'elle est plus complètement distinguée. C'est aussi pour cela que la plupart définissent spécifiquement la raison selon cette pensée. Il était nécessaire, avant la pensée gnostique considérée selon l'hypostase, complètement distinguée et circonscrite, de nommer aussi pensée cette pensée qui précède la pensée *gnostique* comme premier mouvement remontant, ἐπάνωδον, vers l'être, de ce qui a procédé et vient de lui, mouvement dont la raison a tiré son surnom, parce que, avant même la connaissance, elle se porte par sa propre nature ⁴ et remonte vers l'être ⁵. On pourrait dire également que la connaissance veut être la genèse de l'être

1. Réalisée par un devenir.

2. Leibniz : la pensée va à l'être.

3. Qu'elle *n'est*.

4. ἤδη, ipso facto, suapte natura.

5. Νεόμενος=νοῦς.

et de la substance ; car le sujet connaissant est substantifié selon la connaissance par le mouvement remontant vers l'être, non pas selon la connaissance première, mais selon la connaissance devenue pour ainsi dire substantiation ¹.

C'est pour cela qu'Aristote a dit : la raison est les choses mêmes ², mais il faut mettre les mots, dans la mesure où l'on possède ce talent, en harmonie avec les choses. Donc, que c'est par un mouvement remontant vers l'être que la raison reçoit son hypostase et que la connaissance est réalisée objectivement, puisque tout mouvement remontant est le mouvement de ce qui a procédé et s'est déjà séparé et par là même a eu besoin de ce mouvement de retour, qui ne supprime pas la séparation, mais fait remonter ce qui est séparé, en tant qu'il s'est séparé et qu'il demeure séparé, vers le principe dont il s'est séparé et d'où il a procédé, — c'est ce qui est évident par le nom même de la connaissance.

Mais qu'est-ce enfin que la connaissance ? est-ce une sorte de splendeur messagère ³ qui devance et annonce la lumière du connaissable dans le sujet capable de connaître ? Car la sensation a lieu selon la chose sentie ; l'imagination selon la forme sensible ⁴ ; l'opinion selon l'objet opinable ; la pensée, tantôt selon l'objet pensable, tantôt selon l'objet opinable ; en général donc, la connaissance a lieu selon l'objet à connaître, γνῶσμα, s'il est permis de se servir de ce terme ⁵. Mais cet objet à connaître, c'est le connaissable même, mais déjà consubstantialisé avec le connaissant.

1. 'Ἄλλ' ὅσον γιγνομένην οὐσίῳσιν. M. Bouillet (*Enn.*, t. III, p. 69) traduit ainsi ce passage : « Il semble que la connaissance de l'essence soit la génération de l'être. En effet, en s'élevant à l'être, le principe qui connaît devient une essence par le fait même de la connaissance, devient une essence, dis-je, qui n'est point l'essence première, mais qui est engendrée en quelque sorte. L'intelligence est les choses qu'elle pense, comme dit Aristote. »

2. *De Anim.*, III, 48 : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα ; *id.*, III, 7 : ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα.

3. Περιαιγασμός, une aurore.

4. Κατὰ τύπον.

5. Qui, en effet, est un néologisme, comme δόξαις qu'il oppose à δόξασμα.

Donc nécessairement, la connaissance est selon celui-ci ¹, mais la connaissance n'est pas celui-ci même.

Quel est donc l'état du sujet capable de connaître, lorsqu'il ne connaît pas encore et ne désire pas le connaissable? La connaissance est sa rencontre avec le connaissable en tant que connaissable; car, si on dit que c'est sa rencontre avec l'être, c'est en tant que l'être est connaissable. Mais qu'est-ce que le connaissable, et en quoi diffère-t-il de l'être? En ce que le connaissable est relatif à un autre, et que l'être est par lui-même ce qu'il est; ou dira-t-on que l'un est un accident ajouté à l'autre, et que ni l'un ni l'autre n'ont encore une nature parfaitement distinguée? ou que l'un est l'hypostase, et que le connaissable est comme la lumière visible de l'hypostase? Car autre chose est l'essence de l'espèce matérielle, c'est-à-dire son hypostase, autre chose l'essence du sensible. Le sensible de l'espèce est-ce ce qui d'elle tombe tout d'abord sous les sens et ce qui d'elle brille d'abord, et d'un éclat assez vif pour frapper le sens, et qui par là se proportionne à lui? Ainsi donc la manifestation visible de l'être, espèce de lumière qui l'escorte en le précédant, va jusqu'au sujet capable de connaître, se jette pour ainsi dire au devant de lui, qui, de son côté, désire se rencontrer en s'élevant avec lui ², s'unit à lui dans une parfaite harmonie, réalise et rassasie son désir de l'être en se remplissant de cette lumière, avec laquelle il a une affinité intime. Donc ce n'est pas l'être que connaît la raison, c'est le visible, l'apparent de l'être, ou, si l'on veut, c'est l'être selon sa lumière visible, l'être selon le connaissable; car si elle connaissait l'être, comme elle connaît autre chose, toute chose connue serait nécessairement connaissable ³; de

1. Τὸ γνῶσμα. L'opposition de γνῶσις à γνῶσμα est celle de la puissance qui ne se réalise jamais que dans un acte, à l'objet dans lequel elle se réalise.

2. Τὴν ἄνω... τὴν ne se rapporte à rien: je sous-entends ἀπάντησιν, implicitement contenu dans ἀπαντῶν... ἀπάντησιν.

3. Ou tout connaissable serait nécessairement connu. On ne voit pas la nécessité de la conséquence. Le texte est, d'ailleurs, manifestement altéré. Pour y trouver quelque sens, Ruelle propose, au lieu de: ὡσπερ γιγνώσκουσιν, ἀλλὰ τῶν γιγνώσκόμενον, de lire: γιγνώσκει: ἄλλο πᾶν...

sorte que l'être, il est vrai, est connu par la raison, mais nécessairement, comme nous le disons, selon la manifestation visible. Et cependant elle désire l'être? Oui, mais elle ne le rencontre qu'en tant que connaissable.

Maintenant il faut dire que le désir de l'être est aussi selon le connaissable; car les désirs naturels ont les mêmes objets que les actes, et l'action de saisir l'être, tout le monde en convient, s'opère pour le connaissant selon l'objet connu. Qu'appelons-nous donc la manifestation visible de l'être? Se manifester est une chose de second ordre et qui se présente de lui-même pour se mettre en harmonie avec ceux qui désirent en jouir et aspirent à embrasser la lumière qui l'accompagne et le devance. Ce n'est donc pas tout le connaissable, mais seulement sa lumière qui est visible, comme à la vue c'est la couleur seule et non le substrat; et certes il n'y a là rien de bien étonnant; au contraire, il est même nécessaire qu'il y ait dans les choses premières quelque chose qui soit toujours pour les secondes, insaisissable et inexprimable. Car c'est par là que ce qui nous dépasse absolument est ineffable absolument pour toutes choses, tandis que chacun des autres est seulement ineffable pour celles qui viennent après elle, et que l'ineffable en elle a et devient un ineffable relatif. Oui, assurément, comme je le disais, il n'y a là rien de contraire à la raison. Mais voici peut-être ce qu'on pourrait objecter: si la raison ne connaît que ce qui de l'être le précède, elle ne le connaîtra pas lui-même, du moins elle ne le connaîtra que selon sa manifestation visible; elle ne connaîtra que ce que nous avons dit être sa manifestation visible. Or celle-ci est une sorte d'avant-courrier¹, d'avant-garde et d'escorte, mais n'est pas une sorte d'écoulement écoulé de lui, comme la lumière qui enveloppe la terre s'écoule du soleil; c'est comme si quelqu'un voyait le soleil lui-même selon la nature lumineuse qui est en lui. Donc la raison ne connaît que la surface, si

1. Kopp, d'après un manuscrit, ajoute après *ταῦτο δὴ τὸ προπομπικόν*, les mots *τοῦ ὄντος γινώσκου*: je n'en vois pas la nécessité.

elle connaît la manifestation visible de l'être comme une espèce de couleur, ou bien il faut concevoir que cette manifestation visible le pénètre dans son tout, qu'il n'y a rien de lui qui ne soit lumineux et ne se porte avec empressement à se manifester visiblement, comme qui dirait un morceau de verre ou quelque autre matière diaphane, tout entière visible, parce que la nature du visible l'a pénétrée tout entière. Mais, cependant, autre chose est le corps même, et autre chose la manifestation visible qui apparaît à travers son tout ; de sorte qu'il y aurait là aussi une manifestation visible, mais qui ne serait pas hors de l'être ; et nous verrons revenir les objections, d'abord que la connaissance sera la connaissance non pas de l'être même, mais de la manifestation qui est différente de l'être même ; car de ce qui est complètement diaphane, ce n'est pas le corps qui est vu, mais seulement sa couleur.

En second lieu, devons-nous distinguer, dans ce qui est absolument indistinct, une chose qui est la manifestation, une autre, différente, qui est l'être, lequel servira à la manifestation de substrat, et qui diffère de l'être, de quelque façon que ce soit ? Ou plutôt il faudra répondre à cela que l'être est en soi ce qu'il est, en tant qu'il est seulement être, seulement indistinct, mais qu'en tant que la raison se distingue de lui, puisqu'elle a été séparée de lui, il est aussi devenu, non seulement indistinct, mais aussi le distingué d'un distingué. S'il a le distingué comme indistingué, parce qu'il est distinct du réellement distingué, c'est par là et dans cette mesure que le connaissable se manifeste obscurément en lui ; car, dans la raison, s'est manifesté le sujet capable de connaître ¹ selon le distingué, de sorte qu'on voit se manifester et apparaître, dans l'être, en tant que distingué, quelque chose d'autre. Cette autre chose n'est pas cependant le *gnostique*, parce que celui-ci coexistait avec le procédant ; c'est le connaissable, parce qu'il a été arraché au procédant par la connaissance ; il ² est *devenu* connaissable et le con-

1. Un manuscrit, au lieu de γνωστικόν, donne γνωστόν. On peut hésiter.

2. L'être, εἶναι.

naissable n'est pas en lui comme une certaine propriété déterminée, puisque même le distingué n'est pas en lui, comme une certaine propriété déterminée. Car c'est selon l'indistinct qu'il a été distingué du distingué : il ne saurait donc ni subsister ni être nommé distingué, du moins par sa propre nature, s'il est possible de s'exprimer ainsi, à moins que le réellement distingué n'ait été distingué de lui. Ainsi donc : ce n'est pas selon quelque'une des choses qui sont en lui qu'il est connaissable, mais c'est selon sa relation comme opposé à la raison, qu'il s'est manifesté et a reçu un nom. Car la raison se voyant elle-même distinguée de lui, et le voyant lui demeurant indistinct, a nommé *distinction*, l'action par laquelle elle sort de lui, distinction qui est dans lui-même ¹, l'être, mais en lui selon l'indistinct et selon ce qui n'est pas sorti de lui.

Ainsi donc, puisque la raison en procédant est devenue capable de connaître ce dont elle a procédé, projetant, comme il a été dit précédemment, selon cela même qui a procédé, la conversion *gnostique*, s'emparant de ce qu'elle désirait, au moyen de la connaissance, a fait que lui (l'être) est nommé connaissable, ou plutôt a fait voir que le connaissable est en lui, mais non distingué. Car le distingué n'implique pas distinction ²; l'être en soi n'est pas comme quelque chose de déterminé en dehors de la vie et de la raison ; car tout, cela, et mots et choses appartiennent à la nature spécifiée. Or, cette nature-là est absolument indistincte comme nous le prétendons : c'est dans la nature moyenne ³ qu'intervient, en quelque manière, la distinction ; mais dans la raison, la distinction s'est opérée, entre le connaissable, le gnostique, la connaissance et le reste, et le véritable connaissable est la raison, parce qu'elle est capable de se connaître elle-même ; car elle est espèce, puisqu'elle est spécifiée et spéci-

1. Au lieu d'ἐν ἐζυτῶ, Kopp, avec deux manuscrits, veut lire : ἐν αὐτῶ μὲν τῶ ὄντι.

2. Le moment de la distinction s'est évanoui, quand elle est achevée et accomplie.

3. La vie.

fique ; c'est pourquoi, à toute espèce est unie une certaine connaissance, quelle qu'en soit l'étendue, et toute espèce ou est animal ou une sorte de cadavre de l'animal, ayant subi la privation à la fois de l'animal et de l'espèce, tels que sont les pierres, les bois coupés, les corps morts, puisque du moins toutes les choses qui sont selon la nature, sont animaux et possèdent une sorte de conscience ¹, quoique très obscure et qui se dérobe à nos sens. Car Platon ² nous dit que même les végétaux sont des animaux, et que les pierres, les métaux, la terre entière et chacun des autres éléments ne sont pas absolument sans âme, c'est ce que prouve la génération vivante des animaux enveloppés dans leurs générateurs et ce que prouve aussi la spécification complète et parfaite de ces animaux. Mais ce sujet aurait besoin d'une autre explication.

Ainsi donc la raison distinguée en elle-même, tout entière et dans toutes ses parties, est devenue et gnostique et connaissable. Car distinguée d'elle-même et consistant dans la distinction elle s'unit à elle-même par la connaissance, ce qui est une loi pour toutes les choses séparées de celles qui se sont séparées d'elles ³. C'est donc dans la raison que, réellement et véritablement, comme je l'ai dit, se sont séparés

1. Au lieu d'ἀνοδοτήτων, Kopp lit ἀμυδροτήτων, qui est manifestement la vraie leçon. — Note marginale. Ση' : « Les pierres, les métaux, la terre entière, les autres éléments ne sont pas absolument sans âme, ἀψυχζ. » Conf. Lucret., *de Nat. Rer.*, V, 115. « Terreno corpore, terra crescit. » *Rev. arch.*, 1860, t. I, p. 385 : « Les vases qui poussent naturellement en terre. » Mém. de l'abbé Cochet. — La conscience, συνείδησις, dont parle ici Damascius, enveloppe sans distinction la conscience pure, ou de l'unité de l'Être, et la conscience de soi, ou de son identité avec lui-même. Spinoza, *Eth.*, II, prop. 13, schol. : « Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. » *Id.*, III, prop. 57. Sch. ; *id.*, IV, prop. 37. Sch. 1.

2. *Rep.*, VIII, 516, a ; — X, 889, b. Platon dit là que non seulement les plantes qui sont dans la terre, mais les animaux qui sont à sa surface, sont voués à la destruction, parce qu'il se produit en eux une arrivée et une sortie de l'âme et des corps, selon une loi de périodicité : « Quando conversiones singulis jungunt orbium ambitus et iis quidem, quorum brevis est ævum, breviorum, aliis alium. » — *Id.*, *Soph.*, 265, c. ; — où il se borne à dire que tous les animaux et les végétaux sont mortels, et par conséquent, ont été *vivants*.

3. Où la séparation est mutuelle.

les uns des autres et le connaissable et le gnostique et la connaissance. Mais en tant qu'elle est la chose même distinguée, elle se manifeste dans la fonction de connaître ; en tant qu'elle est ce dont elle se sépare, elle est pour celui-ci ¹ l'objet connaissable ; car le procédant désire remonter, et c'est en remontant par la connaissance, comme ce qui est capable de connaître remonte vers le connaissable, qu'elle accomplit ce mouvement de retour ascendant ; elle est elle-même le terme d'où (elle procède) et le terme qui procède ² : c'est-à-dire qu'elle est elle-même le connaissable et le sujet capable de connaître, au milieu desquels est la connaissance. Comme je le disais, ces moments sont propres à la raison et sont dans la raison ; mais ils s'appliquent ³ aussi à l'être, seulement sous un autre point de vue. La raison s'est distinguée cependant de lui, mais de telle sorte qu'elle s'est reportée vers lui par la connaissance ; car c'est là le suprême contact des choses qui procèdent.

La raison voulant donc se rattacher à lui et s'harmoniser avec lui, a ramassé la connaissance de soi-même en un coagréat un de toutes les connaissances ⁴, elle a opéré une seule connaissance unifiée ; de son plus ardent effort, comme on pourrait dire, elle s'est portée vers l'indistinct réellement connaissable, non pas qu'elle établisse par une distinction, l'opposition du *gnostique* au connu, comme l'opposition d'un à un ⁵ ; mais elle montre en quelque sorte que la connaissance, par son union intime ⁶, est substance ; elle s'attache au connaissable comme à une substance ; et en tant que capable de connaître, elle *désire* le connaissable parce qu'il est éloigné d'elle ; mais lorsqu'elle s'est unie à lui, lorsqu'elle l'a rencontré par un heureux hasard, elle connaît ce contact

1. Πρὸς τοῦτου. Kopp lit πρό.

2. Ἀὐτὸς δὲ τὸ τε ἀφ' οὗ καὶ ὅ.

3. Au lieu de ἀπὸ τοῦ ὄντος, je lis ἐπὶ pour établir la correspondance avec ἐπὶ τοῦ νοῦ.

4. Damascius veut donc que la connaissance parfaite et complète de la raison par elle-même contienne toutes les connaissances possibles.

5. Ὡς ἐν πρὸς ἐν.

6. Avec l'être.

comme étant, non le contact du sujet capable de connaître avec le connaissable, mais le contact d'une substance avec une substance, de sorte que, par rapport à l'être, le retour est plutôt substantiel, et, par rapport à elle-même, il est plutôt *gnostique*. Pourquoi donc la raison est-elle à la fois l'un et l'autre, capable de connaître et connaissable, tandis que la substance est uniquement connaissable, quoiqu'elle aussi soit perçue dans une certaine distinction, comme il a été dit ? C'est qu'il faut dire que le connaissable *veut être* quelque chose de désirable, et que ce qui est capable de connaître veut être désirable ¹, l'un et l'autre, dans la distinction et sous certains rapports, et que ces deux moments sont l'un à l'autre comme la raison et la substance ; la substance est le désirable parce qu'elle est supérieure ; la raison est le sujet capable de désirer ². De sorte qu'il est évident que le fait d'être capable de désirer et le fait d'être capable de connaître appartiennent au moment inférieur, et qu'au moment supérieur appartiennent le désirable et le connaissable. Et si la raison est un connaissable à elle-même et un désirable à elle-même, et aussi à toutes les choses qui viennent après elle ou qui procèdent d'elle, qu'y a-t-il d'étonnant que les choses inférieures participent de celles qui les précèdent et que la réciproque n'ait pas lieu ? C'est pourquoi la substance n'est pas raison, tandis que la raison est substance et raison, l'un selon l'hyparxis, l'autre selon la participation. Donc, en tant que substance, elle est un connaissable, et la raison est ainsi connaissable selon la participation ; en tant que raison, elle est capable de connaître, elle est donc telle selon l'hyparxis. Ceci est suffisant pour résoudre la difficulté posée. Mais il se pourrait qu'on posât la substance aussi comme capable de connaître, puisqu'elle est tout, selon le coagrégat qui lui est propre, mais sans être capable de connaître selon la connaissance déterminée ; car ainsi elle serait capable de connaître parce qu'elle est connais-

1. Kopp, au lieu de *δρεκτόν*, propose de lire ici *δρεκτικόν*.

2. Aristot., *Eth. Nic.*, VII, 2, 1139, b, 4.

sable ¹, mais d'une manière indéterminée, sans poser de relation à un autre, et parce que la raison procède d'elle, et qu'une relation intervient venant de la raison comme causant, à elle comme causé, puisque le causé s'est montré devenu capable de connaître. Ainsi la substance a projeté quelque connaissable, assez grand pour qu'apparaisse le caractère distinctif et propre de la relation, qui est d'être opposé à la raison.

Ce que nous venons de dire à ce sujet suffira pour le moment.

§ 82. La neuvième des objections présentées plus haut était celle-ci : Si les choses qui ont leur hypostase dans la relation, échangent leur hypostase l'une avec l'autre, comment le causé n'exercera-t-il pas une action sur le causant, et le désirable sur le sujet capable de désirer, et le connaissant sur l'objet connu ? C'est que si l'un et l'autre deviennent en acte à la fois, comment sera-t-il possible que le causé agisse sur le causant ? Car dans les choses placées au même rang la chose serait peut-être vraie, quoique même dans celles-ci on pourrait demander si une chose qui n'en touche pas une autre peut agir sur ce qu'elle ne touche pas, par le seul fait de l'approche de la relation, et si ce qui *souffre* ² de celle-là, sans éprouver aucun changement, peut cependant être dit *souffrir*. Les choses qui se rapprochent ou qui sont séparées remplissent le rôle de matière, tandis que l'espèce éclaire par elle-même la relation, soit des deux termes, soit que l'un seulement soit présent ou absent. Car les hommes, en se rassemblant, constituent un certain nombre qui leur vient du dehors ³, et une seule baguette coupée en deux, participe de la dyade au lieu de la monade. C'est ce que nous enseigne Socrate dans le *Phédon* ⁴. Et si le causé s'oppose au causant,

1. Οὕτω γὰρ καὶ γνωστόν, ὅτι καὶ γνωστόν. Pour donner un sens à la proposition, je lis dans le premier membre γνωστικόν.

2. Τὸ πάσχον.

3. Qui n'est pas en eux.

4. Plat., *Phædon.*, 101, b. c. Ce n'est pas ce que dit Platon : « Il n'y a pas d'autre cause du devenir deux que de participer à la dyade, et il faut que

il s'en distingue selon la procession, et devient deux au lieu d'un, ou le sujet capable de connaître d'un côté et le connaissable d'un autre, l'argumentation de Socrate ne permet pas de dire que, même dans les choses placées au même rang, il y a une action mutuelle de l'un sur l'autre. Mais quant à admettre que l'action peut venir aux deux, de celui qui est avant les deux, il n'y a pas de raison de le faire, dans les choses où il n'y a rien avant les deux réunis, telles que le premier connaissable et le premier *gnostique*, ou comme le premier causant et le premier causé. Mais il est évident que tout ce qui est dans le causé vient du causant au causé avec toute la substance. Ce qui produit, sépare de lui-même et distingue de lui-même le produit; il lui donne donc comme à lui-même la distinction, car le modèle est assimilé à l'image parce qu'il assimile l'image à lui-même, et le désirable est proposé et opposé au sujet qui désire, parce qu'à ce dernier, qui est séparé de lui, il souffle et inspire le désir de le posséder lui-même. C'est donc ainsi que la substance, qui a engendré la raison, se manifeste à elle comme connaissable et crée en elle une puissance de la connaître elle-même, non seulement en puissance, mais aussi en acte. Voilà ce que les choses supérieures communiquent aux inférieures. C'est ainsi que le connaissable agit, en remplissant de connaissance le sujet capable de connaître, et de même aussi le désirable, parce qu'il attire à lui le sujet capable de désirer et remplit de lui-même le désirant. Et c'est ainsi qu'Iamblique conçoit le rapport de l'intelligible à la raison, à savoir qu'il a rempli la raison de la pensée de lui-même. Ce n'est donc plus le causé qui agit sur le causant, mais le causant qui agit sur lui-même et sur le causé; car, en même temps que la substance, il produit la relation de l'opposition, et, s'il est permis de le dire, avant de créer le produit, le causé, le sujet capable de désirer et le sujet capable de connaître, il se fait, auparavant, lui-même

tout ce qui doit être deux en participe, et aussi de la monade, quel que puisse être l'un : δαὶν τούτων μέτασχαιν.... καὶ μονίδος. Au lieu de καὶ, Damascius écrit ἀντί.

connaissable, désirable, causant, produisant ; il n'en serait être autrement.

La huitième des questions posées à partir du commencement porte sur l'utilité de la connaissance, sur l'avantage qu'elle fournit au sujet connaissant ou à l'objet connu, — si l'on veut examiner aussi ce dernier point.

Disons donc d'abord que la connaissance donne au connaissant l'être même ; car c'est dans l'acte de connaître qu'il a l'être, qui est substantifié selon la connaissance, comme aussi la raison dans l'acte de penser, de telle sorte que l'acte de penser est la substance de la raison ¹ et ce qui opère la pensée, produit la substance de la raison, et c'est là l'intelligible et le connaissable. Ensuite, la raison, en se comparant et s'opposant à l'intelligible, manifeste ce qu'il y a d'intelligible en lui, quoiqu'elle ne lui donne pas l'hypostase, comme nous le disions plus haut.

Un troisième avantage, que la pensée donne au pensant, c'est qu'elle spécifie la raison d'après l'objet pensé et le place au troisième rang, ou au deuxième, ou à un rang quelconque, puisqu'il a procédé dans l'espèce de ce qui a produit ; c'est là certes le plus beau des avantages causés par la connaissance ; puisque les causants, par les espèces des causants, donnent sa beauté à la forme de la raison créée par la connaissance ². Or si les choses connaissables se trouvent par hasard être inférieures, et sont accompagnées de la sympathie du connaissant pour elles, l'assimilation à cet élément inférieur, dégrade aussi le connaissant, et si la connaissance des choses du second rang et en général des choses inférieures s'opère, sans impliquer une souffrance, elle fait remonter sous une autre forme les choses inférieures vers les supérieures, et les introduit en elles, ou plutôt elle pousse les supérieures à entrer en communion avec les inférieures, par la force d'évolution de la spécification impliquée dans la connaissance des inférieures ³.

1. Je pense, donc je suis ; voire je suis la pensée même.

2. Κοσμίει τρόπον τόν διά γνώσεως. Leçon bien douteuse.

3. Les espèces tendent à se multiplier, et à mesure qu'elles se multiplient décroît la beauté des choses et des êtres.

Enfin si l'on demande quel est cet avantage en soi, le bien en soi de la connaissance, qu'on considère cette relation intime de toutes choses les unes avec les autres ¹, engendrée par la connaissance qui fait connaître leur communauté générique; qu'on considère cette marche de toutes choses se portant vers le principe unique et un, c'est-à-dire vers le bien, dans lequel l'erreur est corrigée et où la connaissance sert de guide à ceux qui se portent vers le haut. Car ² elle est pour ainsi dire un œil qui marche en avant-garde, qui dirige le désir qui se tend ardemment vers le haut, en allumant la lumière qui lui est propre et intimement unie ³. C'est pourquoi, pour ceux qui se dirigent vers la fin, τὸ τέλος, ce qu'il y a de plus utile, c'est la connaissance.

En outre ⁴, en spécifiant les choses inférieures d'après la spécification gnostique des supérieures, elle devient un agent de conversion des inférieures vers les meilleures et, en même temps, vers la plus parfaite de toutes, parce qu'elle les ramène toutes en commun à l'être ⁵. Car ce n'est pas à l'ineffable que nous sommes rattachés par la connaissance, mais à l'être, et l'être est rattaché à l'ineffable ⁶ par toutes les formes de l'union, de sorte que c'est par ce moyen terme que toutes les autres choses y sont également rattachées.

§ 83. Mais arrivons à la septième de nos questions ⁷, et d'abord prouvons, en ce qui concerne le rang qu'il faut donner à la conversion selon la connaissance et à la conversion selon la substance, que celle-ci est supérieure à celle-là. Car, de même que la raison, fixée et arrêtée dans sa pro-

1. Elle nous apprend le grand principe : συμποία πάντα.

2. La connaissance.

3. Τὸ οἰκειὸν φῶς.

4. Utilité, ὠφέλεια, supérieure de la connaissance.

5. Que veut dire Damascius? Sans doute que la connaissance, en appliquant ses formes à toutes choses, fait voir la beauté et le prix des plus viles et des plus basses, et les rattache comme les plus hautes, à l'être, en tant que connaissables, puisque le connaissable c'est l'être.

6. Τὸ ἀπόρητον.

7. Note marginale : « Septième solution ».

pre essence ¹, imite ce qui est avant elle (l'être) qui lui aussi est fixé dans son essence propre, quoique l'essence de ce dernier par rapport à l'essence de la raison soit comme l'indéterminé par rapport au déterminé et comme l'indistinct par rapport au distingué, de même la raison qui connaît selon sa propre essence, imite ce qui de l'être, placé au-dessus de la connaissance, est fondé dans le connaissable seul. Cette seconde essence, tout le monde le reconnaît, ne consiste pas dans le rapport d'une hypostase à une hypostase, mais dans celui du connaissant au connu.

Voilà donc la solution générale; mais si la substance de la raison est aussi une circonscription de la raison comme procédant d'elle-même, la conversion gnostique selon laquelle la raison se connaît elle-même ², sera analogue à cette substance. Mais si elle a procédé et s'est séparée de ce qui est avant elle, la connaissance qui connaît ce qui est avant la raison sera analogue à la procession qui a son hypostase d'en haut : car elle se retourne vers lui ³, d'une conversion à la fois substantielle et gnostique.

Ensuite et secondement, voyons comment elle connaît celui-là ⁴. Est-ce par ce par quoi elle se connaît elle-même qu'elle le connaît aussi, lui, ou le connaît-elle en s'abandonnant elle-même, ou n'est-ce ni d'une façon ni de l'autre, ou enfin est-ce des deux façons à la fois : car elle ne connaît pas lui seulement sans se connaître elle-même, elle ne le connaît pas uniquement parce qu'elle se connaît elle-même, sans le regarder lui et ne regardant qu'elle-même. Tous ces moments doivent nécessairement concourir ensemble; car

1. Ὁρος... limite, circonscription, définition, par suite essence : toute limite est un terme relatif, elle est en rapport avec l'au-delà et l'en-deçà. En logique, c'est la notion qui détermine l'essence de la chose, et comme cette notion est contenue dans la définition, le mot ὄρος prend le sens de la proposition définissante, λόγος. Conf. Arist. *Met.*, 1, 6, 987 b. 6. ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν.

2. Au lieu de καθ' ἑν ἑαυτῆν, je lis ἐαυτόν, ou il faudrait lire αὐτῆν se rapportant à ἐπιστροφήν.

3. Ce qui est avant la raison.

4. Toujours ce qui est avant la raison.

selon toute son hypostase la raison procède de lui, de sorte que, selon toute sa connaissance complète d'elle-même, elle le connaîtra. Car en se connaissant elle-même, elle trouve l'imitation de ce qui est avant elle, c'est-à-dire elle-même, elle-même qui est comme lui, *ὅλον ἕκαστον*, mais aussi elle trouve l'image, de sorte qu'en connaissant ce qui est comme lui, elle se connaît elle-même. De sorte que par là elle connaîtra seulement la ressemblance, et par ici la dissemblance, parce que d'un côté c'est elle-même, de l'autre c'est le principe générateur d'elle-même; d'un côté, elle appartient à celui-là, de l'autre, elle vient de lui; d'un côté, elle est le *gnostique*, de l'autre le connaissable.

Ainsi donc il faut dire : de même que la raison s'est distinguée de l'être, en tant que distinguée et a aussi fait apparaître celui-ci, séparé d'elle-même, en tant qu'indistinct, de même se connaissant elle-même et par la connaissance d'elle-même, comme divinité circonscrite, elle s'est distinguée de la nature incirconscrite de l'être, qui est non de connaître, mais seulement d'être connue et d'être soumise à cet état, parce qu'elle a une commune mesure avec la raison, et une sorte d'affection passionnée pour son propre produit. La raison ne regarde donc pas vers le causant d'elle-même; mais quoique séparée ¹ de lui, elle s'est retournée vers lui, a voulu le saisir, et au lieu de cela l'a connu, ou plutôt l'a saisi, mais de telle sorte qu'elle n'est pas devenue lui, mais l'a embrassé et serré autour d'elle *gnostiquement*, c'est-à-dire que son œil a été illuminé par la lumière de lui. Car tel est le mode du contact du connaissant avec le connu; il ne fait pas que le connaissant devienne le connu ni qu'il appartienne au connu, ni qu'il lui enlève comme une sorte d'émanation de lui, ni qu'il soit lui-même ramené et remonté à lui. Car toutes ces idées confondent les unes avec les autres les choses qui ont été une fois distinguées; elles ne laissent plus place à l'espèce de la connaissance, qui a son hypostase dans la distinction fondée sur les essences du connaissable et du con-

1. Je lis *ἰποστάς* au lieu d'*ἰποστάς*.

naissant, et est une reconnaissance de choses séparées et un embrassement qui vient remplacer la séparation et en est accompagné ¹. Mais, dit-on, c'est parce que l'objet, qui est au-dedans de la raison est tel, que nous reconnaissons que tel est aussi l'objet extérieur. Par conséquent, dirai-je, la raison est devenue hors de l'être par une permutation de nature : cependant, elle est telle, c'est-à-dire la substance dans l'état de demeurer le plus possible ; car c'est la distinction seule qui a permuté. De sorte que la raison, dans son tout et par elle-même, connaîtra la substance tout aussi bien que si elle contenait en elle-même une trace de la substance et pour ainsi dire la marque de ses pas. Et si dans la raison, avant le moment de la distinction, se trouve un plérôme concrété, ce sera le plérôme intellectuel de la substance unifiée qui est avant elle, et pour ainsi dire l'image selon laquelle elle connaîtra le modèle, comme elle connaît l'image selon le modèle, quoique la différence de l'image à son exemplaire propre soit considérable. Et si, de la nature unifiée elle-même de l'être, il y a dans la raison quelque chose soit absolument, soit sous un mode quelconque, c'est certes quelque chose qui se confond ² avec l'être même, ou avec la raison consubstantialisée, soit dans quelque partie, soit dans quelque mesure. Nous examinerons plus tard ce point dans une courte discussion sur la participation ³. Si donc, il y a dans la raison quelque chose de tel ⁴, c'est par lui que la raison connaîtra aussi l'autre ⁵. Car comme ils n'ont en quelque sorte qu'une seule et même nature, il n'y en aura qu'une seule et unique connaissance. Nous espérons exposer plus loin ⁶ ces idées avec plus de précision, quand nous aurons à traiter de la raison, de ce qui est vraiment la raison,

1. Δεξιῶσις ἀντιπροσκειομένη μετὰ τῆς διαστοίσεως. La connaissance tout en fondant ensemble les notions distinctes n'en supprime pas la distinction.

2. Συμφυεῖς.

3. La théorie de la participation, qui se trouve dans la seconde partie, entre donc dans le plan de tout l'ouvrage, et cela en affirme et en prouve l'unité.

4. C'est-à-dire quelque chose de la nature unifiée de l'être.

5. C'est-à-dire le paradigme même, ἐκείνο.

6. Conf. § 126.

parce que nous y joindrons la question de la participation.

La question qui vient après celle-ci, la sixième que nous nous sommes proposée, est de savoir comment la raison s'hypostasie elle-même par la conversion substantielle vers elle-même, et, cependant, n'hypostasie pas ce qui la précède, quoique se tournant vers lui d'une telle conversion ¹. Et les mêmes questions s'élèvent au sujet de la conversion vitale; car nous voyons que la conversion gnostique se comporte d'une manière semblable et selon ce qui se rapporte à elle-même ² et selon ce qui se rapporte à ce qui la précède. Car, dans les deux cas, elle n'exerce aucune action par le fait qu'elle connaît. Car si la connaissance avait une vertu créatrice et si elle hypostasiait par le fait qu'elle voit, elle ne serait plus connaissance du connaissable, elle serait une sorte de cause efficiente de quelque œuvre produite. Créer n'est pas le fait propre du connaissant; mais son caractère propre est de connaître une chose qui est déjà, tandis que le propre de la substance et de la vie est d'hypostasier, ou plutôt, le propre de la substance est de substantialiser et de produire une sorte d'hypostase première; le propre de la vie est, pour ainsi dire, de donner le mouvement à cette hypostase, de l'éveiller, pour ainsi dire, à quelque procession ou de lui communiquer la nature qui crée ce mouvement.

Pourquoi donc la conversion substantielle de la raison sur elle-même hypostasie-t-elle la raison par elle-même, et pourquoi cette conversion vers ce qui la précède n'hypostasie-t-elle pas celui-ci? Et comment est-il possible que le causant soit hypostasié par le causé? une telle conversion n'est donc pas substantielle, puisqu'elle n'est pas créatrice de substance ou du moins créatrice de la substance de la raison, puisque cette substance est engendrée par ce qui précède la raison; car, selon la conversion substantielle vers celui-ci, la raison s'est circonscrite elle-même, en tant

1. C'est-à-dire substantielle.

2. La raison.

que procédant de lui, et en se tournant vers lui, a reçu de lui l'être, τὸ εἶναι, car c'est ainsi qu'il faut concevoir la conversion substantielle de la raison vers elle-même, qui hypostasie la raison comme procédant d'elle-même. Et en affirmant que les choses se passent d'une manière analogue en ce qui concerne la conversion vitale, nous sommes assurés d'être dans le vrai.

Maintenant, nous résoudrons facilement la cinquième difficulté, en reconnaissant que le propre de la conversion est l'acte d'une chose de se porter par inclination vers une autre chose, qui est la chose vers laquelle la conversion ramène celle qui se retourne, — ou bien l'acte de la chose de se porter vers elle-même, si la conversion a lieu de la chose sur elle-même. Ce mouvement d'inclination, s'il a lieu selon la substance, est accompagné de la propriété hypostatique de la chose elle-même, et s'il a lieu selon la vie, il est accompagné de la propriété génératrice de la vie. Ce n'est donc pas la même chose de se retourner et de créer. Mais il est absolument vrai, que ce qui crée se retourne vers l'effet produit, et que c'est par ce qui est avec lui ¹, que nous voulons reconnaître cette espèce de conversion et la distinguer de celle qui produit la substance et de celle qui produit la vie, puisque même la connaissance est autre chose que la conversion; car, comme nous l'avons dit, l'une est le mouvement d'inclination d'une chose vers une autre ou vers elle-même; l'autre, la connaissance, est un consentement ², et comme une reconnaissance, ὁμολογία, que chaque chose est ce qu'elle est.

§ 83 *bis*. A la cinquième question, il est nécessaire de lier la quatrième et d'opérer les mêmes divisions dans les trois conversions à savoir que, dans la vie, il y a un analogue

1. Ἀπὸ τοῦ συνόντος. — Ce qui a créé en se retournant persiste à être avec ce qu'il a créé : l'effet reste uni à la cause, ou plutôt la cause à l'effet.

2. Συγκατάθεσις enferme vaguement la notion d'un état passionnel ou volontaire qui constitue la connaissance, en partie du moins. Dans la théorie stoïcienne de la connaissance, l'impression sensible est le premier degré; la συγκατάθεσις, l'acquiescement, l'assentiment, le deuxième; le troisième est la compréhension, κατάληψις, et le quatrième et dernier, la science.

du connaissant, qui est évidemment le vivant, que l'analogie du connu est la vie même selon laquelle le vivant vit, et l'analogie de la connaissance sera la vitalisation ¹. On peut donc dire, en les hypostasiant ² : le principe vital, le principe doué de la vie, la vitalisation, et même dans la substance, on peut dire : la substantiation et l'hypostase, le substantifié, le substantifiable, lequel, dans la raison, est substantifié, et substantifié selon ce selon quoi est substantifiée la raison ³. Car, pour parler plus clairement, la conversion est perçue selon le moyen ; des deux extrêmes, — l'un, considéré selon ce qui se retourne, sera le gnostique, le vital, le substantifiable, semblables au connaissant, au vivant, au substantifié ; — l'autre considéré selon ce vers quoi a lieu la conversion, sera le connaissable, le doué de vie, ζωητόν, le substantifié ; car chacun de ceux-ci est le désirable d'un chacun de ceux-là, l'un du connaissant, l'autre du vivant, l'autre du substantifié.

Cependant, il importe de s'arrêter sur un point et de ne pas passer sous silence que dans la connaissance les termes ont été distingués, parce que la connaissance subsiste dans une distinction déterminée et considérable, et que les autres n'ont pas reçu de noms, parce que là, l'union est plus grande et plus forte : l'union du vivant avec la vie, et encore plus grande l'union du substantifié avec la substance selon laquelle il a été substantifié ou vers laquelle il se retourne selon la substance. C'est pourquoi la connaissance est un acte, ἐνέργεια, et aussi en quelque sorte un état passif, πάθος ; car nous disons : je te connais et aussi : je suis connu de toi ; mais les mots *je vis* et *je suis* ne sont jamais employés même par les grammairiens ni l'un

1. Ζῆσις.

2. Ne sachant que faire d' ὑφιστάμενους, qui est jeté assez loin au milieu de cette division, Ruelle propose de lire : οἷον ἐφιστάμενον ; Kopp : οἷον ὑφιστάμενους, οὐ εἰς νοῦν ὑφιστ.... Je lie cet accusatif pluriel à ἔστιν οὖν... εἰπεῖν... ὑφιστάμενους.

3. Kopp : « Aliud est substantiatio et subsistentia, aliud substantiatum (in iis quæ subsistunt), aliud substantiabile, quod in mente substantialiter constitutum est et quatenus mens in substantia constituitur. »

ni l'autre, comme consistant dans une hypostase ¹, à moins qu'on ajoute : les mots *faire* (vivre) et *être fait* (vivre); alors on obtient dans ces termes mêmes, les deux formes : ζωοποιῶ, ζωοποιῶμαι ².

§ 84. En réponse à la troisième question, nous dirons qu'il y a une double procession; l'une, de ce qui a déjà procédé, et qu'on pourrait dire triple, puisque le connaissant procède du connaissable, le vivant de la vie ou du causant de la vie, l'être du premier être; l'autre procession est conçue dans l'acte actuel du *procéder*; c'est d'après celle-ci seule que nous disons que la vie possède l'hypostase ³, puisque les trois moments distincts ne sauraient lui appartenir que s'ils sont déjà distingués et exhibent une certaine apparence de la division en membres opposés les uns aux autres. Ainsi, dans la substance, dans le moment du devenir actuel, il n'y a pas moyen de diviser et de distinguer d'aucune manière le substantiel, le *gnostique* et le *vital*. Donc, si l'on ne considère et si on ne nomme que l'état isolé de celui-là, on ne saurait ici pratiquer la division en trois parties. Si on veut parler seulement de l'état de ce qui a procédé ⁴, on le verra divisé en trois; car la raison demeure, μένει, dans le connaissable, selon la connaissance, dans la vie, selon sa propre vie, ou dans le causant de la vie, et dans l'être, selon son détachement incomplet de l'être : c'est ce que nous avons déjà dit plus haut.

En partant de là il est facile de dire, en ce qui concerne la seconde question, que la conversion n'appartient qu'à la chose qui a procédé ⁵; car c'est ce qui a accompli un mouvement en avant, qui a besoin d'un mouvement en retour; ce n'est ni le procédant, puisqu'il procède actuellement, ni, à plus forte raison, ce qui demeure et est antérieur à la

1. Ὡς ἐν ὑποστάσει, substance qui par elle-même produit des actes.

2. Je suis faisant vivre. — Je suis fait vivre.

3. Τὴν ζωὴν ὑφίσταται.

4. Je lis μόνην au lieu de μονήν.

5. Τὸ ποιεῖλθόν.

procession, car ce moment ne procède pas. Est-ce donc que la conversion n'appartient qu'à une chose qui a procédé? Non, le *procéder* et le *demeurer* y participent aussi, car la même chose qui demeure, a accompli sa procession et a une procession qui tient le milieu entre le moment où la procession est achevée et le moment du demeurer. Ces trois moments sont distingués les uns par rapport aux autres, comme nous l'avons souvent dit; car ils sont, tous les trois, dans ce qui possède la substance déterminée, c'est-à-dire dans ce dont la procession est parfaite. Mais l'être ne saurait être exactement dit demeurer, puisqu'il ne procède pas et est dans ce en quoi il n'y a aucune détermination, de sorte qu'on ne saurait poser en lui la persistance, *μονή*, comme quelque chose de déterminé. C'est sous un autre point de vue qu'on le dit immobile, en tant qu'absolument indistinct, unifié, et être, et *demeurant* dans la nature qui est antérieure à tout et ne connaît pas la procession. Dans ce sens, ce qu'on nomme la vie n'a pas non plus ni persistance, ni procession, ni conversion, conçues comme moments distincts, mais seulement ces moments qui se manifestent vaguement dans l'acte actuel de la séparation. Ces trois actes, sans doute, semblent coexister les uns dans les autres, dans l'unifié, selon l'union indistincte, — dans la chose qui est parfaitement distinguée, selon une certaine détermination et division en opposés déjà extériorisées; — dans le moyen terme, évidemment, puisqu'il est entre les deux : le être sous un rapport, le n'être pas, sous un autre, déterminés ou indéterminés. Il est évident par là que ces trois actes sont dans la chose qui a procédé, en tant que déjà distinguée quant à l'espèce.

Quoi donc! l'être ne s'est pas retourné vers lui-même? il n'a pas par soi l'hypostase? il ne procède pas lui-même de lui-même et ne demeure pas en lui-même? Ou ne nous apparaît-il tel, que parce que nous nous divisons en contemplant sa simplicité une, tandis que lui-même n'est absolument aucun de ces moments; que son essence propre est la communion une des trois, et celle-là ramassée dans la communion

universelle de tout ¹? Autrement, il faudrait que ce qui est selon une certaine conversion, ou procession, ou persistance soit cela seulement : il est purement ²; or chacun de ces moments n'est pas purement, mais il est telle substance; soit, par exemple, demeurant ou procédant, ou se retournant, et pour généraliser, déterminé; par quoi il est évident que dans ce qui procède est la substance et la vie et la connaissance, celles du moins, qui, par la division, sont posées en opposition les unes aux autres. Mais la nature intermédiaire n'est encore aucune de celles-ci, ni substance, ni vie, ni connaissance; elle en est comme l'enfantement, comme l'évolution, *προκοπή*. Et dans ce qu'on appelle l'*allant*, τὸ ἴόν, il n'y en a même pas la vague apparence ³. Mais qu'est-ce que la chose qui procède? est-ce toujours le troisième terme et tout ce qui est après ce troisième, ou parfois aussi le deuxième, quoique ce ne soit pas le deuxième après l'être que nous appelons vie, mais pour ainsi dire la deuxième raison, ou ce qui est après la première raison et après la première distinction qui apparaît en elle, et ainsi de suite tous les seconds termes, par rapport à ceux qui les précèdent, sont toujours distingués d'eux, ceux du moins qui participent de la distinction déjà réalisée dans les termes supérieurs. Il y en a aussi qui sont conçus dans l'acte actuel de se distinguer en quelque manière par rapport à ceux qui les précèdent et à ceux qui les suivent, selon l'analogie, comme la puissance dans les triades chaldaiques ⁴.

Enfin, après toutes ces questions, examinons celle que nous avons présentée la première, à savoir, quelle nécessité y a-t-il d'opposer les trois moments les uns aux autres,

1. C'est-à-dire la propriété de posséder en commun les trois, propriété qui, elle-même, se ramasse dans la propriété universelle de posséder en commun tout.

2. On pourrait supposer un δ omis, et le sens serait : « ne serait purement que ce qu'il est », c'est-à-dire purement procession, purement conversion, purement persistance; or elles impliquent chacune une substance.

3. Le mot *ὑπόφασις* ne se trouve pas dans les lexiques; je lis *ὑπόφανσις*, plutôt qu'*ἀπόφασις* que donne un manuscrit.

4. Conf., Th. Gale, *Iambli.*, p. 188, a.

que ce soit la persistance, la procession et la conversion, ou la substance, la vie et la raison, ou encore l'unifié, la chose qui se distingue présentement, et celle dont la distinction est complètement achevée. Peut-être serait-il préférable d'établir l'opposition entre : l'indistinct, la chose qui est en train de se distinguer, et la chose à l'état de distinction achevée; ou encore entre l'unifié, le plurifié — qui sont diamétralement opposés d'après l'opposition de l'un et de la pluralité, — et au milieu de ces deux, un terme qui a, d'un côté, perdu quelque chose de l'un, et où, de l'autre, s'extériorise l'apparence de la pluralité. Cette triade a été très rationnellement divisée; celle qui la précède nous est exhibée même par les choses sensibles, connues de tous, dont nous disons que les unes *sont* seulement, que les autres *vivent* et que les autres *connaissent*. Nous la retrouvons encore dans la définition de l'animal, qui le détermine comme substance et comme substance connaissante. Ainsi donc, l'animal est composé des trois; en éliminant la connaissance, il devient uniquement substance vivante; si on laisse encore de côté la vie, il est constitué simplement comme substance; mais laissant de côté les choses réelles, si vous voulez, examinons ¹ nos notions, les notions que nous avons de celles que nous disons être ², à savoir : le vivre et le connaître. Et ceci nous conduit à une autre question. Car, par le désir pour le connaissable est constitué le *connaître*; le *être* existe par soi, n'appartient qu'à soi, est exclusivement cela même (être) — sans aucune dualité, — le *vivre* est absolument moyen terme. Car il est encore en lui-même, et par rapport à lui-même, en tant que le vivant vit, que déjà dans une certaine mesure il s'éveille et sort de lui-même, se distingue par rapport à lui-même, et pour ainsi dire, en bouillonnant, déborde de sa

1. Ἀναθρήσωμεν. Kopp propose ἀναθρηρώσωμεν, désarticulons, décomposons en leurs éléments intégrants et organiques. — Mais le mot ἀναθρηρώω ne se trouve pas. A quoi bon changer ?

2. Περὶ τῶν εἶναι φαμεν. L'ellipse est sans doute forte, mais je ne vois pas la nécessité d'ajouter φαμένων ou φαινόμενων ou περὶ ὧν, comme Kopp, ou περὶ ὧν (τὸ μὲν) εἶναι φαμεν comme Ruelle.

propre substance, sans cependant se porter encore vers un autre ; c'est pourquoi il n'est pas emporté à l'acte, et est un état passif qui se rattache, pour la plus grande part, à la substance. Car la vie est ce qui actuellement fait effort pour surgir de la substance ; c'est pour cela qu'elle a paru être mouvement ou cause du mouvement, ou consister dans le fait actuel de se distinguer, ou être la cause de cette distinction, et cependant elle n'est rien de tout cela. Car même la substance n'est pas immobilité, ni cause de l'immobilité ; ni concrétion, ni cause de concrétion. La raison non plus n'est pas connaissance, ni cause uniquement de la connaissance, car ce sont là des espèces déterminées les unes par rapport aux autres ; en effet, la vie et la substance sont des choses distinctes et déterminées. La raison, j'entends la raison première, est tout, τὰ πάντα. C'est un monde entier déjà par sa propre circonscription et sa propre distinction, soumis à la loi de l'ordre et constitué en une sorte de tout sphérique. La nature qui la précède, que nous appelons la vie, empruntant ce nom de la vie spécifique, de la vie qui ressemble à une médianité, n'a pas encore reçu un rang d'ordre ; car elle n'a pas encore été distinguée ni circonscrite, parce que la circonscription est une sorte de distinction ; mais ces caractères se dessinent vaguement en elle, car elle se meut de l'être vers eux ; elle n'est même pas autre chose que ce seul glissement, qui ne reste ni en repos en haut, ni ne procède vers le bas. Avant cette nature elle-même est l'hypostase parfaite de l'être, tellement parfaite qu'elle n'est pas touchée par ce mouvement d'écoulement, de glissement ¹, ni par le mouvement qui la déverserait ² vers le terme médian. Cette triade a donc été justement divisée en moments opposés par rapport à elle-même, selon les conséquences nécessaires que tirent nos conceptions divisées, car la substance exprime uniquement ce qu'est chaque chose individuelle ³, quoi

1. ὄσεις.

2. Πρόχυσις.

3. Il n'y a pas de substance universelle : toute substance est un individu, ἕκαστον.

qu'on puisse considérer la connaissance comme une sorte d'hypostase, et celle-là même que nous venons de déterminer, ainsi que la vie et la raison. Par conséquent le bien, le beau, le juste, tout ce qui est substance, est le fait d'un individu. Le vivre est le vivre d'un individu ; la vie de chaque substance individuelle est ce qui d'elle, en chaque chose, bouillonne, va se distinguant et se séparant, rassemblant toute sa force pour arriver à l'acte externe, si cela peut contribuer à faire voir ce que nous disons. Lorsqu'elle s'implique dans une autre espèce et tend vers une autre chose qu'elle-même, on aperçoit d'autres actes et d'autres propriétés, et aussi la connaissance. C'est pourquoi, par rapport à la substance, la vie remplit la fonction de la puissance, la connaissance celle de l'acte. Cependant, il y a aussi une puissance et une substance *gnostique*, comme également une substance et une puissance vitale. Donc la substance coexiste ¹ avec ce qui est par soi ; la connaissance avec ce qui est en rapport avec un autre ; la vie, — qui est ainsi appelée de ce qu'elle cherche et de ce qu'elle bout ², — coexiste avec le membre moyen qui ne tend pas vers un autre et non plus n'est pas immobile par soi. Mais comment la raison est-elle troisième ? Si elle est substantifiée en espèce, selon la connaissance, et si le penser, τὸ νοεῖν, est connaître, puisque la connaissance est opposée à la vie, comme il a été dit, et si les termes penser et la pensée expriment un mouvement réascendant vers l'être, comme nous l'avons dit plus haut, si enfin ce mouvement réascendant est conversion ou distinction, il est évident que la raison est troisième, venant après la vie et la substance. Celle-ci est incircoscrite ; celle-là circoscrite ; la vie a un caractère intermédiaire. Semblablement, la raison est à l'état parfaitement distinct. Elle devient plusieurs au lieu d'être une et unifiée ; la substance est seule de son espèce et indistincte ; la vie a une essence intermédiaire entre les deux.

1. Συνουπέστηκεν, a son hypostase, son existence confondue avec.

2. Damascius rattache ζῆν à ζωή et ζῆ-ταιν à ζέ-ειν.

Par conséquent, à ce que nous venons de dire, il faut encore ajouter comment la persistance, la procession et la conversion sont divisées en moments opposés les uns aux autres : ou bien, si nous admettons qu'ils sont une seule et même chose, cette chose aura trois actes ; car ou elle garde le repos, ou elle éprouve quelque changement, ou elle désire de nouveau le repos. Car le corps est ou bien naturellement en santé, — ou il est altéré contre nature, — ou il cherche à revenir à son premier état naturel. Et si nous admettons que ce qui est divisé en trois se ramène à une seule et même chose, nous dirons qu'il coexiste avec elle, ou provient d'elle, ou retourne vers elle.

§ 85¹. Maintenant, à la suite de l'examen de ces questions, nous devons porter nos recherches sur l'intelligible et ce qu'on appelle le purement unifié, et nous demander s'il contient en lui-même quelque distinction, un ordre comprenant un premier, un deuxième et un complément au dernier rang, qu'ils soient, comme le disent les philosophes, la substance, la vie et la raison, — ou, comme le veulent les théologiens, plurifiant les uns d'une manière, les autres d'une autre, les principes intelligibles, — ou, comme le proclament les Chaldéens, que ce soient les triades paternelles. Et si nous voulons établir une théorie exacte sur ces choses, il nous faudra encore une fois traiter des plusieurs et de la pluralité ; car, peut-être ainsi, il nous apparaîtra si la pluralité convient ou non à cet intelligible, et comment elle lui convient et comment, dans un sens plus exact, elle ne lui convient pas.

Ainsi donc tout le monde conçoit clairement et dénomme du nom de plusieurs tous ces êtres qui sont distants les uns des autres, qui sont devenus chacun par soi, par une circonscription propre, chacun voulant demeurer² cela même qu'il est et qu'il est dit, comme nous disons que le veulent être les espèces.

On appelle encore plusieurs les parties ; car il n'est pas

1. En marge du ms. B : Théorie de la pluralité et de la multitude — que le terme τὰ πολλὰ se dit en trois sens.

2. Au lieu de μένον, Kopp veut lire μένειν ou supprimer βουλόμενον.

dans l'essence de la partie de quelque chose d'être unique : il en faut au moins deux. Les parties sont donc plusieurs. La différence ¹ consiste en ce que les parties ne veulent pas exister par soi, ni n'appartenir qu'à elles-mêmes ; elles appartiennent nécessairement les unes aux autres et au tout ; par leur rapport mutuel elles ont leur hypostase dans le tout ², mais en y commençant la distinction par la division, quoiqu'elles ne se séparent pas en circonscriptions propres, mais sont toujours substantifiées par leur inclination les unes vers les autres et vers le tout : c'est ainsi que se montrent surtout celles des parties qu'on appelle homœomères.

Dans un troisième sens on appelle aussi plusieurs les éléments. Car un seul élément ne peut pas non plus composer un tout élémenté, il faut aussi au moins deux éléments ³. Quelle est donc la différence des parties et des éléments ? La première, c'est que les parties sont constituées des mêmes éléments que le tout. Car les parties de l'élémenté sont, comme dans le nerf, les quatre éléments, les mêmes ; et il en est ainsi de chacune de ses parties ⁴ ; mais les éléments sont plus simples même que chaque partie, comme, par exemple ⁵, le feu et la terre, et que ce qui semble être la plus petite partie de l'élémenté, le nerf.

La seconde différence est que les parties conservent la division propre par laquelle elles sont constituées ; car, si elles ne la conservaient pas, ce ne seraient pas des parties, tandis que les éléments ne souffrent pas une séparation quelconque, mais se fondent en un mélange, et se portent avec

1. Avec les espèces, qui sont aussi plusieurs.

2. Ἐν τῷ τῷ... ἀρξάμενα μὲν. Ruelle propose de supprimer τῷ : je le conserve en l'opposant à μὲν. Il y a deux choses : « Elles subsistent dans le tout et elles y sont le principe de la distinction. »

3. A la marge du ms. B on lit : « Différences des parties et des éléments », et plus loin :

Plusieurs sont les choses distantes les unes des autres et circonscrites.

Plusieurs sont les parties.

Plusieurs sont les éléments.

4. De l'élément ou du nerf qui est une de ses parties la plus petite, et peut être divisé lui aussi en parties qui contiennent chacune encore les éléments.

5. Au lieu du simple, φῆρα, Ruelle veut lire la formule complète φῆρα σίπειν.

force vers l'union ; ils ont leur *être éléments* ¹, précisément en ce que n'apparaît nulle part leur division propre, et à plus forte raison, leur circonscription.

La troisième différence est que les éléments n'appartiennent pas à la même nature que l'élémenté, si ce n'est sous le rapport qu'ils sont dits éléments de l'élémenté. Je veux dire, par exemple, que les éléments de notre corps ne sont pas de l'espèce du mélange, — os ou chairs, par exemple, — mais sont éléments des os et des chairs, lorsqu'ils ont été mis en juste proportion et ont été mis en rapport intime avec cette espèce, tout en appartenant en soi à une autre nature. De même, s'il y avait des éléments de la substance, ils ne seraient pas des substances. Car l'élémenté est substance, et l'élément ne saurait être l'élémenté. Donc les extrêmes sont le circonscrit en une hypostase propre, et le mêlé en une union commune à tous ; le milieu entre les deux est les parties et leur division, parties déjà distanciées les unes des autres sous certain rapport, mais non encore circonscrites. Mais puisque ces choses sont ainsi différentes par nature, comment, maintenant, ces quatre éléments sont-ils une sorte d'espèces, et comment ce qu'on appelle les genres de l'être ne seraient-ils pas aussi des espèces ², puisqu'on dit aussi bien les éléments que les genres de la substance ? Ils sont donc les éléments et les genres de l'être, puisque c'est de leur mélange que la substance est formée. Si l'on dit que ce sont des espèces, mais non des éléments, que seront donc les véritables éléments ? que pourrions trouver de plus simple que les genres de l'être ? et cependant ils semblent aussi être des espèces, puisqu'ils gardent et conservent les circonscriptions propres des choses. Car il y a dans la substance et mouvement et repos, c'est-à-dire manifestement l'être, comme aussi l'un et l'autre de

1. Kopp voudrait ajouter l'article τὰ στοιχεία que je crois plus qu'inutile ; mais il a raison de changer τὸ μὴ παραφαίνειν en τῷ μὴ κ. τ. λ.

2. La substance, dit Aristote, *De An.*, II, 1. Init., est un des genres des êtres : et dans la substance on distingue d'un côté la matière, qui, par soi-même, n'a pas de qualité, et une autre chose, la figure et l'espèce (la forme).

chacun des autres couples de contraires. Comment la tête, les mains, les pieds, sont-ils des parties de l'homme? et comment le tout est-il composé de parties qui sont des tous, tels que le soleil, la lune et les autres astres, dont chacun est une espèce et un tout? et comment nos propres parties, celles qui sont anhomœomères, sont-elles en quelque mesure circonscrites par certaines différences spécifiques? Voici ce qu'il faut répondre à cela : que les choses inférieures participent toujours des supérieures, de sorte que les unes sont espèces, parties et éléments, et que les parties sont aussi éléments, mais que la réciproque n'est pas nécessaire ni universelle. Car, dans les espèces, les unes sont plus simples que les autres ; les simples deviennent éléments des composées, sans subir la partition composée, c'est-à-dire la partition de l'élémenté ; mais elles demeurent dans sa première hypostase, et cette hypostase est celle qui est le plus indivisible, du moins dans cette espèce de mélange et parce qu'avant d'être parfaitement circonscrites, elles sont antérieurement nécessairement divisées, selon une division qui s'établit en vue de l'ordre des parties. Car il faut qu'elles s'éloignent de l'union pour arriver à être des parties et qu'elles procèdent ainsi dans la séparation parfaite, c'est-à-dire spécifique. En un mot, puisque les espèces veulent être circonscrites, toutes celles d'entre elles qui n'aiment pas le repos propre en elles-mêmes, mais, par un regret de leur ancienne nature s'inclinent vers l'un, ces espèces, dans cette limite, deviennent aussi des parties, de sorte que par la combinaison avec les simples, il faut faire les unes espèces et en même temps parties, toutefois dans des sens différents, et les autres, espèces et en même temps éléments, ceux-ci non plus n'étant pas pris dans le même sens ; mais en tant qu'ils sont unifiés selon leur sommité concrétée, ils seraient éléments, et en tant qu'ils sont distincts les uns des autres, ils seraient justement appelés espèces, et en tant qu'ils se distinguent actuellement, selon la médianité amphibie de leur hypostase, ils seraient appelés proprement parties.

En outre, toutes les parties qui, dans le tout, sont dissem-

blables, sont à la fois des parties et des espèces : espèces, parce qu'elles sont dissemblables, parties, parce qu'elles n'existent pas par soi et qu'elles ont, par essence, leur être dans le tout; telles sont ce que nous appelons nos parties organiques; dans le ciel les hémisphères, les quadrants ¹, certaines zones différentes, les pôles, les centres, les axes, les cycles, définis par des sortes de sections démiurgiques, mais qui cependant ne peuvent pas exister par eux-mêmes. Et même dans nos âmes les idées ² se trouvent être des sortes de parties semblables, ainsi que toutes les causes des différences, les participations à une telle ou telle nature déterminée, tandis que les hyparxis appartiennent à la nature complète et entière, sauf qu'il y a aussi des agrégats d'hyparxis qui en sont pour ainsi dire des éléments, et que les totalités sont formées pour ainsi dire de parties, comme il a été déjà dit antérieurement.

Ce sont donc ainsi des espèces et des parties, et sont espèces en même temps que éléments toutes celles des espèces qui sont fondues ensembles et constituent une combinaison indistincte en une seule espèce, comme par exemple les animaux composés, qui, dans leur tout et dans toutes les parties de ce tout, révèlent la combinaison dont ils sont formés, tels que les hémiones et les autruches et les autres animaux de ce genre, qui sont composés d'espèces différentes comme si c'étaient des éléments fondus dans une seule espèce. C'est ainsi encore que nous verrons des parties, qui ne sont que cela seul, parties, dans toutes les choses qui évoluent ³ d'une nature concrétée, et qui cependant, n'étant pas encore circonscrites, ne se sont pas séparées chacune

1. Τεταρτημόρια. Ptolémée dit que la terre est partagée en quatre quarts : εις τέσσαρα τεταρτημόρια, par l'équateur et un méridien. La partie habitée est contenue dans l'une des parties boréales. Il dit ailleurs : « Décrivons le grand quart de cercle : μέγιστον κύκλον τεταρτημόριον. » Plus loin encore, il parle du premier δωδεκατημόριον... Ces divisions et ces termes s'appliquent sinon toujours, du moins le plus souvent, au zodiaque, ou cercle oblique, ou cercle du milieu, διὰ μέσων τῶν ζωδίων κύκλος.

2. Οἱ λόγοι.

3. Προκύπτει.

d'elle-même, pour former un tout complet ¹. Telles sont celles qu'on s'accorde unanimement à nommer homœomères, qui divisent la totalité en parties, mais qui cependant demeurent enfermées dans la même espèce, et, par suite portent le même nom que le tout, et les unes que les autres. Mais il en est quelques-unes qui, déjà, dans leur évolution, tout en inclinant vers l'homœomère, demeurent cependant dans le tout et gardent le nom commun à la même nature ; tel est l'état, dans chaque espèce, de l'animal qui a son rang dans une série, car il est encore *animalique* ², comme étant une partie et une mesure de l'animal ; mais déjà il revêt en quelque manière l'un, la forme humaine, l'autre, la forme chevaline, non seulement par son rapport bien proportionné à l'une ou à l'autre de ces espèces — (car ce serait aussi le cas des choses homœomères), — mais par une révolution ³, un mouvement qui les incline, νεῦσις, soit vers l'homme, soit vers le cheval. Sont parties en tant qu'espèces toutes les choses qui se portent vers l'une ou l'autre des espèces qui existent par elles-mêmes, qui se circonscrivent elles-mêmes, — soit qu'elles se portent vers l'extrême inférieur, comme nos parties organiques, soit vers le terme supérieur, comme les parties du cosmos, car celles-ci aspirent plutôt à appartenir au tout qu'à elles-mêmes, par suite de l'imperfection de leur nature propre.

Parties et éléments deviendraient toutes les choses qui achèvent la composition d'un tout, dont le nom est tiré de ses parties. Car, que la totalité est achevée, complétée par les parties, sinon toute totalité, du moins la totalité en soi ⁴, cela est évident ; que ces parties font fonction d'éléments, cela est démontré par le fait qu'une espèce une est constituée

1. Διέστηκεν αὐτὸ ἕκαστον ἀφ' ἑαυτοῦ τελεῖον. Je lirais volontiers ἀφ' ἑαυτοῦ, formant un tout complet en soi-même. L'individu n'est pas arrivé à une séparation parfaite.

2. Ζώσιον.

3. Προβολή, une poussée. Le mot semble indiquer une force externe, et νεῦσις, une force interne.

4. Ἀὔτη γα.

par une pluralité, où les plusieurs s'évanouissent dans l'unité et ne gardent pas leur division dans la spécification du tout. Je pense, d'ailleurs, que les espèces considérées dans le genre, sont, en tant qu'on les considère dans le tout, des parties, (car elles ne sont pas circonscrites par des circonscriptions qui leur soient propres), et que, quoiqu'étant des parties, elles deviennent éléments du genre; car une telle coagrégation d'animaux plusieurs n'est autre chose que l'animal un, ou n'a son hypostase que dans l'animal un. Et peut-être, cela revient à dire ce que nous avons déjà antérieurement dit : les genres de l'être, quoiqu'ils paraissent être en quelque manière des espèces, sont plutôt des parties de la combinaison entière, et cependant, par cela même, ils se constituent en une nature élémentaire ¹, par suite de l'unité de la substance qu'ils composent tous. C'est un point sur lequel on peut instituer une analyse plus précise et plus subtile.

Il nous faut encore dire quelles sont celles des espèces, quelles sont celles des parties qui peuvent devenir éléments, et quelles sont celles qui ne le peuvent pas. Car toutes ne peuvent pas le devenir, par exemple, les dernières des espèces ²; car si celles-ci étaient aussi des éléments, il y aurait, après elles ³, quelque chose qui serait composé de ces éléments.

Il faut encore examiner si les éléments sont d'une nature réellement supérieure et plus simple, parce qu'ils s'écartent davantage de l'hypostase des choses plus composées. Il semble bien qu'il en est ainsi pour la plupart des éléments, mais pas pour tous. Car notre corps est composé de choses préexistantes, — l'homme aussi bien que le cheval, dont l'un est animal raisonnable mortel, et l'autre, animal non raisonnable mortel, et ce sont des choses plus générales. Notre âme aussi est composée d'un mélange de la substance,

1. Στοιχειώδη φύσιν, ou plutôt élémentiforme, ayant le caractère et faisant fonction d'élément.

2. Les espèces spécialissimes.

3. Et alors elles ne seraient plus *ultimes*, *ἄγιστα*.

de la vie et de la connaissance, qui sont également préexistantes. Mais le corps entier du tout est, il est vrai, composé des quatre éléments, mais ces éléments ne lui sont pas préexistants, et la substance première n'est pas formée d'éléments qui lui soient par nature antérieurs ¹. Avant elle, il n'y avait pas du tout d'éléments; car l'élémenté veut toujours être supérieur en dignité à ses éléments propres ²; les éléments n'existent pas par eux-mêmes, mais n'existent que dans l'élémenté, les uns avec les autres, comme les parties qui sont postérieures au tout et existent les unes avec les autres, puisque l'élémenté se sert de ses éléments propres comme d'une matière, et qu'il est lui-même une sorte d'es-pèce qui se surajoute à eux.

S'il en est ainsi, le premier élémenté ne saurait être formé d'éléments antérieurs à sa propre nature et occupant dans l'ordre de la série un rang supérieur. Ces éléments apparaissent en lui, et il est le premier où ils apparaissent, ils sont plus imparfaits que l'espèce entière, et par là peuvent être conçus comme plus simples, quoiqu'en réalité ils ne soient pas plus simples et qu'ils soient seulement plus imparfaits et plus particuliers; car c'est ainsi que se comportent les parties et les espèces; le plus universel semble plus composé, parce qu'il a une plus grande extension; mais il n'en est pas vraiment ainsi, au contraire, il est plus simple et supérieur dans l'ordre de dignité.

§ 86. Qu'appelle-t-on donc la simplicité des éléments et par rapport à quelle composition (sont-ils dits simples)? C'est qu'il y a deux sortes d'élémentés: l'un est comme une espèce surajoutée, qui, dans la réalité des choses est plus simple et d'un rang supérieur; l'autre est un mélange et une mixture des éléments qui concourent ensemble et qui est,

1. Πρεσβυτέρων.

2. Dans l'intelligible il y a un ordre et une priorité d'essence qui n'implique pas un ordre et une priorité de temps, quoiqu'on trouve *πρεσβύτερα* réunissant, il semble, les deux sens, comme on le voit ici, et plus loin dans le même paragraphe: τὸ πρῶτον στοιχειωτὸν οὐκ ἂν εἴη ἐκ στοιχείων πρεσβυτέρων τῆς αὐτοῦ φύσεως.

par hypothèse, posée antérieurement comme une matière composée une. C'est par rapport à cette matière que ces éléments sont dits simples, et non par rapport à la propriété commune, qui spécifie le mélange. La nature qui a cette propriété ¹ est substance; celle qui n'est constituée que par un mélange, est substance en puissance. Chacun des éléments est partie de la matière; ceux-ci ne sont donc pas encore substance, ils sont substantiformes; ils se rapprochent de la substance, mais sont plus imparfaits.

Quoi donc? La substance première n'est-elle pas composée de matière et de forme? et d'où la matière tirera-t-elle son hypostase, si ce n'est de choses qui, par nature, lui sont antérieures. Car la matière ici bas, dit-on, provient de principes antérieurs ²: il faut donc que là haut il y ait des participations de choses antérieures qui fassent fonction et soient dans le rapport de matière et d'éléments. Sur la question des participations, nous ajournons encore une fois une discussion étendue et profonde ³; mais, les éléments étant considérés donnés dans un certain nombre et avec une certaine détermination, la substance antérieure à toute détermination ayant forme de substance ne saurait être postérieure à ses propres éléments. Subsistant la première, elle a manifesté en même temps qu'elle-même et en elle-même les éléments qui lui sont propres ⁴, comme la totalité fait apparaître ses parties, comme ce monde fait apparaître les éléments qui lui appartiennent et les éléments qui sont en lui-même, — j'entends ici non la matière, quoiqu'elle aussi peut-être soit ici comprise, — mais cependant je ne veux entendre que les éléments de l'espèce, tels que les quatre éléments, quels qu'ils soient ⁵ d'ailleurs et de quelque ma-

1. De spécifier, de donner la forme spécifique.

2. Πρωτέρων. Ruelle a mis dans son texte *πρῶτον*, comme Kopp, d'après deux manuscrits.

3. Encore un passage qui marque et prouve l'unité de l'ouvrage. Conf. § 126.

4. Οἰκεία.

5. Kopp voudrait lire *αὐτά*, au lieu de *ἄλλα* que Ruelle admet dans son texte.

nière qu'on les définisse, — soit comme quatre parties que la totalité a projetées, soit comme le visible, le tangible et les intermédiaires de ces espèces sensibles, qui sont partout, qu'on voit en tout, et qui ont été distingués de la constitution une et monoïque ¹ du monde. Car toute chose est une, par sa propre nature, avant sa multiplicité propre, et c'est de cette unité qu'elle sort comme d'un germe selon la division de cet un en ces plusieurs; car il est de la nature de l'un qu'il se relâche, pour ainsi parler, et s'épanche dans l'hypostase des plusieurs, non qu'il se perde en eux, mais il leur fait à eux aussi place à l'hypostase, malgré l'inséparabilité de l'un des plusieurs. Et si les plusieurs sont divisés en trois, ou comme espèces, ou comme parties, ou comme éléments, il faut nécessairement ² que l'un aussi soit triple ³ et qu'il y ait dans chaque multiplicité un un propre : celui-ci coagregat spécifique et espèce une avant la division; celui-là, universel avant les parties; l'autre enfin, élémenté avant les éléments; et même les différences de l'un procèdent d'une manière analogue; car l'un des espèces est polymorphe; celui des parties est conçu à la vérité être polymère, en tant que le tout est coétendu à toutes les parties, parce qu'il les embrasse, et cependant, il est l'indivisible, antérieur aux parties, quoique subsistant dans les parties; car il fait place aux parties pour constituer l'hypostase divisée qui est en lui. L'élémenté est ramené plus parfaitement à l'union; il fond ensemble les éléments, les unit à lui-même et ne leur permet pas d'avoir réellement un rang à part après lui-même, mais il les force d'arriver à son hypostase propre ⁴. C'est pourquoi tout, qui est plusieurs par nature, devient ⁵ cependant un, et le mélange n'est pas une chose, et l'élémenté, une autre chose,

1. Μονοιδοῦς.

2. Kopp : « formula πάντως ὅτι in apodosis, Omnino necesse est, ut sæpe numero Damascius utitur. »

3. Note marginale : ὅτι καὶ κατὰ τρεῖς τρόπους τὸ ἓν ὡραῖον.

4. A être un comme lui, dans l'hypostase.

5. Opposition de ὄντα et de γίνεσθαι.

comme nous le disions encore naguère, en en faisant plusieurs choses ¹, pour plus de clarté ; mais l'élémenté est un et plusieurs, plusieurs resserrés par l'un, et ne consentant pas à être purement plusieurs, mais voulant être unifiés, absorbés par l'un, et subsister dans l'indéterminé de l'un. Car c'est ainsi que partout paraissent se comporter vis-à-vis l'un de l'autre les éléments et l'élémenté, et ceux-là ne sont pas la matière de celui-ci, car ils ne sont ni les parties du tout (ὅλον), ni les espèces de ce qu'on pourrait appeler la somme entière (τὸ πᾶν) au lieu de tout (ὅλον)² ; ils sont seulement analogues à la matière, et en tant que formant la multiplicité de chaque espèce par rapport à l'un, c'est d'eux que se compose l'espèce entière, comme un et plusieurs. Car c'est ainsi que l'élémenté aussi est un et plusieurs, et que les plusieurs sont confondus ensemble par la prédominance de l'un, comme si cet un dissolvait sa propre simplicité et était, pour ainsi dire, vaincu par les plusieurs qui se distinguent et se séparent entre eux ; mais, en réalité, il ne fait que les imiter ³ selon leur circonscription propre : les plusieurs se constituent ainsi en espèces au lieu d'éléments, l'un devient, en quelque sorte, quelque chose de polychrome et ondoyant et divers, et au lieu d'élémenté et d'éléments ou de mélange et de mélangés, il devient monade dans les nombres, et dans les espèces, les deux ensemble, l'un et plusieurs. En ce qui concerne les parties et le tout, il faut les concevoir comme dans un état intermédiaire par suite d'un relâchement qui est intervenu, et qui a fait que les parties ont été hypostasiées selon la division qu'elles ont osé opérer. Et cependant, comme l'un se penche vers les parties comme pour supprimer et repousser la division, et que les parties se

1. Τρεπόμενοι πολλαχῆ. — Le terme τροπή est le mot technique pour signifier le changement d'un élément dans un autre. Diog. L. VII, 142. C'est pourquoi la matière est dite τρεπτὴν ὄλην δι' ὄλου. Plut., *Plac. Phil.*, I, 9. Conf. Stob. Éd. p. 370. Le mot est peut-être emprunté à Héraclite, *Ravaiss.*, t. II, p. 138.

2. Τοῦ παντός ἂν βηθέντος ἀντι τοῦ ὄλου.

3. Je lis μιμησάμενον αὐτά au lieu de μιμησαμένων.

penchent vers l'un pour s'emparer de lui et le recevoir partiellement, le résultat réel est un terme moyen entre le caractère propre du tout et celui des parties. C'est pourquoi dans celles-ci, on voit se manifester une manière d'être à la fois double et une. Dans les extrêmes, quoiqu'ils soient l'un et l'autre, ce rapport est plus obscur et plus effacé ; dans l'un et la multiplicité spécifiée, l'unité de la manière d'être et la fusion des natures se dérobent, parce qu'elles n'inclinent pas complètement l'une vers l'autre, ne sont pas et ne sont pas dites l'une de l'autre. Dans les éléments et l'élémenté non plus, la dualité n'est pas apparente, parce que la multiplicité des éléments dans l'un ne se manifeste pas tout d'abord distincte ; car c'est plutôt par le raisonnement que se laisse voir la multiplicité à travers la fusion, si l'on peut s'exprimer ainsi, des propriétés spéciales qui servent d'éléments. Et qu'y a-t-il d'étonnant si le premier élémenté, la substance, fait pénétrer dans les éléments l'indéterminé, partout du moins où il y a aussi des espèces, — puisqu'elles sont confondues avec d'autres choses, comme si elles étaient des éléments, comme nous l'avons dit précédemment ¹. Elles sont composées en un mélange un, quoique sous un certain rapport, elles se dérobent au mélange, et parfois, et dans une certaine mesure, manifestent leurs actes propres ; car étant espèces, elles ne peuvent pas être absolument unifiées. C'est pourquoi le visible et le tangible, dont l'un est partout où est l'autre, sont cependant différents l'un de l'autre. Dans l'âme le substantiel, le vital, le *gnostique* sont dans toutes les parties de l'âme, et n'en sont pas moins distincts sous un certain rapport. Tels sont aussi dans la raison les genres de l'être, car eux aussi sont éléments de la substance intelligible, non pas de la substance pure et qui est au-delà de l'espèce, mais de la substance spécifiée ; car ils sont aussi, en quelque manière, des espèces, quoique plus élémentaires et plus simples que les autres, et par suite, communs à toutes les espèces et à la nature spécifique une, antérieure à la plu-

1. § 85, p. 198. Ruelle, fol. 125 r. m. du manuscrit.

ralité des espèces. C'est pourquoi, dans cette nature, se manifestent obscurément les propriétés des espèces ; mais cependant ne sont pas encore des espèces toutes celles qui sont prises et conçues comme éléments ; car il n'y a pas non plus encore de parties, parce qu'elles sont dans le monde des espèces : soit, comme substance spécifiée, sorte de coagrégat uniforme ¹ des espèces ; soit, comme une sorte de division de cette substance ; et la totalité qui réunit et rassemble la division est spécifiée et la nature même du tout et des parties. Dans celle-ci, selon la distinction accomplie de l'hypostase spécifiée, se séparent les espèces elles-mêmes, l'un polymorphe qui rassemble les espèces, c'est-à-dire la monade, comme on l'a dit, et enfin le nombre suspendu à la monade. Avant la substance spécifiée ayant la forme d'éléments et constituée par un coagrégat, est l'hypostase véritable du tout et des parties, perçue dans la distinction qui s'opère actuellement de la substance première et réellement existante, que nous appelons la vie, parce qu'elle est par soi-même constituée en une masse se mouvant vers l'état distancié et vers la distinction et, comme son nom l'indique, parce qu'elle bouillonne et fermente, et, par son ébullition, tend à sortir d'elle-même ; elle ne s'est pas encore répandue et divisée en hypostase d'espèces, mais elle est perçue et saisie dans l'acte de bouillir et de s'échapper par l'ébullition ; c'est pourquoi nous lui donnons les noms de *tout et parties* et la mettons avant toute nature spécifiée, parce que, tout en demeurant, elle se meut, tout en étant unifiée, elle éprouve cependant quelque distinction ; par le fait qu'elle est unifiée et demeure, elle est *le tout*, par le fait qu'elle est distinguée et mue, elle est *les parties*. C'est pourquoi le *tout et les parties* ne sont qu'une seule nature, parce que, déjà distinguée, elle est encore une et par elle-même, cela, comme n'étant pas complètement unifiée, ceci, comme n'étant pas encore complètement et parfaitement distinguée. Ce moment moyen ² est donc un, quoique nous

1. Μονοειδής.

2. Μεσότης.

le désignons par deux mots *tout et parties*, parce que nous le percevons selon les deux ensemble.

Encore avant celle-ci ¹, est la substance, nature purement unifiée et indistincte, mais qui n'est pas cependant comme l'un, mais comme l'unifié, et unifié de plusieurs et avec plusieurs; de sorte qu'elle consiste en éléments et est le premier élémenté. Car c'est là la substance pure *par laquelle* ² une substance déterminée est partout un élémenté ³ déterminé. Car ce qui, partout, est *concrété* ⁴, nous l'appelons *substance*, comme ce qui se distingue présentement, *vie*, et ce dont la distinction est achevée, *espèce*, même si chacune de celles-ci est la dernière, comme l'espèce corporelle. Car substance est la chose formée par le mélange des quatre éléments; ce qui d'elle se meut et s'éveille à la distinction de ses énergies propres, est la vie; car c'est une sorte de mouvement qui se prépare à l'acte spécifié et à l'hypostase qui précède l'acte; et la figure ⁵ séparée, c'est l'espèce.

Si toute substance concrétée existe par le dépérissement, ou, si vous l'aimez mieux, par la destruction commune des éléments, nécessairement la substance première, la substance pure est une concrétion des éléments, et ses éléments sont les plus vrais, les plus propres de tous les éléments, mais non pas en ce sens que leurs circonscriptions propres y soient comme noyées dans le mélange, suivant la définition que donne Aristote ⁶ des éléments, ni en ce sens qu'ils sont amenés à l'unité selon leur seule *sommité* ⁷ et qu'ils ont abandonné le reste à la distinction, comme nous l'avons dit, de sorte que les espèces se confondant deviennent les élé-

1. La vie.

2. Δι' ἧν, la cause efficiente.

3. Puisque la substance pure est le premier élémenté, toutes les substances particulières, ἢ τις οὐσία, sont des élémentés particuliers.

4. Συνηρημένον.

5. Ἡ δὲ διαστᾶσα μορφή, ou enveloppant l'idée de distance.

6. *Met.*, IV, 3 : Στοιχείον λέγεται εἰς οὐ σύγκαιται πρώτου ἐνυπέρχοντος, ἀδιαπέτου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος.

7. Ἀκρότης, leur propriété supérieure, où se résume la perfection de leur essence.

ments de la substance spécifiée, — ce qui nous a fait dire qu'en elle apparaît, obscure encore, une détermination propre, — mais en ce sens qu'ils n'ont rien de déterminé, ni détermination spécifique, ni fusion totale opérée par une sorte de violence ; mais, se compénétrant tous en tous, *ὅλα δι' ὅλων*, ces éléments sont, par nature et proprement, les éléments de la substance unifiée et ayant son hypostase par l'union. Les éléments ne sont donc ni les espèces ni les genres de l'être qui, eux aussi, sont en quelque sorte des espèces.

Que sont-ils donc ? Nous ne pouvons pas dire autre chose que ce que nous venons d'en dire. Ils ne sont pas non plus, en effet, des parties, du moins purement des parties ; car les parties sont au-delà des espèces ¹. Que sont donc aussi les parties ? C'est ce qu'il faut examiner. Les parties sont les genres de l'être, mais n'ayant pas une hypostase spécifique, comme nous les dénommons et concevons ; car tout ce que nous concevons et dénommons a la forme d'espèces. J'omets de dire qu'elles ne sont non plus ni intellectuelles ni vraies ; mais je m'étonnerais si elles se trouvaient même dans l'âme ². Et cependant nous avons et des noms et des idées des espèces.

Des catégories ainsi proposées, nous devons donc rendre compte de ce qu'il y a en elles de spécifique et de déterminé par les circoncriptions de leurs propriétés et nous négligeons seulement leur division ; car nous appelons aussi les espèces parties ; mais elles ne sauraient être à la fois espèces et parties. Ainsi donc, les genres de l'être sont parties, en tant que parties ; sont-ils donc ce qu'on appelle pour ainsi dire des parties ? Ils ne sont pas tout ce que le spécifique enveloppe en soi, outre la particularité, mais ils sont ce qui les précède, et pour ainsi dire ceux-ci ³. — Ils sont parties, et exclusivement parties, purement parties, de telle sorte que ce qu'on appelle les genres de l'être, avant d'être particularisés par

1. Ὑπερῖδα.

2. Y a-t-il des parties de l'âme ?

3. Les genres de l'être précèdent les êtres et leur sont semblables, *ὅλα ταῦτα*.

des circonscriptions, subsistent comme parties, comme aussi alors les éléments, et de la même manière. Écartant donc la nécessité, pour eux, de la division, nous les verrons confondus les uns avec les autres, s'unir dans un mélange un et par là être conçus comme éléments. Ils deviennent donc éléments selon l'*hyparxis*, tandis que les parties deviennent éléments, selon la *participation*. Ils ont donc, eux ¹ aussi, une nature commune pour former l'hypostase du tout ; car le tout est une communion naturelle des sommités des choses particulières confondues en un, le tout, d'après lesquelles les parties deviennent éléments. C'est pourquoi cette question a été si souvent soulevée ² : Comment la totalité provient-elle des parties, et comment se fait-il que les parties qui viennent après cette totalité et naissent d'elle par la division, sont cependant parties selon l'*hyparxis*, parce qu'elles ont leur être dans la division même ? Les espèces selon l'*hyparxis*, quand elles ont été circonscrites, deviennent selon la participation, d'un côté parties, parce qu'elles se tiennent plus intimement rapprochées et en contiguïté, par suite de leur penchant vers l'un, et en quelque sorte, par leur tendance à s'écarter de la détermination, et, d'un autre côté, éléments, parce que placées plus haut ³ par leur union elles sont affranchies, non seulement de la détermination, mais aussi de la division. Elles sont aussi les genres de l'être et ont une triple hypostase, dont chacune est différente des autres.

Les genres de l'être sont-ils donc les seuls qui admettent cette triple nature ? ou plutôt et absolument ne faut-il pas dire que tout ce qui est espèce, même les dernières des espèces, sont toujours enveloppées dans les premières, dis-

1. ἄρα, les genres de l'être.

2. La scolastique l'a reprise et formulée avec l'alternative : *Pars prior toto*, ou *totum prius parte*.

3. Ἄνωτέρω s'oppose à προσχέστερον. Les espèces deviennent parties προσχέστερον, c'est-à-dire que comme telles, elles sont intimement rapprochées et forment presque un continu ; tandis que devenues éléments et placées plus haut dans l'ordre logique, elles sont plus universelles et planent pour ainsi dire au-dessus des choses.

tinguées les unes des autres, ici d'une façon, là d'une autre, les unes antérieurement, les autres postérieurement, parce que les unes ont des circoncriptions plus universelles et jouissent d'une plus grande indivisibilité, les autres sont plus particulières et accompagnées d'une plus grande divisibilité? Et cependant tout ce qui, ici-bas, se divise, est là-haut à l'état ramassé. Car, d'où viendraient les choses divisées, si elles n'existaient pas là-haut ramassées? La procession n'est autre chose que la distinction de la concrétion, distinction qui n'est pas complète pour toutes les choses, mais qui les fait apparaître peu à peu les unes avant les autres, les plus universelles avant les plus particulières. Car, pourquoi, dans la raison, toutes choses sont-elles à l'état de distinction parfaite, et pourquoi, dans la substance, tout ne serait-il pas à l'état unifié? Car toujours les unifiés sont antérieurs aux distingués, de sorte que le tout unifié est antérieur au tout distingué. Et pourquoi les genres de l'être là-haut sont-ils contractés comme étant, disent-ils, éléments de la substance ¹? N'y a-t-il donc de contracté que la limite et l'illimité, comme le prétendent les philosophes ², tandis que les autres espèces ne préexisteraient pas là, dans l'unifié qui est avant tout? car alors il ne serait pas le principe de tout, mais seulement de tous les couples formés de la limite et de l'illimité, ou de ce qu'on appelle les compléments et les mélanges, les extensions de l'être. Si, en effet, le moment le plus haut de chaque espèce est la coagrégation de toute la pluralité qui appartient à l'espèce, comment le principe suprême de tout ne serait-il pas aussi la coagrégation de la multiplicité de tout, qui est née de lui et s'est ensuite divisée? Pourquoi donc, si tout est éléments dans la substance, et parties dans le rang intermédiaire, de même que tout est espèces dans le troisième où la distinction est complète et achevée, c'est-à-dire dans la raison, pourquoi cependant disons-nous que des espèces, les unes sont éléments, comme

1. Aristote (*Met.*, III, 1, 195, b, 27) pose la question : Les genres sont-ils les principes et les éléments de tout?

2. Les Pythagoriciens.

les genres de l'être, les autres sont formées d'éléments, comme animal, plante, et celles des espèces qui sont plus composées encore? Pourquoi celles-ci ne sont-elles pas aussi éléments? Car l'animal est élément de l'homme et l'homme élément du continental.

§ 87. Peut-être la dernière des espèces devient-elle élément dans les indivisibles, achevant, elle avec d'autres, la détermination de tel ou tel homme? Ou bien faut-il dire qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que toutes les choses qui sont espèces soient aussi parties et éléments? Mais d'abord les unes sont plus universelles et plus simples, et, par là, plus aptes à la fusion, puisqu'elles n'ont pas des circonscriptions profondes ni multiples, mais seulement des circonscriptions qui ne font que se dessiner vaguement, qui ne sont pas encore composées et multiples; ce qui fait qu'elles contractent facilement l'union et se répandent pour ainsi dire les unes dans les autres. Plus la procession descendante se prolonge vers le bas, augmentant son étendue en profondeur, et multipliant pour ainsi dire ses étages de constructions par des circonscriptions et des divisions nouvelles, plus difficilement les choses se prêtent à se fondre dans un élémenté, et moins rigoureuse est l'union qu'elles contractent, union qui, pour ainsi dire, se dualise pour aboutir à la distinction. C'est pourquoi celles qui sont plus rapprochées de la nature unifiée, notre imagination se les représente comme étant plutôt éléments qu'espèces; celles qui en sont plus éloignées, plutôt espèces qu'éléments; celles qui tiennent le milieu, sont intermédiaires entre les extrêmes de la composition et de la simplicité. Les genres de l'être sont donc plutôt éléments, les derniers des composés sont plutôt espèces, — tels que l'homme, le cheval, et, pour généraliser, ce qu'on appelle les espèces spécialissimes ¹. Quant aux termes moyens, qui s'appellent les corrélatifs alternants, ὑπάλληλα, par rapport aux choses qui sont formées d'eux, ils ont le rang d'éléments, par rapport à celles qui

1. Τὰ καλούμενα εἰδικώτατα τῶν εἰδῶν.

les précédent, celui d'élémentés. Les mêmes choses sont donc également élémentés et éléments.

Les espèces spécialissimes sont-elles donc aussi, sous quelque rapport, éléments des indivisibles? car elles ne le sont pas des autres espèces; autrement elles ne seraient pas spécialissimes et les dernières des espèces. Mais elles ne le sont même pas des indivisibles; car, il faut qu'il y ait un élément commun avec les différences. Or, quelles seraient les différences indivisibles de chaque chose individuelle? Les accidents? mais les accidents ne complètent pas la substance ¹, or ces différences sont certainement substantielles. Par conséquent, elles apparaîtront au premier rang, puisqu'elles sont les différences propres de l'indivisible, de sorte qu'elles auront des formes ² propres, puisqu'elles sont indivisibles: ou bien il y aura une sorte d'espèce, qui devient tout entière et s'évanouit tout entière, et qui n'est ni monadique, ni embrassant des indivisibles. Peut-être y a-t-il deux modes de distinction: l'un, qui divisant l'un en plusieurs est la division en espèces entières et complètes, par des différences spécifiques; l'autre, qui imprime le caractère du même tout à des matières multiples; c'est pourquoi il est appelé plus proprement l'indivisible, parce qu'il est tout entier en chaque individu et n'a aucune modification qui le différencie. Est-ce donc que la différence des indivisibles vient exclusivement de la matière ³? Quelle pourrait être la différence des espèces venant de la matière? il n'y en a pas. Et si la matière était spécifiée par les choses qui sont en elle, elle deviendrait une sorte d'espèce différente, comme l'image en pierre de Socrate diffère de son image en bronze ⁴; car l'espèce consubstantialisée avec la matière permute en quelque façon avec son substrat. Et si elle est sans forme, mais différente en puissance, *le en acte* lui arrive selon *le en puissance*; mais aucune différence spécifique ne lui est

1. Ils la déterminent, mais ne concourent pas à la constituer.

2. ἰδέας οὐκείας.

3. Le principe d'individuation est-il la matière?

4. Aristote, *de Partib. Anim.*, 1, 4.

ajoutée. Mais laissons cela pour le moment ¹. Voici ce que je soutiens, c'est que dans plusieurs substrats la nature a déposé la même espèce tout entière, de sorte qu'ils la reçoivent partout la même sans aucune différence. Quoi donc? Un indivisible n'est-il pas différent d'un autre indivisible? N'y aurait-il de différence que dans le fait, que l'espèce toujours la même est placée en différents lieux, de sorte que si on éliminait la matière, il apparaîtrait une seule et même espèce et l'espèce entière? Le différent n'est donc pas différent selon l'espèce? les choses différentes ne diffèrent donc pas par la différence, si elles diffèrent par la matière? Car la différence est espèce. On dit qu'elles diffèrent par le nombre. Mais le nombre aussi est une sorte d'espèce, et de plus il est indifférent de part et d'autre; car la différence de deux monades (unités numériques) est indifférente. Comment donc l'espèce entière peut-elle être affirmée de tous, et non pas celle de Socrate? C'est que le sens n'en est pas restreint en tant qu'espèce, mais en tant que quelque chose de particulier et de déterminé ². Car on est également homme selon l'hypostase de l'espèce qui est dite être, et la différence est constituée par l'élément particulier et le général ³. Mais le particulier déterminé, τὸ τί, par rapport au particulier déterminé, πρὸς τὸ τί, est indifférent; car chacun d'eux est un τί, un particulier déterminé. Mais alors Socrate ne diffère donc pas de Platon; car tous ces τί se font pendant et permutent. Et pourquoi, l'homme étant un, avons-nous d'un côté l'homme en général, de l'autre l'indivisible? Car ce n'est pas une erreur de dire qu'il participe d'un côté de l'universel, et de l'autre du particulier déterminé (du τί) ou de l'indivisible, quel qu'il soit. Ou bien faut-il dire que, d'un côté, il y a la notion générale, de laquelle procède en tous les indivisibles une certaine participation commune, ce que nous appelons l'espèce, commune aux plusieurs, et qui est affirmée ensemble de tous, parce

1. Il reprendra ce sujet, plus loin § 93, p. 231. R. l. 24.

2. Οὐ καθὼ εἶδος... ἀλλὰ καθὼ τί.

3. Τῷ δὲ τίτι καὶ τῷ καθόλου. La définition comprenant l'un et l'autre. L'espèce n'est pas le principe de l'individuation qui vient du τί ajouté au genre.

qu'elle est prise dans un sens général, et que, d'un autre côté, il y a ce qui est dans chacun des indivisibles qui est le même parce qu'il est commun à chacun, et individuel par ce qu'il a d'individuel ¹, à savoir par sa propriété particulière et par la nature entière et toute la nature de l'espèce; car aucune chose qui n'est pas et partout et dans chaque individu, n'a le caractère spécifique; mais ce qui est le même selon tout par l'hypostase ² se divise et se sépare lui-même de lui-même, se déchire pour entrer dans la distinction, comme le corps se sépare de lui-même et se répand dans une certaine *masse* continue ³, quoique, comme espèce, il soit partout le même sans aucune distinction. Car il semble que la nature procédant des premiers aux derniers parcourt une ligne diamétrale et marche à l'opposé du contraire au contraire. Car le fait se produit en maintes autres choses, et dans celles dont nous parlons, il arrive également. Car l'espèce qui est purement individuelle est exclusivement l'un; car il est impossible, comme le dit Platon, qu'il y ait *deux premiers* ⁴. Aux limites dernières, la pluralité des indivisibles ne forme qu'une seule et même chose; cette pluralité

1. Τὸ αὐτὸ μὲν τῷ τε κοινῷ καὶ τῷ ἐκάστῳ ἕκαστον.

2. C'est-à-dire qui se trouve en tous les individus le même par l'hypostase, ayant une même hypostase.

3. J'imagine que cela veut dire que l'essence du corps, le corps en général, infini, sans différence, et partout identique à lui-même, sort de cette indifférence pour prendre la forme de masses distinctes de corps réels, dont la continuité même implique, suivant Damascius, des parties discrètes. — La masse, ὄγκος, naît de la séparation de la substance : en tant que la masse, par la διὰ ῥιψις, écarte ses parties, les unes hors des autres, partes extra partes, elle a une position, ἐν θέσει, soit interne et immanente, σύμφυτος, par laquelle est déterminé le rapport de ses propres parties entre elles, soit externe, ἐπίσπαστος par laquelle est établi son rapport aux autres choses. Conf. Simpl., in *Met.*, 146, a. m. *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. V, p. 333. Chaignet.

4. Ruelle voudrait lire : δύο γὰρ εἶναι ἕνα et supprimer πρώτα. Mais Damascius ne croit pas impossible, et loin de là, que deux soit un. — Il interprète dans ce sens, mais très librement, le passage du *Parménide* (149 a.) : « Donc, si l'un doit se toucher lui-même, il faut qu'il soit placé immédiatement à la suite après lui-même, occupant la place qui suit immédiatement celle qu'il occupe. » Les termes ἐφεξῆς μὲθ' ἑαυτοῦ ἐχομένην, marquent dans la succession un ordre d'antériorité et de postériorité d'où Damascius tire la conclusion qu'il ne peut y avoir *deux premiers*.

d'images de l'un, qui reste le même; ne diffère en rien selon l'espèce, et cependant elles sont plusieurs, parce que la même espèce en engendre partout les plusieurs. Ainsi certainement, il y a deux sortes de générations : l'une, selon les différences spécifiantes des espèces communes; l'autre, selon les dispersions de ces mêmes espèces, dispersions qui n'ont entre elles aucune différence, qu'elles s'opèrent soit selon la continuité, comme dans les corps et les qualités, soit selon la détermination, comme dans les monades, les hommes, les chevaux et les autres espèces semblables. Or, cette génération sans différence de la pluralité des indivisibles, la souffrent ou la créent non seulement les espèces spécialissimes, mais encore toutes les différences qui se trouvent dans ces espèces, et les genres dont la notion accompagne les espèces. Car l'homme ¹ est une certaine chose, τί, vivante, raisonnable, mortelle, et il est évident que la génération de ces qualités est indifférente, c'est-à-dire indivisible par des différences. Les plusieurs aussi sont tous soumis à cette même loi, par exemple les genres de l'être et toute nature qui procède, jusqu'aux indivisibles. Or, toute nature qui a le caractère d'espèce procède. Nous examinerons encore plus loin ², si les principes plus antérieurs ³ accomplissent quelque procession, et comment s'accomplirait la procession de ceux qui semblent procéder.

Voici donc ce que nous disions en commençant : les espèces spécialissimes n'existent pas dans les indivisibles en tant qu'éléments, comme dans les espèces existent les genres; mais les élémentés sont tout entiers eux-mêmes; ils se manifestent les mêmes dans les lieux multiples où ils apparaissent, comme, par exemple, le mélange qui constitue un seul et même corps, s'il est élémenté, se trouve dans cette partie comme dans cette autre, tout entier, le mélange

1. J'adopte la leçon de Ruelle qui, au lieu de ἐμοί, lit ἄνος, c'est-à-dire ἀνωπρος.

2. § 89 et 90, où il traitera expressément de la procession.

3. Πρῶτα.

des quatre éléments, séparés en divers lieux ¹. Je ne sais pas s'il vaudrait la peine de s'étendre plus au long ² sur cette question.

§ 88. Revenons à ce problème que nous nous étions posé au commencement, et examinons si les éléments ne sont pas plus pauvres, plus insuffisants par l'hypostase que l'élémenté, et en tant qu'éléments, tandis qu'ils lui sont supérieurs par la nature de leur propriété, par exemple l'animal est antérieur à l'homme, comme commun et universel, mais dans l'homme, l'animal est un de ses éléments et plus particulier ³. N'en est-il pas de même en toutes choses? Ou y a-t-il certains éléments qui ne préexistent pas au composé? car, par exemple, on ne saurait poser les éléments du cosmos comme antérieurs au cosmos même, pas plus que les éléments de la substance première, qui, sans doute, est, elle aussi, un élémenté. Et peut-être n'y a-t-il aucune chose où il soit possible que les éléments existent avant l'élémenté; car ni de la vie première, si on entend les éléments propres de la vie, ni de la raison première, si on entend les éléments propres de la raison, ni de l'âme première, les éléments psychiques ne sauraient être antérieurs. Les éléments universels des ⁴ totalités individuelles, projetés (hors de l'élémenté) se répartissent ensuite dans des choses plus particulières, et les éléments deviennent plus particuliers que les totalités incessamment divisées, et plus particuliers que leur totalité propre. De même que les parties se resserrent dans leur unité et leur totalité propre, de même aussi les éléments (se resserrent dans l'unité et la totalité) de leur substance propre, que nous posons comme l'ensemble concrété ⁵ de ses éléments. C'est pourquoi, en eux, paraissent exister antérieurement, les caractères propres des natures, mais non les élé-

1. La notion d'espace entre donc dans la détermination de l'individualité.

2. Non ! mais il n'eût pas été inutile de s'expliquer plus clairement.

3. Selon qu'on se place au point de vue de l'extension ou à celui de la compréhension, le genre devient espèce et l'espèce devient genre.

4. Τῶν ὁλοτήτων ἐκείτων ἑλα στοιχεῖα.

5. Σύγκριμα, le résultat de la concrétion.

ments eux-mêmes. Car ceux-ci sont homogènes et en quelque sorte synonymes. Car les éléments de l'homme sont humains, ceux du cheval, chevalins, comme ceux du corps, de l'âme, également ceux du soleil et de la lune. Et autres sont les éléments communs du ciel ; car ils sont célestes ; et autres les éléments communs de tout le cosmos, car ils sont cosmiques. Donc les éléments sont toujours spécifiés par le caractère de l'élémenté, puisque les espèces mêmes sont spécifiées par le caractère de leur monade propre ; car nous disons les espèces intellectuelles et les espèces psychiques et les espèces encosmiques. C'est pourquoi il faut croire que les éléments de la vie aussi sont vitaux et qu'ils vivent par participation à la nature qui les a produits, ou plutôt que les éléments de la vie étaient pluralité selon l'hyparxis, mais que l'élémenté lui-même est un en espèce, monoïde, *μόνοειδες*, et la vie est l'union des deux. Ainsi donc les parties sont totalisées selon l'hyparxis, parce qu'elles sont parties du tout et aboutissent à l'hyparxis du tout. Car c'est ainsi que se réalise finalement dans la monade de chacun des nombres la pluralité des monades qu'il contient.

C'est pourquoi la triade est non pas seulement l'un de la triade, mais la pluralité des trois unités, de sorte que, dans la substance, il est vrai de dire que les éléments sont substantifiés selon l'hyparxis de la substance, parce qu'ils en naissent et qu'ils la remplissent et la font entière, de la manière que nous avons plusieurs fois expliquée. Il ne faut donc pas dire, comme on le dit souvent par habitude, que les éléments unifiés de la substance, en aboutissant à la substance comme à leur fin, deviennent substantiels ; car ils sont postérieurs à la substance, dont le caractère propre est d'être une en espèce (monoïde) ; ils en sont la pluralité substantifiée, c'est-à-dire qu'ils sont le plurifié même de la substance. Et si les mêmes, d'une autre manière, subsistent dans l'un, c'est qu'ils sont éléments de l'un ; car l'un de la substance, qui plane au-dessus d'eux, est pour ainsi dire la substance unifiée, l'élémenté unifié, dont les éléments sont les éléments unifiés, comme les éléments de la raison sont anticipés dans

l'un éternel. Faut-il donc dire maintenant que le caractère propre des éléments est conçu antérieur à l'hypostase, et qu'ainsi il est très exact de dire que tout ce qui se trouve dans les substances qui leur sont suspendues est anticipé dans les Dieux, et que la difficulté ne porte pas sur cette anticipation, mais sur la question de savoir s'il y a dans les substances plus particulières quelque chose qui soit anticipé dans les plus générales. Comment donc avant l'animal qui est dans l'homme, y a-t-il le purement animal? Est-ce parce que ce n'est pas le même, par leur caractère propre, que l'animal en soi, τὸ αὐτόζωον, et celui qui, comme élément, est divisé et réparti dans la pluralité des espèces? Car celui-ci est exclusivement propre à ce dont il est élément, et il est animal seulement s'il est spécifié dans l'homme; l'autre est une nature différente, parce qu'il est tout à la fois et les animaux dans leur pluralité, et les espèces dans leur diversité qui coexistent avec les animaux; car il est à la fois homme, cheval, soleil, lune et tout le reste qui est animal. C'est pour cela que c'est de lui que tous procèdent, qu'ils s'appellent tous, animal, par suite de leur nature élémentaire, comme la vie qui est tous (les vivants) est appelée ainsi par suite d'un seul caractère propre, la propriété de bouillonner; car il a été déjà dit plusieurs fois que les noms s'appliquent aux choses déterminées et divisées, surtout à leurs propriétés caractéristiques, et aussi aux hypostases spécifiques de ces choses dans leur tout, et que c'est de celles-ci que ces noms, par analogie, s'étendent aussi aux parties, et ensuite aux éléments, mais pas plus loin. Les groupes enveloppants dans leur totalité ¹ n'ont pas de noms; car quel serait un nom universel, contenant pour ainsi dire tout et convenant au cosmos entier? Car si le cosmos a reçu son nom d'une seule propriété caractéristique, à savoir qu'il est ordonné, la vie aussi a reçu le sien du bouillonnement et du fait qu'elle s'épanche par ce bouillonnement et verse dans la distinction, et cependant est tout, de telle sorte que l'animal,

1. Ταῖς ὅλαις περιουσίαις.

τὸ ζῶον, reçoit le sien du fait qu'il participe à la vie et à une sorte de bouillonnement, parce que lui aussi se meut vers le désir et la sensation. Ainsi, ce n'est donc pas cet animal, que dans l'homme nous disons élément ; car celui-ci est exclusivement la propriété caractéristique consubstantialisée avec l'homme. Car l'homme est la simple et pure espèce de l'homme ¹, et l'homme premier est à la fois tous les hommes qui, déterminés par l'espèce, sont plus particuliers. Ce n'est donc pas l'homme dans l'homme terrestre, qui serait compris comme élément de cette nature, mais c'est seulement la propriété caractéristique de laquelle même celui-ci a reçu son nom ², et qui, pour ainsi dire, *raisonne ce qu'elle voit* ³. On doit en dire autant de toutes les choses que l'on considère et voit dans l'homme terrestre, et de celles qu'on voit dans l'homme purement homme. Car, nous l'avons dit souvent, chaque chose individuelle produit, en même temps qu'elle-même, ses éléments propres qui sont au même rang et de la même espèce.

Mais alors comment une chose, plus pauvre qu'une autre, pourrait-elle devenir de même nature qu'une autre ⁴ qui lui est supérieure ? là du moins où il n'est pas vrai de le dire de deux hypostases placées au même rang, car les éléments de ton corps et du mien ne sont pas les mêmes quant à l'espèce, et si l'on dit qu'ils sont les mêmes en tant qu'indivisibles, certes, les éléments du Syrien et du Lybien ne sont pas les mêmes en espèce, que ceux du cheval et de l'âne. Et cependant, les propriétés caractéristiques sont les mêmes, comme nous l'avons dit, en haut et en bas. Sous ce rapport,

1. Arist., *de Partib. An.*, 1, 6, 490 b. 33.

2. Plat., *Crat.*, 399 c.

3. Ἀναθρώσεως ὁ ὄρωπεν... « Suspexit ea quæ vidit. » C'est le regard de la réflexion, de la raison, privilège de l'humanité. Damascius accepte l'étymologie proposée par Platon qui fait venir ἄνθρωπος de ἀνθρώω et de (ὄ)ρωπεν, en supprimant l'α : ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἰώρακε — τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὄρωπεν — καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὁ ὄρωπεν. « Statim ut conspexit, considerat et expectat illud quod vidit. »

4. Ὁμοφυῆ... Je lis ὁμοφυές, à moins que le pluriel ne se justifie par la figure πρὸς τὸ σημαζινόμενον ou syllepse.

cela est vrai, comme on le peut voir ; mais sous un autre point de vue et plus exact, elles ne sont pas les mêmes : je parle du point de vue qui crée, avec la différence, la procession du même et ne laisse pas dans les choses différentes l'élément commun indifférent. C'est la pensée qui éprouve cette impression, la pensée qui ¹, par suite de l'éloignement ou d'une certaine faiblesse de vue d'elle-même, se porte comme d'un bloc vers ce qu'on appelle le commun, en négligeant et dérochant les petites différences ou plutôt les trop nombreuses différences de ce commun, parce qu'elle croit que l'animal est commun au mortel et à l'immortel, et, ce qui est plus paradoxal, à l'homme et à l'animal sanguin ².

Car, comme on dit, en tant qu'animal, il y a ³ une différence. Mais alors, quoi donc ? n'y a-t-il rien de commun ? Si le commun est l'identique et l'un quant à l'espèce, il n'y aura rien de commun aux choses différenciées quant à l'espèce ; mais si le commun est ce qui n'est pas totalement autre, et ce qui, tout en comportant une certaine parenté des choses entre elles, ne les confond pas les unes avec les autres dans une communauté absolue, alors il y aura entre elles quelque chose de commun. Ainsi donc, c'est dans la mesure et en tant qu'il y a communauté et parenté, qu'il y a unité et identité. Et c'est là la cause de tous les maux, à savoir la précipitation de nos pensées qui concluent immédiatement, si nous entendons : *autre*, à une séparation

1. Je lis : ἦ, au lieu de ἦ.

2. Le texte : τῶ τε νῶ καὶ τῶ ἐμῶ ζώῳ est altéré. Ruelle propose de lire τῶτ' αὐτῶ (ἀνθρώπῳ) καὶ τῶ ἐναίμῳ ζώῳ. Une barre, à cette ligne, marque, comme il est, dans les manuscrits, d'habitude, l'altération du texte.

3. Il semble qu'il faudrait une négation : comme le semble avoir vu le copiste, qui, d'après M. Ruelle, met un signe critique et dubitatif à la ligne qui contient les mots « virgula censoria ad versum quo continentur verba » διετήγοι τὸ κοινόν... Cependant, si l'on conserve les mots τί οὖν οὐδὲν κοινόν, il faut conserver la leçon des manuscrits qui peut s'expliquer, puisque nous avons vu qu'il y a deux manières d'entendre le mot *animal*, et que l'animal dans l'homme n'est pas le même que dans le cheval. Il y a donc, malgré l'impression faite sur la pensée, une différence, et alors il y a lieu de se demander, comme le fait le texte : « Mais n'y a-t-il donc rien de commun entre eux ? »

complète; si nous entendons : *identique*, à une confusion entière, et la cause, je crois, c'est que, par impuissance, nos pensées roulent comme des cylindres et courent sur chaque espèce, sans pouvoir marcher d'un pas mesuré et réglé vers l'hypostase de l'individuel. Il ne faut donc rien admettre de commun dans les choses différentes, qui ne soit pas différent, ni inversement rien de différent dans les choses identiques qui ne soit pas commun; car il y a un moyen terme entre le commun et le propre ¹.

Est-ce donc que les choses synonymes de leurs propriétés préexistent à chacun de leurs éléments? Non, du moins de cette manière. Car, dans une certaine division, les éléments, les parties et les espèces sont relatifs les uns aux autres; mais la division est autre selon les divers sujets où elle a lieu. Par exemple, la triade est formée de trois monades; la tétrade de quatre; mais ce nombre de quatre, on ne le forme pas des trois monades de la triade et d'une autre; mais la division des monades de chaque nombre est propre à ce nombre ², de sorte que les monades des nombres inférieurs en quantum sont plus générales ³; car, dans l'espèce monadique, considérée comme un tout ⁴, autre est la division en deux, autre celle en trois, autre celle en quatre. Ainsi, dans l'animal, il y a une division en deux, si l'on dit qu'il est ici raisonnable, ici privé de raison; mais si concevant que l'animal raisonnable n'est pas identique ⁵ à l'animal universel, on le subdivise encore, par exemple, par l'immortel et le mortel, et si l'on obtient ainsi trois éléments de l'homme, animal, raisonnable, mortel, les éléments opposés au mortel, selon le troisième rang, ne sont plus les mêmes

1. L'identité ne supprime pas absolument la différence, ni la différence l'identité.

2. Il y a une lacune dans le texte qui rend le sens des plus incertains.

3. Quand la division porte sur le même objet, la division par deux donne des espèces plus générales que la division par trois, par quatre...

4. L'idée abstraite et universelle de l'unité.

5. Le texte : Τὸ λογικὸν ζῶον οὐκ ὄν τῷ ὄλῳ ζῴῳ ὑπ' αὐτόν est inintelligible. Je lis : τὸ αὐτό.

que les précédents en espèce ; ils ne sont ni raisonnable, ni animal. Cette triade d'éléments s'est manifestée dans l'homme d'abord, et c'est de lui qu'ont été distingués les éléments particuliers et propres de l'homme.

Quoi donc ! les éléments subséquents ne sont-ils pas toujours réunis concentrés dans les antécédents, les plus particuliers dans les plus universels, de sorte qu'on peut dire, par exemple, que les trois de l'homme sont dans l'animal ? C'est que, dans l'intelligible, les éléments sont réunis et concrétés avec le tout ; car là, l'homme consiste dans cette concrétion, car toujours les conséquents sont dans les antécédents, et surtout ceux qui sont un tout dans ceux qui sont un tout, et avec ces tous et en eux, les parties ¹. De même, les éléments, les espèces, et, pour généraliser, les pluralités sont dans leurs monades propres.

Et c'est ainsi que la substance est enveloppée dans l'unifié, parce qu'elle n'est pas distinguée de son hénade propre ; car c'est ainsi que là-haut l'hénade est aussi enveloppée ² parce qu'elle ne se distingue pas de la substance ; donc c'est ainsi que les éléments de l'une et de l'autre ³ ne sont pas distingués, eux aussi, les uns des autres et sont enveloppés dans l'unifié. C'est pourquoi ils ne sont ni éléments, ni élémenté, parce qu'il n'y a aucune détermination, et c'est encore ainsi que les parties sont anticipées dans les éléments, mais selon la concrétion élémentaire ⁴ ; c'est ainsi que les espèces sont anticipées dans les parties, mais sans circoncriptions et uniquement selon la division. De sorte que, de cette manière, les éléments du corps cosmique sont, sans division de parties, anticipés dans la lumière hypercosmique, quelle qu'elle soit d'ailleurs et quelle qu'en soit la grandeur. Les éléments du corps humain sont concrétés ensemble sans aucune distinction dans le cosmos sublunaire, car là-haut les éléments communs à tous les animaux, à tous les végé-

1. Qui ne peuvent en être séparées.

2. Dans l'un, sans doute, ou l'unifié.

3. De la substance et de l'hénade.

4. Συμβασις.

taux, à tous les métaux, sont tous anticipés dans un coagré-gat unique, tandis qu'ici-bas les éléments propres, les éléments de l'individu sont distingués en chaque individu, et préexistent en tant qu'éléments ¹, je dis en tant qu'éléments parce qu'ils ne préexistent pas selon cette distinction et selon la spécification. Donc, semblablement, tous et ne préexistent pas et cependant paraissent préexister aux yeux de ceux qui regardent en bloc et entendent la spécification dans un sens concreté et universel.

Et il faut savoir que les éléments en chaque chose individuelle procèdent avec l'élémenté un et subsistent avec l'hy-parxis de cet élémenté, que les parties également coexistent partout avec leur totalité propre, tandis que les espèces ne se portent pas ainsi vers leur un propre ; et, en général, que spécifiées par leurs circonscriptions et ne voulant être qu'à elles-mêmes, elles opèrent naturellement une double procession, l'une ² en tant que parties, lorsqu'elles occupent le rang de parties, car c'est ainsi que les espèces se comportent dans la raison : elles remplissent le plurifié de la raison, comme les raisons ³ de l'âme remplissent la polymorphie de l'âme, comme les raisons (séminales) de la nature remplissent la multiplicité de la nature. Il y aurait ainsi une certaine multiplicité polychrome de l'espèce une du corps, analogue à la multiplicité polyforme de la nature, de l'âme et de la raison. Ce sont ces espèces-là que nous disons être des parties anhomœomères, qui sont nommées d'après le nom de toute l'espèce, car on les dit humaines et chevalines (mais qu'il y ait des raisons physiques et des raisons psychiques, cela ne fait pas cependant que chaque raison soit âme ni nature, ni homme ni cheval ou tête, main, pied). — Cependant, elles contribuent à former le tout des hommes et chaque tout individuel ; de sorte que la partie n'est pas iden-

1. Ἡ ταῦτα.

2. Τὴν μὲν ὡς τὰ μέρη... Le second membre de la disjonction est rejeté douze lignes plus bas. Ἄλλη δὲ πρόδος.

3. Λόγοι τῆς ψυχῆς... λόγοι τῆς φύσεως.

tique au tout ni autre que lui ¹, si ce n'est dans une certaine mesure et sous un certain point de vue, comme dit le grand Parménide ². Ces espèces-là existent donc et procèdent avec l'élément commun et un, comme les parties et les éléments. — Autre ³ devient leur procession, quand la séparation est absolue entre l'espèce individuelle tout entière et celles qui lui sont opposées par la division. Bien que cette procession semble plus parfaite, elle appartient en réalité aux plus inférieures, qui paralysent leur *conspiration* ⁴ et leur mouvement d'inclination vers l'un et le mouvement des unes vers les autres, et qui, par conséquent, ont accompli leur procession, comme elles l'ont pu, d'une façon sporadique. Or, la raison ⁵, ὁ λόγος, qui est dans l'âme, et également celle qui est dans la nature, est supérieure à l'homme phénoménal et la raison de l'âme de l'homme, qui est dans l'âme plus universelle, est supérieure à la substance psychique qui subsiste par elle-même. Telle est donc la procession des espèces, qui ne tirent pas leur hypostase d'une sorte d'essaimage, mais qui sont pour ainsi dire autonomes. Et comme leur distinction titanique ⁶ n'est pas complète, elles ont entre elles un ordre, qui garde la figure d'un chœur, ou d'un camp, ou, pour généraliser, d'un certain monde constituant un tout composé, comme il le dit, de tous, et cela est tout et parties, de sorte qu'il serait mieux de dire que la monade et le nombre qui évolue de la monade, forment une chaîne qui découle de son principe propre, par l'abaissement des espèces qui se modifient par leurs différences propres. C'est proba-

1. Aristote (*Top.*, VI, 13, 150 a. 15 et 21) ne dit pas « la partie, mais les parties, ne sont pas identiques au tout ».

2. On ne retrouve pas dans le *Parménide* le passage précis auquel Damascius se réfère.

3. Second membre de l'alternative posée, p. 340, n. 2.

4. Συμπνοία.

5. Entendue ici dans le sens stoïcien : la raison spermatique, le principe intelligible générateur.

6. Voy. plus haut § 60. Le règne des Titans est le symbole de l'état de différenciation, de l'opposition absolue : ils sont les ennemis de l'ordre, de l'harmonie, de l'unité. Les choses se séparent, comme les êtres du diacosme mythique, en individualités hostiles et contraires.

blement ainsi que se comporte le monde, qui est à la fois un et plusieurs après l'un, et si tous ces mondes n'en font qu'un, ce sera comme un chœur qui ne fait qu'un avec son coryphée. Mais comment ces choses se comportent, c'est ce que nous examinerons encore une fois, lorsque nous traiterons de toutes les formes de la procession et que nous rechercherons s'il y a ou non une procession des premiers principes ; mais, pour le moment, concluons que les éléments procèdent constamment avec la substance et les uns avec les autres, les parties avec le tout et les unes avec les autres ; les espèces, — et celles qui tiennent le rang d'éléments avec leur élémenté propre, — et celles qui tiennent le rang de parties — procèdent et subsistent avec le tout ; — mais celles qui ont, comme espèces, leur hypostase dans la procession spécifique, procèdent par elles-mêmes et en elles-mêmes, et ce sont celles-là qui, procédant sporadiquement, sont autonomes ; concluons aussi que chaque nombre est suspendu à sa monade propre, le plus universel à la plus universelle, le plus particulier à la plus particulière. Néanmoins ces espèces mêmes ne sont pas absolument autonomes ; elles ne sont pas uniquement distinctes les unes des autres et de leur monade propre, car elles participent de la communauté des parties et leur monade participe de la nature du tout ¹. C'est pourquoi elles paraissent être aussi des parties du monde monoïde, et cela par suite de leur division, mais par suite de l'union totale des sommités spécifiques ², qui se confondent, comme les rayons se confondent dans le centre, par suite de cette union, elles deviennent pour ainsi dire les éléments de leur substance commune une et unique.

§ 89. Maintenant, disons d'abord que les plusieurs, en chaque chose, sont exclusivement ou éléments, ou parties, ou espèces. Des espèces, les unes sont unifiées dans une substance spécifique : ce sont celles que nous appelons élé-

1. Καὶ ἡ μονὰς τῆς ὡς ὁλοῦ φύσεως, Κορρ supprime ὡς devant ὅλον; je fais comme lui, et le supprime même devant μερῶν.

2. Κορυφῶν εἰδητικῶν.

ments spécifiques ; les autres sont conçues dans la division, ce sont celles que nous appelons parties spécifiques : par exemple, le premier de ces noms est donné aux quatre éléments de notre corps, le second, à ses parties homœomères, car ce sont des parties et des parties spécifiques, quoiqu'elles aient la même espèce, divisée en parties. Les espèces individuelles sont celles qui ne dépendent que d'elles-mêmes, comme un homme et un autre homme, le soleil et la lune. Si on les conçoit divisées en trois, suivant les trois degrés d'éloignement ¹, par leurs sommités on conçoit la nature élémentaire ; par leur fonction, qui consiste à remplir l'un et par leur penchant vers lui, elles sont conçues toutes parties ; par la circonscription relâchée et d'un caractère propre de chacune, individuellement prise, elles sont comme le nombre qui naît de la monade, comme la série qui naît du principe, et elles apparaissent comme l'achèvement complet d'une chose entière et complète par des choses entières et complètes ², et ne procèdent pas davantage ; car une procession poussée plus loin serait un déchirement absolu de ces espèces qui romprait leur parenté originaire, une séparation complète dans laquelle se produirait le désordre, parce qu'elles ne seraient pas toutes coordonnées dans l'un. Cet état se produit, il est vrai, dans le tout ³, mais cependant il est ensuite ramené à l'un et coordonné à l'un.

Quant à la question des processions, comme je l'ai dit plus haut, il faut l'ajourner pour le moment, parce qu'il faut l'ajourner jusqu'au moment où nous traiterons cette autre question, à savoir, si chaque pluralité est double, par exemple, la pluralité des espèces est-elle double ; l'une, confondue par sa nature avec la raison, comme pluralité de la raison, l'autre comprenant la pluralité des raisons qui viennent après la raison une et unique ; car des âmes, autre est la pluralité de celles qui viennent après l'âme une et unique, et autre la pluralité des notions psychiques dans une seule et même

1. Κατὰ δὲ αὐτὴν τρίτην ἀπόστασιν, c'est-à-dire du principe d'où elles procèdent.

2. Συμπλήρωσις αὐτοτελοῦς ἐξ αὐτοτελῶν.

3. Τὸ πᾶν.

Âme : pluralité à laquelle est analogue, dirons-nous, la pluralité des espèces divisées dans l'intérieur de la raison. Il faudra nous poser les mêmes questions au sujet des parties et des éléments, et nous demander si la pluralité n'y est pas ici interne, là externe. Mais, pour le moment, laissons celles-ci de côté.

Et puisque les plusieurs sont dits ou comme éléments, ou comme parties ou comme espèces, il est évident que ce n'est pas la même chose pour les plusieurs d'être espèces, ou parties, ou éléments. Sans doute chacune de ces catégories est une certaine pluralité, et une telle pluralité déterminée. Mais ce qui est purement pluralité, ce qui est purement plusieurs, qu'est-ce que c'est? De quoi sont-ils (la pluralité) et en quoi ont-ils leur hypostase? Ils sont certainement antérieurs aux plusieurs divisés en trois ¹ et aux trois plusieurs, de sorte qu'ils sont aussi antérieurs aux éléments et assurément à l'élémenté. Car celui-ci a la même origine et nature et est au même rang que ses éléments. De quoi donc (sont-ils la pluralité), comme les éléments sont les éléments de l'élémenté : mais les plusieurs, de quoi ²? Est-ce de l'un, comme les parties sont les parties du tout? Car l'un n'est pas un certain d'entre les plusieurs ³ : il est pour ainsi dire ce qui précède les plusieurs, comme la monade des plusieurs, et eux tous sont un ; tous étant donc les tous de l'un, les plusieurs eux aussi contribuent à produire l'hypostase d'un tel un, comme les parties celle du tout, les éléments celle de l'élémenté. Car, suivant nous, l'un et les plusieurs ne sont pas deux substances, pas plus que l'élémenté et les éléments, pas plus que le tout et les parties, pas plus que la monade

1. Espèces, éléments, parties.

2. Sont-ils les plusieurs.

3. Résumé marginal. Les plusieurs en chaque chose individuelle sont :

ἡ στοιχεῖα	—	ἡ μέρη	—	ἡ εἶδη
ἡ ἠνωμένα ὡς τὰ	—	ἡ μεμερισμένα	—	ἡ ἐφ' ἑαυτοῦ
εἰδητικά ἔστι	—	ὡς τὰ εἰδητικά	—	ἕκαστον ὡς
στοιχεῖα τοῦ	—	μέρη τοῦ	—	ἄνθρωπος
ἡμετέρου	—	ἡμετέρου	—	καὶ ἄλλος
σώματος	—	σώματος	—	καὶ σελήνη.

une de la raison, et le nombre des espèces qui sont en elle, mais l'ensemble des deux unis est un et plusieurs; de sorte qu'il faut le concevoir comme purement l'un *plusieurs*, comme chaque espèce doit être conçue un et plusieurs. Qu'est-ce donc que les plusieurs? Des monades? Mais les monades sont des espèces et les plusieurs sont antérieurs aux espèces. Sont-ils donc des parties? Mais les plusieurs sont antérieurs aux éléments, et les éléments antérieurs aux parties. Peut-être les plusieurs sont-ils éléments? Mais les éléments se mêlent et se fondent les uns dans les autres pour constituer la substance mixte de l'élémenté, et les plusieurs veulent être la pluralité de l'un. Faut-il donc dire qu'ils ne se confondent pas les uns dans les autres, et au contraire, que les plusieurs des éléments sont séparés et distincts les uns des autres? Mais cette opinion n'a pas de raison. Il ne faut pas cependant dire qu'ils se mêlent, mais qu'étant encore plus indivisibles et plus unis que les éléments, au lieu de se mêler, ils s'unissent, au lieu de constituer un mélange, ils font l'un. Car ils sont les plusieurs de l'un et non de la substance. Sont-ils donc séparés et distincts les uns des autres ou sont-ils continus les uns aux autres? Le continu et le distinct sont au nombre des espèces, et véritablement des espèces, de sorte que, même des parties, on ne peut dire exactement lequel des deux, car elles sont les parties perçues dans le moment où a lieu la distinction des espèces, mais non plus quand cette distinction est achevée et fixée ¹. A plus forte raison, les éléments se dérobent au continu et au distinct, et cependant eux aussi tentent de se différencier en quelque manière les uns des autres. Car les éléments introduisent les uns dans les autres quelque chose de différent, et encore plus les parties, et encore plus les espèces. Mais les plusieurs purement plusieurs ne veulent pas amener avec eux plusieurs différences; car il y aura des plusieurs différents ² et

1. Ou continus ou distincts.

2. 'Εν τῷ διακρίνεσθαι τὰ εἶδη ὁρᾶται, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ διακρίεσθαι.

3. Qui sont plusieurs et autre chose encore.

qui ne sont pas purement plusieurs ; mais ceux-ci ne sont rien autre chose que plusieurs ¹. C'est pourquoi, dans ce qu'on saisira d'eux, même si on les embrasse tous à la fois, on ne verra rien que plusieurs ; car on n'y verra ni ceci ni cela, différents entre eux, — ni ensemble, — ni tous ² ; car ce sont là des différences, des caractères propres différents ; on y verra exclusivement plusieurs, exclusivement pluralité, cependant pluralité qui n'est pas la pluralité d'elle-même et qui n'existe pas par elle-même ; car même les éléments, même les parties, même la pluralité des espèces ne sont espèces, parties ou éléments d'eux-mêmes. Car aucune pluralité n'a d'hypostase indépendante et par soi, mais elle se plurifie toujours dans quelque chose d'un, soit monade, soit tout, soit un mélange. C'est donc ainsi que les purement plusieurs se plurifient purement ³ autour de l'un ; c'est la plurification de l'un, comme la division en parties est celle du tout ; c'est pour ainsi dire un état passif (πάθος) de l'un, une procession de l'un en lui-même, état qui constitue sa propre nature complète ; de là vient que celui qui saisit directement l'un, saisit les plusieurs ⁴, et qu'en chaque chose les plusieurs coexistent à l'un. C'est là sans doute cette pluralité infinie, célébrée dans le *Parménide* ⁵, infinie par cela qu'elle n'a pas de limite qui ne soit elle-même pluralité, et qu'on la trouve partout plusieurs et même en dehors du *partout* ; car il serait mieux de dire dans la pluralité des sujets ⁶, et même il ne faudrait pas dire dans la pluralité des sujets, comme s'ils étaient, dans la manière d'être, quelque autre chose que uniquement les plusieurs. C'est là sans doute cet un plusieurs, d'où prennent leur origine les négations de la première

1. L'idée de la pluralité pure.

2. Οὐδὲ τὸ ὅμοῦ, οὐδὲ τὰ πάντα, c'est-à-dire soit qu'on considère l'ensemble un qu'ils forment, ou la somme des plusieurs qui forment cet ensemble.

3. Ils ne font que se plurifier.

4. Il y a une lacune probable dans le texte, ou du moins une forte ellipse dans la construction.

5. Plat., *Parm.*, 144, a. : « Si le nombre est, il y a plusieurs, et une pluralité infinie d'êtres, à moins que le nombre ne soit pas infini de pluralité. »

6. Différence du πανταχοῦ et du πολλαχοῦ.

hypothèse ¹ qui, en tant que premier, est le principe de toutes les déterminations de quelque nature qu'elles soient. C'est pourquoi on l'appelle *un plusieurs*, comme embrassant dans ses plusieurs propres la cause universelle génératrice des choses qui procèdent de lui, par n'importe quelle division. C'est pourquoi les enfants des Chaldéens lui donnent le nom auguste de *Source des Sources* ², qu'Orphée l'appelle *Métis* ³ portant le germe des Dieux, que les Phéniciens le nomment l'*Æon* cosmique ⁴ comme rassemblant toutes choses en soi. Mais ce sont là des propriétés que nous donnons par induction à la limite des intelligibles; or, l'intelligible est ensemble un et être, et ce dont nous parlons est un plusieurs et non un *un-être*. Or, Platon a montré que l'*un-être* est pluralité infinie, et non pas exclusivement l'un, et ⁵ cependant toute sa discussion porte sur ce que nous appelons : le purement *un plusieurs* et non sur l'*un être*. Car l'un, distingué de la substance et auquel la substance sert de véhicule, est lui-même substance unie, de même que la vie est

1. Plat., *Parm.*, 137, c. Si l'un est, il est plusieurs : οὕτω ἐν πολλὰ εἶη.

2. C'est un terme de la théologie des Chaldéens, des Barbares, comme les appelle Proclus, et qui exprime la cause divine zoogonique, considérée comme un Tout Un, c'est-à-dire universelle. Olympiod., in *Phæd.*, p. 91 : Finck : Τὰ Λόγια τῆ πηγαία ψυχῆ τὴν πηγαίαν παραζεύγνυσιν ἀρετὴν. Procl., in *Tim.*, 315 : οἱ μὲν βάρβαροι τὴν ζωογονικὴν ταύτην αἰτίαν πηγαίαν ψυψὴν ἀποκαλοῦσιν μετὰ τῆς πηγαίας ἀρετῆς ἀναφανίσαν ἀπὸ τῶν λαγόνων τῆς ὅλης ζωογόνου θεότητος, ἐν ἣ περιέχονται πάσης ζωῆς πηγαί θείας, ἀγγελικῆς, δαιμονίας, ψυχικῆς, φυσικῆς.

3. Μῆτις, Conf. plus haut, § 53. Müllach, *Fragm. phil. gr.*, I, p. 171, b. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 481. Orphée, l'appelait Hérikipée (Dam., § 98) : Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτὸν Ἑρικεπαῖον, et le fait sortir de l'œuf (Dam., § 111) : εἰ δὲ ὁ παρ' Ὀρφεῖ πρωτόγονος θεὸς ὁ πάντων σπέρμα φέρων τῶν θεῶν ἀπὸ τοῦ ἑνοῦ κρῶτος ἐξέθορε καὶ ἀνέδραμε. C'est la personnification mythique de la puissance de génération infinie de l'intelligible : τὴν πάμφορον μίαν ἀπειρόγονον τοῦ νοητοῦ δύναμιν. Dam., § 98. R. t. I, p. 251, l. 14. Conf. *Orphica*, G. Hermann, p. 461, n. 19; — Abel, *Fragm.*, 61 et 71; — O. Kern, *de Orph... Quæst. criticæ*, p. 25.

4. La doctrine des *Æons* est propre aux Gnostiques; mais des Gnostiques, Saturnin, qui est le fondateur de la secte, est le seul qui soit Syrien — (Phénicien, comme l'appelle Damascius), — comme né à Antioche; à moins que notre auteur ne fasse allusion à la doctrine déjà gnostique de Simon le Magicien, qui était samaritain. Conf. Hippolyt., *C. les Hérétiques*; 6, 7 et 20; — Irénée, *C. les Hérétiques*, 1, 23, 2.

5. Plat., *Parm.*, 144, a.

double : l'une, uniee, l'autre, comportant la distinction ; — et de même que la raison est double, l'une qui est *hénade*, l'autre qui est espèce substantielle. Maintenant où serait le *purement un*, qui est principe des doubles processions et des processions uniees et de celles qu'on appelle, n'importe sous quel rapport, substantielles? *L'un être*, que nous appelons aussi unifié, parce qu'il est antérieur aux deux ¹, sera-t-il cela même : le *purement un*, car il est éminemment un, ou bien l'un simple, puisqu'il est antérieur aux deux; car il n'est ni être ni un, qui sont les contraires opposés, mais cependant il est un, sous un autre rapport, c'est-à-dire quand on le considère avant la division et l'opposition; et on peut dire qu'il est *purement un*, puisqu'il n'est ni substance, ni vie, ni raison. Et comment serait-il la limite, *πέρας*, de l'unifié? car n'est pas *purement unifié*, ce qui n'est pas *premier unifié* ²; et s'il est quelque chose d'unifié, il sera aussi quelque chose d'un, puisqu'il est un selon qu'il est antérieur aux deux, c'est-à-dire l'unifié. En un mot, la discussion porte sur le *purement un*, qui est exclusivement un, et non sur l'un être; car la raison *purement un* est la raison première; la vie *purement un* est la vie première, la substance *purement un* est la substance première. Donc nécessairement l'hénade première n'est pas l'hénade substantielle, ni l'hénade vitale, ni l'hénade intellectuelle : elle est *purement un* ³; elle est ainsi exclusivement hénade et non telle hénade déterminée.

Mais il faut assurément ranger dans l'intelligible le troisième moment de l'intelligible, en faire la limite de l'intelligible, et, entre lui et la substance uniee, placer le *purement un*, — dans le sens du premier Dieu, du *purement un*, s'il est vrai, comme on le dit, que un et Dieu soient la même chose ⁴; car il ne convient pas d'appeler même Dieux

1. A l'un et à l'être.

2. C'est-à-dire l'idée universelle de l'unifié.

3. Au lieu de *καὶ ἓ*, Ruelle veut lire *καὶ αὐτὸ*, ce qui n'est pas nécessaire.

4. Thomson, *Parmenides sive de Ideis*, Oxford, 1728, p. ix : « τὸ ἓ denotabat Deum apud Xenophanem et Parmenidem, teste Aristotele et Simplicio. »

ce qui existe avant l'un, et de croire que cet un est l'un-plusieurs. Quant à l'un-être unifié et antérieur aux deux, il est prouvé, dans le *Parménide* ¹, qu'il est plusieurs, et, par là, pluralité infinie, parce qu'il est le moment de la distinction accomplie de l'un-être. Mais le terme *un-plusieurs* s'entend dans un autre sens, comme lorsqu'on appelle principe, les choses qui viennent du principe, et comme lorsqu'on appelle la monade, nombre. Car, c'est par lui en tant que déterminé, que la procession commence ici, parce que cet un est le purement *un-plusieurs*. D'où il résulte que chacune des choses qui procèdent, selon sa propre pluralité interne, divisée et dispersée, engendre d'elle-même la pluralité externe ².

Voici donc ce qu'il faut poser : le purement un procédant d'un unifié particulier déterminé ³, comme d'une certaine hénade déterminée procède la substance purement substance de l'hénade substantielle, ou bien il faut faire cet un être là pour ainsi dire, si l'on peut se servir de cette expression, à double visage, ἀμφιπρόσωπον ; car on le dit limite des intelligibles et source des intellectuels, de sorte que, d'une part, en tant que source de tout ce qui procède après ceux-ci (les intelligibles), il est *un-plusieurs* ; par sa relation avec les choses qui viennent après lui, il brise et rompt le coagréat antérieur aux deux ⁴ et arrive à l'hypostase du purement un,

Aristote dit bien, en effet (*Met.*, I, 5, 986 b, 24) : « Xénophane le premier, au rapport de Parménide son disciple, en considérant l'Univers céleste, a dit τὸ ἓν εἶναι φησιν τὸν θεόν. » Mais quant à Parménide, Aristote se borne à dire, qu'il a vu plus juste, μάλλον βλέπων, et soutenu que l'être est nécessairement un et rien autre chose que un.

1. *Parm.*, 144 e : « Donc, non seulement l'être-un est plusieurs, mais l'un lui-même, divisé par l'être, est nécessairement plusieurs. »

2. Principe de l'extériorisation.

3. Τὸ ἀπλῶς ἀπὸ τοῦ τινὸς ἡνωμένον προῖόν ἀπλῶς ἔν. Sur la formule δ τίς dans Aristote, conf. Bonitz, *Index Arist.*, p. 763, a. 41. Waitz. *Arist. Org.*, t. I, p. 275 : « δ τίς quod substantivo præponitur, ex more Aristotelis significat id quod nos vocare solemus « concretum. Etiam omisso substantivo dicitur τὸ τί : tale prædicatum quodcumque ; τὰ τινά, idem est atque τὰ καθ' ἕκαστα. » Ruelle propose de supprimer l'un des deux ἀπλῶς, qui est une répétition inutile.

4. Je lis avec Ruelle πρὸ au lieu de πρὸς, ἀμφοῖν.

et, d'autre part, en tant que limite des intelligibles, il est par là quelque chose d'unifié, et un-être-plusieurs, non purement, mais purement un-plusieurs. On peut, en faveur de l'une et de l'autre hypothèse, appeler en témoignage les *Théologies*, et confirmer la seconde par la Théologie chaldaïque et Orphique; et la première, par la Théologie égyptienne et celle des Phéniciens. Mais la vérité, les Dieux seuls seraient capables de la savoir. Pour nous, il nous suffit de pousser les recherches à ce sujet jusqu'à ce point. Car, probablement, nous instituerons, une autre fois, une nouvelle discussion de la question.

Il est donc certain que le purement un qui est tout un et les choses unies et les choses substantielles sont avant l'unifié, — que le purement unifié est après cet un là, parce qu'il existe selon le purement être et la substance purement substance, qu'en lui est ramassée toute substance, et celle qui est dite unie et celle qui est distinguée de celle-ci et lui est opposée, la substantielle, puisque dans chacune d'elles il y a quelque substance; car celle-ci est unie, celle-là est substantielle, mais l'autre est la substance purement substance antérieure à la distinction et ayant dans le même et ce qu'on appelle l'unifié et ce qu'on appelle le substantiel. C'est, pourquoi il faut poser la substance purement substance, la substance même, celle après laquelle sont distinguées des substances déterminées ¹, appelées l'une unie, l'autre substantielle, à moins qu'il ne soit préférable de la nommer unifiée et mélangée, et par là même opposée à l'unie. Et si l'on préfère cela, toutes les opinions seront mises d'accord les unes avec les autres, et celles fondées sur la raison ², et celles des Théologiens. Mais nous reparlerons de cela un peu plus tard.

Revenons à notre point de départ, à savoir que la pluralité de la substance, sous la double détermination ³, est ou élé-

1. Je lis ἡ τις au lieu de ἡτις.

2. Τὰ τῶν λόγων. Ne faudrait-il pas lire τῶν φιλοσόφων?

3. Unie et substantielle.

ments, ou parties, ou espèces, et si l'on veut une formule générale, éléments, parties ou espèces, à savoir de la substance unifiée ou unifiée ¹, mais quant à la substance qui précède ces deux, la substance une et purement substance les éléments ou espèces, ou parties sont les purement plusieurs, et, comme le dit Platon, la pluralité infinie et absolument indéterminée, parce qu'il ne s'est encore manifesté aucune différence. Mais, comment y a-t-il plusieurs, s'ils ne sont pas, de quelque manière que ce soit, distingués et distants. Ne serait-ce pas, parce que, de même qu'on dit l'un selon l'unifié, de même sont dits les plusieurs parce qu'ils sont, pour ainsi dire, l'épanchement et le relâchement de l'unifié ². Ces sortes de plusieurs sont les plusieurs de l'unifié antérieur aux deux. Mais s'ils sont les plusieurs de l'unifié et non de l'un, il faut savoir que le purement un, antérieur au purement être, parce qu'il est les deux à la fois, possède les purement plusieurs ; car le second principe est les plusieurs du purement un, comme la puissance est dite la puissance du Père. Le premier des deux principes est donc purement un ; le second, purement plusieurs ; le troisième, purement substance selon la substance indéterminée ³. Au-dessous de ces principes se développe une double ⁴ rangée d'hénades et de substances. C'est de là que commence, en réalité, la distinction, quelle qu'elle soit, des plusieurs distingués par une différence qui se manifeste, soit comme éléments, soit comme parties, soit comme espèces.

Dans l'unifié qui leur est antérieur, il y a pluralité, mais en tant que dans l'unifié l'un et la pluralité se confondent en même temps dans une seule et même chose. Car de même que l'un n'est pas séparé de l'être, de même la pluralité ne

1. La substance unifiée est ici la substance substantielle distinguée de la substance unifiée qui forment les deux espèces de la substance pure.

2. Ici les manuscrits présentent une lacune d'à peu près dix lettres.

3. Ordre des principes : 1. Le purement un.

2. Les purement plusieurs.

3. La purement substance.

4. Ἀποφύεται.

s'est pas partagée en plusieurs, mais est demeurée liée à l'un dans la nature unifiée, pluralité qu'on ne peut nommer ni un, ni plusieurs, mais seulement l'un et l'autre unis, comme unifiés avant les deux. Mais cependant nous transportons même là-haut, par analogie, ces déterminations tirées des choses d'ici-bas, qui n'existent pas là-haut, mais qui, inconnaissables en soi, ont, pour ainsi dire, quelque analogie avec celles que nous connaissons. C'est pour cela que nous appelons le sommet de l'unifié, mélangé, et que nous le disons formé d'éléments; — que nous appelons le terme moyen, tout et composé de parties; et le troisième: monade et nombre spécifique, accompagnant la monade. En un mot, nous appelons raison, le troisième terme; — vie, le deuxième; — être, le premier, tirant des distinctions observées ici-bas les termes qui expriment l'abaissement complet et achevé des choses qui se dérobent à la distinction.

§ 90. Ces distinctions étant préalablement établies, nous agiterons maintenant la question de la procession ¹ et rechercherons si l'unifié procède soit en lui-même, soit de lui-même ², comme nous paraissions le dire en désignant en lui un extrême, un milieu et un dernier terme, l'un qui est, pour ainsi dire, substance, l'autre, pour ainsi dire, vie, l'autre, pour ainsi dire, raison: et l'on pourrait encore se servir d'autres noms transportés des choses d'ici-bas. Car il serait facile d'élever des objections contre les deux solutions. Si, en effet, l'unifié est tellement unifié, qu'il subsiste immédiatement après l'un, et autour de l'un ³, de telle sorte qu'il n'y ait plus de distinction entre un et être, quel moyen que la distinction s'y produise et quelle distinction pourrait-il s'y produire? Car la première de toutes, à ce qu'il semble, est celle de l'un et de l'être, puisque la fusion et l'union de ces moments est la première de toutes les unions. Les autres distinctions soit selon l'un, comme le nombre unié, soit

1. Note marginale: Ζήτησις περὶ τοῦ πάντα ἡνωμένου ῥηθέντος, εἴ τινα ἐν ἑαυτῷ διακρισιμῶς ἔχει, ταύτων δὲ εἰπεῖν, πρόθεον.

2. Ἐφ' ἑαυτοῦ.

3. Qu'il en soit comme un rayonnement.

selon l'être, comme le nombre substantiel, ne viennent qu'après celle-là et s'y ajoutent ¹. Nécessairement donc, la première différence qui apparaît est celle des deux monades, afin que les nombres soient divisés par leurs monades propres. Mais là où il y a une seule monade avant les deux, et encore plus là où il n'y a pas de monade, puisque celle-ci est déterminée par rapport à son nombre propre, là où il n'y a qu'une nature unifiée tout entière et dans toutes ses parties, — comment y aurait-il distinction, en premier, moyen et dernier ? C'est comme si on mettait dans la lumière l'obscurité, le mobile dans l'immobile qui est exclusivement immobile, et comme si on mettait dans l'éternel le temporaire, et dans le premier indistinct et le premier unifié la première distinction venue. En outre, si le distingué est postérieur à l'unifié, si la chose prise au moment où elle se distingue, vient de l'indistinct et lui est postérieure, ni l'un ni l'autre qui sortent de lui ne sauraient être en lui ; le premier, le moyen et le dernier subsistent soit dans le fait d'être déjà distingué, soit dans le fait de se distinguer actuellement, et on n'a assurément aucun droit de placer ces moments dans l'indistinct. Je néglige de dire que c'est à partir de cet ordre que se manifestent, même sous des formes infiniment petites, le commencement, les moyens et la fin, dans la limite de la nature qui se distingue actuellement, comme le dit Parménide, nature à laquelle préexiste l'hypostase du tout et des parties, et à laquelle il démontre que le nombre est antérieur ². Et si le nombre n'existe pas encore là-haut, dans l'unifié, il n'y a pas non plus de triade ; et s'il n'y a pas de triade, il n'y a pas non plus ces trois moments : premier, moyen et dernier. Cependant et les Dieux ³ et les Théologiens nous enseignent des triades intelligibles et des processions des principes divins procédant

1. Plotin., *Enn.*, VI, vi, 9. « Il nous reste à examiner si c'est la substance qui a engendré le nombre, en se divisant elle-même, ou si c'est le nombre qui a divisé et partagé la substance. »

2. Plat., *Parm.*, 144 a.

3. Les philosophes.

du principe unique de l'univers des choses. Enfin, le raisonnement même réclame aussi que même là-haut, il y ait une sorte de procession, quoique cette procession y soit unifiée au suprême degré. Car d'abord, si la nature est après l'un, elle est unifiée par lui, et puisqu'elle se trouve aussi être après les plusieurs, il faut que, d'une façon quelconque, elle soit plurifiée, et si l'un repousse la procession, la pluralité l'éveille et l'opère. Et si l'un être, parce qu'il est avant la substance et l'un, est, par cette raison, aussi avant l'une et l'autre vie, et la vie unifiée et la vie substantielle, semblablement aussi la raison, qui est à la fois l'un et l'autre, est avant chacune des deux raisons : je parle de la raison unifiée et de la vie unifiée, comme substance unifiée.

Mais où sera donc l'unifié? dans tout diacosme unifié; ce diacosme est donc organisé en trois. C'est de lui que procèdent la substance, la vie et la raison, pluralité, qui s'est extériorisée; mais il n'a pas produit selon son tout les différents moments. Car il est de la nature de la pluralité externe d'être engendrée selon la pluralité interne, soit selon la cause, soit selon l'hyparxis, qu'elle soit arrivée à la distinction achevée et parfaite, ou qu'elle soit unifiée.

Posons donc la pluralité interne unifiée, mais néanmoins ayant quelque analogie avec la distinction accomplie et réalisée. Car si l'on objecte que les plusieurs viennent de l'un et que cependant les plusieurs ne sont pas dans l'un, il faut savoir que les plusieurs de l'un sont, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la pluralité interne. Si l'on n'admet pas cette thèse, il est facile du moins de reconnaître ceci, que l'unifié est nécessairement au milieu de l'un et de la pluralité distinguée et déterminée d'une façon quelconque, et, de plus, qu'il est pluralité indistincte. Voilà les objections qu'on peut élever dans les deux sens, concernant la pluralité interne dans l'intelligible.

On pourrait en élever de semblables au sujet de la pluralité externe. Car ou bien la pluralité produite est homogène à ce qui la produit, par exemple, comme les plusieurs unifiés produits par l'un unifié, comme les raisons pro-

duites par la raison, comme les âmes produites par l'âme; — ou bien elle est anhomogène, comme l'âme produite par la raison, la raison produite par la vie, la vie produite par la substance. Donc, dans ce sens, la substance, la vie et la raison sont produites par l'unifié. Si l'on admet cette dernière alternative, il ne faut pas dire que l'unifié procède, ni que cette nature est soumise à la procession, puisque les choses qui procèdent de lui sont autres que lui-même; car de l'un les plusieurs procèdent, et de l'inexprimable l'exprimable. Ce n'est pas toutefois la nature même de l'un qui procède et devient plusieurs; ce n'est pas la nature même de l'inexprimable qui devient exprimable. — Si, au contraire, on adopte l'autre thèse, quelle pourra être la distinction de la nature unifiée? C'est comme si l'on disait que les plusieurs procèdent de l'un homogénéiquement; car c'est dire que les choses distinctes procèdent de l'unifié. Et pourquoi procéderaient-elles anhomogénéiquement; car puisque la même espèce est conservée, c'est dire qu'il n'y a qu'une seule et même fin pour l'hypostase des premiers termes, des moyens et des derniers. Car il est certain qu'ils ne procèdent pas uniquement selon l'abaissement de la même propriété; il doit s'ajouter quelque différence qui modifie en quelque manière les choses qui procèdent selon l'espèce. Car il n'y a aucun bien pour elle que la même chose s'abaisse, sans changement d'espèce, en plusieurs sujets, et il n'est pas possible qu'elle se distingue elle-même d'elle-même. Pourquoi pas par l'addition d'une différence et d'une distinction? Car même dans les choses indivisibles qui ne diffèrent que par le nombre, il n'est pas facile d'admettre que la procession les ait produites telles sans quelque différence spécifique, à plus forte raison dans les choses qui ont des caractères communs et des caractères propres. C'est pourquoi tout astre, tout animal est une espèce commune, et une espèce modifiée. Et si la procession est de nature telle que les choses procédantes aient à la fois quelque chose de commun et quelque chose de propre, comme l'homme et le cheval sont l'un et l'autre animal, comment de cet animal, qui est sans diffé-

rence, le différent procède-t-il? Comment ce qui est sans différence par nature se divise-t-il en plusieurs animaux, selon l'homogénéité de la procession? Et appliqué à l'unifié, le raisonnement présente des difficultés plus grandes encore; car son caractère propre ¹ est précisément de supprimer toute distinction et celle qui maintient l'identité d'espèce et celle qui la différencie; de sorte que par lui est supprimée la pluralité interne qu'on dit impliquer la distinction. Car la raison, en tant qu'étant espèce, peut sans doute se distinguer en plusieurs espèces, le tout en plusieurs parties, le mélange en éléments. Mais l'unifié, comment pourrait-il se distinguer par une procession qui s'accomplisse en lui-même? — Car cette procession ne procéderait pas par un changement d'espèces; dans une nature semblable, identique, et, pour dire encore plus, unifiée, d'où viendrait la différence d'espèce ou de propriété? Comment donc se produit le changement? — D'un autre côté, la procession ne s'accomplit pas dans la même espèce, car l'unifié ne veut être rien autre chose que ce qu'il est dit être : *unifié*. De sorte qu'en tant qu'engendré, il ne saurait admettre la distinction; ce n'est donc pas selon la même espèce qu'il est distingué. Et si l'on dit que la procession s'opère à l'intérieur selon l'un et l'autre mode à la fois, que par exemple la vie unifiée procède de la substance unifiée, la raison unifiée (de la vie unifiée ²), l'une et l'autre conséquence sera en même temps absurde, comme il est arrivé en particulier en ce qui concerne la procession homogène et la procession anhomogène.

En un mot, ce que nous avons maintenant à rechercher, c'est sans doute s'il y a une double procession, comme disent les philosophes, l'une, homogène, comme Athéna procédant d'Athéna; l'autre, anhomogène, comme Athéna procédant de Zeus; ou s'il n'y a qu'une seule nature de toute procession, qui procède selon l'un et l'autre mode; car le propre

1. De l'unifié.

2. Ou il faut ajouter ce nombre de phrase, ou supprimer le premier, comme le fait Kopp.

ne saurait procéder ni subsister sans quelque chose de commun, ni le commun ne saurait procéder sans le propre et rester sans différence ¹. Car si Athéna procède d'Athéna, c'est la deuxième qui procède de la première; la plus particulière qui procède de la plus universelle, la céleste de l'hypercéleste, s'il y en avait de telle. Et ce ne sont pas là les seuls changements qui la modifient selon l'espèce; mais il y a une sorte d'idiotropie athénaïque, selon laquelle toute Athéna est première selon sa propre et particulière nature ², puisque même, dans les âmes humaines, chacune est différente en espèce de toute autre. Donc, à plus forte raison, les plusieurs Athéna différencieront en espèce les unes des autres, puisque tout Dieu est sommité ³ selon sa nature propre. Ainsi donc la procession qui est dite homogène paraît être aussi anhomogène. Car Athéna qui procède de Zeus, c'est une déesse qui procède d'un dieu, une raison qui procède d'une raison, une cause démiurgique qui procède d'un causant démiurgique, une force créatrice de raison (νοοποιός), si, par hasard, la chose se peut faire ainsi, d'un principe créateur de raisons. De sorte que la procession, qui est aussi homogène, se montre anhomogène. Ainsi donc, toute procession, en toute chose, devient toujours l'un et l'autre, à moins cependant qu'il ne se révèle des cas où le semblable a la prépondérance, d'autres où ce sera le différent, car il faudra examiner aussi cette question : pourquoi l'une des processions est dite homogène, l'autre anhomogène, soit séparément, soit l'un et l'autre à la fois, car peut-être elles sont toutes homogènes ou toutes anhomogènes. Voici ce que je veux dire, nous disons : de Zeus procèdent Zeus et Athéna, et d'autres encore différents les uns des autres, qui, en tant que plusieurs, n'auraient pas été engendrés d'un seul, si un seul n'était pas tout; car toujours le

1. Tout ce qui change implique quelque chose qui demeure, et tout ce qui demeure, quelque chose qui change.

2. En tant que constituant une nature individuelle, personnelle, qui ne comporte pas de degrés et est par là même première.

3. Ἀκρότης et, par conséquent, premier.

plus universel embrasse en lui les plus particuliers, comme l'animal embrasse en soi les plusieurs animaux : homme, cheval, bœuf ; car c'est selon ceux-ci, que l'animal était en même temps aussi toutes les espèces de l'animal qui ont procédé séparément les unes des autres. Mais si Zeus procède de Zeus homogénéiquement, il ne procède pas semblablement aux autres. Si l'on s'attache aux mots, on pourra être embarrassé en voyant que les deux processions sont opposées l'une à l'autre. Mais si l'on réfléchit que le Zeus plus particulier, qui procède deuxième et troisième, n'est pas le même que le Zeus premier selon l'espèce (car celui-ci était tous les Zeus procédant, et l'autre est un seul des procédants), on verra que toute procession et la procession de tous les procédants est la division, *μερισμός*, d'une seule chose, à savoir l'hyparxis du Zeus universel.

De sorte que chacun est une partie du produisant et porte le même nom que lui, mais qu'aucun n'est synonyme en son tout au Zeus universel, et que tous le sont partiellement, selon la partie selon laquelle ils procèdent. Or, si l'un produit tout entier, et si les autres sont produits selon le tout, le Zeus tout entier et la partie de Zeus, par exemple, le Zeus deuxième et Athéna, ne sont pas la même espèce, et il est clair alors que tous les Zeus sont engendrés anhomogénéiquement, et qu'ils sont différents l'un de l'autre selon l'espèce. Leur communauté avec Zeus ne va que jusqu'au nom. Mais ¹ s'il y a quelque différence dans les processions, quelle est donc la cause de cette différence ? Pourquoi du même naît-il une procession homogène et une autre anhomogène ? Comment se répartissent et se distribuent et ce mode de génération et l'autre mode ? Est-ce que la procession homogène, *ὁμοειδής*, s'accomplit selon la division de l'hyparxis propre, et la procession anhomogène, selon la cause précontentue de l'hyparxis de l'autre espèce ? Mais d'abord la cause est l'hyparxis de la nature ² qui la

1. Le texte donne : ἐστὶ ἀνὶ qui ne se comprend guère.

2. Ἐκ τῆς φύσεως de la chose existante, du sujet.

précontient, de sorte que, par exemple, la cause d'Athéna est en Zeus un certain accident plus ancien que celle de Zeus ¹; ou bien elle est consubstantialisée avec Zeus, en sorte que sans elle Zeus ne serait pas : ce qui est une opinion plus pieuse et plus vraie, de sorte qu'ainsi même la procession anhomogène s'accomplit selon la division de l'hyparxis. — En second lieu, la division de l'hyparxis subsistera, ἐνυπάρξει, dans Ζεύς, puisque les parties plus particulières procèdent de lui, par exemple, puisque la série homogène qu'on appelle Jupitérine, procède de lui, non pas que cette série soit engendrée en lui ou de lui selon l'hyparxis : elle ne l'est que selon la cause, quand on considère la série produite : elle l'est selon l'hyparxis, quand on considère celui qui produit la série. Car cette question mérite qu'on y insiste : à savoir si l'on doit appeler une même chose hyparxis d'un sujet, et cause d'un autre, et il n'est pas nécessaire de dédoubler la nature de chaque sujet, par ce qu'on appelle sa propre hyparxis et par l'anticipation de la cause des effets qui viennent immédiatement après elle. Nous en dirons autant de la participation ; car, en tant que des deux côtés ², l'animal est dans l'homme, il y a participation ; en tant que c'est un achèvement qui complète l'homme, c'est l'hyparxis de l'homme.

§ 91 ³. En remontant plus haut, on pourrait logiquement se demander comment d'un procèdent plusieurs. Pourquoi, d'un côté, d'un ne procède-t-il pas seulement un, et de l'autre pourquoi les plusieurs ne procèdent-ils pas des plusieurs. Or nous disons maintenant que de Zeus procèdent les plusieurs Dieux, ce qui veut dire sans doute, que des plusieurs déjà enveloppés en lui (Zeus) soit selon l'hyparxis, soit selon la cause, soit selon la participation, comme on voudra le dire, procèdent les plusieurs. De sorte que les plusieurs procèdent des plusieurs. Mais alors quelle chose en son entier procéderait d'une seule chose en son entier ? Car le produit est

1. Un manuscrit donne πρότερον au lieu de πρεσβύτερον.

2. Selon l'hyparxis et selon l'anticipation de la cause.

3. Comment de l'un procède les plusieurs.

toujours plus particulier que le produisant. C'est que dans ce qu'on appelle la production homogène, la série tout entière a procédé à la fois d'une seule chose tout entière, tandis que, dans la production anhomogène, le chœur tout entier des choses produites procède, comme tous ne faisant qu'un, d'une seule chose tout entière ¹. C'est ainsi qu'on pourrait dire que le Démiurge tout entier procède de Kronos tout entier, tel qu'un monde un complet d'un monde un complet, le monde démiurgique du monde titanique.

Est-ce donc que Zeus est égal en dignité à Kronos, et que le monde enveloppé est toujours égal au monde enveloppant? Cependant, dans les solides corporels, l'enveloppant excède en grandeur l'enveloppé; de sorte que l'analogie se montrera dans les incorporels : le monde kronien enveloppera le monde jupitérien ; le monde uranien enveloppera le monde kronien ; le monde de la *Nuit*, *Nύχτιος*, enveloppera l'uranien, et le monde purement monde, le monde un, organisé et créé avant tous les mondes, enveloppera à son tour aussi le monde de la *Nuit* ². Donc même ainsi aucune chose ne procède tout entière d'une autre tout entière; car Kronos n'enveloppera pas seulement le Démiurge, mais encore l'excédant. Cette procession s'opère donc par partie, de sorte que toute cause productrice divise la procession par les plusieurs contenus en elle, et nous serons ainsi contraints de mettre partout la pluralité interne au-dessus de la pluralité externe. Donc puisque tout procède de l'un, cet un que nous appelons purement un, aura la pluralité en lui-même; car autrement les plusieurs n'auraient pas procédé de l'un; et le raisonnement ira à l'infini.

En outre, d'après une autre forme des objections, il n'y a plus rien qui soit plus ancien ni plus récent; car la procession vient de l'être, et comment ce qui est par soi et antérieurement, pourrait-il avoir procédé? Serait-ce du non être? Mais

1. L'idée de la série enveloppe une certaine distinction qui s'efface dans l'idée du chœur, qui est *εἰς ἅπας*, où tous les personnages n'en font qu'un.

2. La génération anhomogène s'explique par le principe de l'enveloppement des germes, l'emboîtement de Leibniz.

quel des êtres pourrait procéder de ce qui n'est absolument pas ? Car il n'y a pas, dans l'intelligible, une sorte de matière qui permettrait que de l'être en puissance procédât l'être en acte. D'ailleurs, d'une chose en puissance ne saurait être engendrée la chose en acte. Car celle-ci est supérieure à celle-là, et l'engendré plus pauvre que l'engendrant. Donc aucune chose qui est par soi ne saurait procéder ni de l'être, ni du non être, ni en puissance ni en acte, comme nous disons : la vie procède de la substance, la raison de la vie, l'âme de la raison, et toutes les espèces corporelles de l'âme. Les seconds termes ne seront-ils donc pas dans les premiers, ou bien n'y seront-ils pas en acte ? L'une de ces alternatives rendra la procession impossible, et l'autre, outre cette même conséquence, la rend inutile.

Et si l'on dit qu'elles procèdent selon la cause, nous demanderons ce que signifient ces mots : *selon la cause* ? Cela veut-il dire que ce qui procède est identiquement le même que ce qui le produit, soit en espèce, soit en nombre ? Mais c'est une chose impossible ; car, comme nous l'avons dit, autre chose est le causé et autre chose la cause ¹ ; ce n'est pas non plus une identité d'espèce : car l'espèce en chaque chose est unique et première, puisque même l'homme d'ici-bas n'est pas identique à celui de là-haut en espèce ; car l'un est image ; l'autre, modèle ; l'un est dans la matière ; l'autre, dans la raison. C'est pourquoi le moyen, qui est dans l'âme, est différent de chacun des deux extrêmes. Si donc il n'y a identité, ni d'espèce, ni de nombre, il n'y a rien autre chose dans l'engendrant, qui soit cause de l'engendré, hormis l'engendrant même. Mais maintenant par quoi une chose peut-elle être cause d'une autre, qui en diffère ? Car c'est comme si on disait que le non être est cause de l'être, quand on dit que l'engendrant, qui lui-même est autre, est cause de l'engendré. Comment donc une chose peut-elle être génératrice d'une autre chose qui en diffère, soit par elle-même, soit selon une autre qu'elle contienne en elle-même ? Le raison-

1. La cause ne passe pas tout entière dans son effet.

nement conduira à des conclusions absurdes, même appliqué aux choses qui procèdent de la raison dans la matière. Car de toute nécessité, rien de ce qui naît dans la matière n'est premier, mais toutes choses viennent de l'intelligible. Ainsi ni l'image dans la matière n'est au premier rang, ni l'engendré, ni l'immatériel, ni ce qui implique distance ¹, ni ce qui constitue une masse : car ce sont là des espèces différentes de leurs opposés. Elles ne procèdent donc pas de l'intelligible, car elles n'y préexistent pas, et les choses préexistantes, en tant qu'éternelles et inengendrées ², ne peuvent pas procéder dans la matière.

Outre cela, nous disons ³ que de l'unifié procède le distinct, et que ceux-ci, l'unifié et le distinct, deviennent selon l'union et selon la distinction, et que se manifestent à la fois l'union et la distinction, et *en général que les contraires procèdent par une seule procession, les distingués dans le distingué* ⁴. Là où il y a union, là est l'unifié, et où il y a distinction, là est ce qui a subi la distinction, c'est-à-dire le distinct. L'un et l'autre sont donc dans le distinct, et l'unifié et le distingué. *L'unifié d'où procède le distingué n'est donc pas avant le distingué* ⁵. Or, si l'union est dans l'unifié, partout où elle est, est aussi la distinction ; le distinct sera donc dans l'unifié. Il vaut aussi la peine de rechercher qu'est-ce qui crée le distinct en opposition à l'unifié et après lui ; car comment l'unifié serait-il cause de la distinction ? C'est comme si l'on faisait le contraire générateur du contraire. Et si c'est l'abaissement, ἡ ὑφεσις, qui a fait la distinction, qu'est-ce qui a créé l'abaissement lui-même ? Car ce n'est pas, inversement, l'excédant ⁶ qui a créé l'abaissement.

§ 91 bis. Il va falloir de nouveau insister sur l'objection

1. Au lieu de διασταμένον, Kopp avec un manuscrit veut lire διασταλμένον.

2. Le copiste avait d'abord écrit γένητα qu'il a effacé et remplacé par ἀγένητα.

3. Ruelle aimerait mieux ἔφαμεν.

4. A ces mots, le copiste a mis la ligne, signe d'une altération du texte.

5. Les mots soulignés sont omis dans deux manuscrits.

6. Ἡ ὑπεροχή... Ce qu'il contient de plus que lui-même, comme Zeus contient, outre Zeus, Athéna, qui est l'excédant.

habituelle, relativement à l'un et aux plusieurs : comment de l'un ont été *engendrés* les plusieurs ¹? Car c'est comme si on disait que le froid procède du chaud. A cela, il faut répondre, comme le font les philosophes, que le procédant devient plus pauvre ² que le produisant; en tant que l'engendré de l'un *sort* de l'un, par là même il n'est pas un. De sorte que la pluralité est nécessaire. Mais *d'abord* le fait qu'il lui manque plus de choses, ne change ni l'espèce, ni la nature de la chose. Car dans le beau, il y a le beau supérieur, le beau à un degré plus bas, et cependant l'un et l'autre sont beaux, de sorte que l'un et l'autre sont un, quoique celui-ci soit le produisant, celui-là le produit. Il y a donc une procession particulière de l'un, procédant comme un dans l'un. *En second lieu*, c'est accidentellement ³ que les procédants sont *plusieurs*, puisque ce n'est pas parce qu'ils sont plusieurs qu'ils sont engendrés, mais c'est parce qu'ils sont engendrés qu'ils sont plusieurs. *En troisième lieu*, l'objection demeure, à savoir : *par quoi* ⁴ la génération du contraire en son contraire a-t-elle lieu? Ne serait-il pas préférable de dire que l'un n'est pas seulement un, comme le mot l'exprime, mais qu'il est toutes choses par sa simplicité une antérieure à tout, comme nous l'avons dit à maintes reprises? C'est pourquoi il est cause de tout par cette simplicité même, grosse de tout. Il n'est donc pas un en tant qu'opposé aux plusieurs (car l'un préexiste à toute opposition), mais en tant que principe de tout et tout même. En tant que principe de tout, il produit ainsi ce qui vient après lui-même; il produit tout comme persistance, *μόνη*, les plusieurs, comme un, les êtres, comme au-dessus de l'être, et il est cependant aussi les êtres. Car quelle différence entre le fait que la raison démiurgique qui comprend,

1. Note marginale : « Aporie sur l'un et les plusieurs. Comment les plusieurs sont engendrés de l'un. »

2. *Καταδέστερον* : il a plus de besoins; il lui manque plus de choses.

3. *Κατὰ συμβεβηχός*. La pluralité n'est pas essentielle aux choses; c'est un pur accident. L'un est un. Dieu est Dieu.

4. *Διὰ τί*. La cause instrumentale.

antécédemment à l'état de modèle, tout en elle-même, produise d'elle-même tout à l'état d'images, et le fait que le principe un de l'universalité des choses, — qui est à l'état idéal tout ce qui procède de lui, et est antérieur à cela, sans distinction et par suite de sa nature une et non pluripliée, — produise de lui-même les plusieurs? L'objection était : comment les plusieurs procèdent-ils de l'un? Nous voyons maintenant que tout apparaît procédant du principe de tout, parce que le principe est tout avant tout, πάντα πρὸ πάντων. Et si les choses qui procèdent et l'un formé de tout, sont aussi tout, mais sans égard à la pluralité de tout, il faut bien savoir que le principe est double, celui-ci dénommé purement selon l'un, celui-là, selon tout, et c'est celui-ci que nous disons être avant tout. C'est ce principe que nous appelons depuis longtemps plusieurs, comme les plusieurs de l'un et, pour ainsi dire, sa puissance infinie, selon laquelle et avec laquelle il est tout et générateur de tout. C'est pourquoi ce principe est appelé même par les dieux : Puissance paternelle ¹. Et puisque les premiers principes existent par nature ensemble, et qu'ainsi, de même que le second est dans le premier, il procède de lui et en lui ; par cette même raison, chacune des choses qui ont procédé de là-haut, et individuellement prises et prises ensemble, sont à la fois toutes un et plusieurs, πάντα ἓν καὶ πολλά, et les plusieurs issus de l'un sont dans ce en quoi ils ont procédé et partout seconds après l'un.

Est-ce donc que même dans la matière, après l'un, sont les plusieurs de la matière, et dirons-nous que le terme ultime de tout est non pas l'un, mais les plusieurs, de sorte que les plusieurs soient avant tout et ainsi un? Ou bien en chaque sujet, les plusieurs sont-ils dans l'un enveloppés comme dans un cercle par l'un, de sorte qu'en chaque sujet, l'un soit premier et dernier? Posons qu'il en soit ainsi, comme un argument supplémentaire ².

1. C'est-à-dire la puissance d'être Père.

2. Ἐν παραθήκη, ou accessoire. Ruelle lit : ἐν παρεπιθήκη.

D'abord, les plusieurs sont produits par l'un, parce que cet un est appelé ainsi comme un simple, puisqu'il est plusieurs et tout, et même plus grand que tout, puisqu'il est l'un en soi, tandis que les plusieurs et tout sont le second principe qui est la dissolution et l'infinition de l'un, ou le principe générateur de tout. Demander comment l'un produit, c'est ignorer la simplicité de l'un, car il n'y a pas encore en lui de distinction entre l'hyparxis, la puissance et l'acte, qui sont en lui seulement selon l'un, tandis que le second principe est le premier qui manifeste vaguement l'élément générateur et générateur de l'infini, qu'il amène à la pluralité, et le principe extérieur à l'un et qui se révolte contre lui. C'est pour cela qu'il ne mérite que les dénominations du second degré, et il n'y a pas de difficulté à admettre que de lui, qui est plusieurs, procèdent les plusieurs, et les plusieurs purement plusieurs antérieurs aux tous ¹. Et nous soutiendrons la même opinion au sujet de l'unifié, car celui-ci est simultanément aussi plurifié, de sorte que, étant tous selon l'unifié, il est naturellement générateur des tous, comme principe unifié des tous. Mais comment les choses issues de ce principe lui-même engendré ont-elles été distinguées? Et comment de l'un ont pu procéder les plusieurs distingués? Car c'est la première difficulté que nous avons soulevée. N'est-ce pas parce que le principe qui est toutes choses est à la fois procession, abaissement et distinction. Car il est quelqu'une de toutes les choses, et chacune d'elles. De même donc qu'il produit substance, vie et raison, par exemple, de même il produit avec celles-ci et en même temps l'abaissement, la distinction et la procession, et tout ce qui est sujet à la différence; car la différence se distingue avec ² les choses différentes, de sorte que la distinction aussi se distingue avec les choses distinguées, la procession avec les choses qui procèdent, l'abaissement avec les choses qui s'abaissent. Ce n'est donc pas par accident que la

1. La pluralité est antérieure à la totalité, qui naît de la participation des plusieurs à l'un; car la totalité est un.

2. *Mevá*, avec, c'est-à-dire en même temps que.

procession aboutit à la distinction ; au contraire, la cause génératrice à la fois distingue et produit la distinction.

§ 92 ¹. Quant au second point, à partir de la fin, nous dirons qu'il y a, d'un côté, une union coordonnée, *ὁμοταγής*, à la distinction, et que les principes coordonnés sont simultanés ; de l'autre, une union qui est un embrassement et une implication dans l'unité de toute l'opposition entière ², considérée comme dyade. L'union est antérieure à celle-ci, parce qu'elle ramasse toutes les monades ensemble en tant que monades, et qu'elle est elle-même la monade de toutes les monades et de tout le nombre monogène même, parce qu'elle est l'espèce une, dans laquelle sont anticipées toutes les espèces. Et il faut concevoir avant celle-ci la monade du tout, purement tout, dans lequel sont contenues les parties purement parties, et avant celle-ci encore, l'union de l'élémenté, qui est le coagrégat de tous les éléments, qui est la substance unifiée coexistant avec elle ³, la substance unifiée. Et de ces unions, nous avons démontré que l'une, celle qui précède les deux autres, l'union de l'un être, est la plus véritable, et c'est celle que nous distinguons par excellence par le nom de l'unifié. En celui-ci donc sont toutes choses, de sorte que la distinction est en lui selon l'union, comme tout le reste, et que de lui procède ce qui se distingue actuellement et ce qui est déjà complètement distingué. D'où donc est devenu l'unifié, s'il n'est pas devenu par l'union, comme le distinct est devenu par la distinction, et si celles-ci se manifestent simultanément ? C'est que, c'est seulement suivant la prédominance qu'on voit subsister en haut, l'union, en bas, la distinction ; donc il y a en haut aussi la distinction, de sorte que *Lui-même* (l'unifié) est distingué, quoique plus faiblement. Car partout où l'un des deux prédomine, est aussi l'autre ; par exemple, partout où prédomine l'identité, est aussi la différence, et partout où

1. L'union est du même rang que la distinction.

2. De l'union et de la distinction.

3. C'est-à-dire avec l'union de l'élémenté.

prédomine le repos, est aussi le mouvement. Car tous deux se manifestent simultanément. Donc il y a une différence de sens entre cette sorte d'union et cette sorte de distinction, qui sont, sans doute, en quelque manière, des opposés contraires, mais cependant ne sont pas au même rang, mais sont entre elles comme le causant et le causé, ou, pour mieux dire, comme nous concevons à l'état déterminé toutes choses et aussi l'union et la distinction, au moyen desquelles formes nous sommes en mesure d'arriver à quelque notion démontrée concernant même les choses indéterminées. Donc nous ne spécifions pas l'unifié selon l'union, ni le tout distingué complètement selon la distinction particulière. Car la raison est à la fois unifiée et distinguée. Ce qu'en elle la partie est à la partie, la substance, comme unifiée, l'est par rapport à la raison entière comme complètement distinguée, ou, pour nous exprimer d'une façon plus propre, par rapport à ce qui est ensemble un et être, c'est-à-dire l'unifié qui est antérieur à tous deux. Nous nous servons des mots qui expriment les choses déterminées, soit isolément pris, soit combinés entre eux, lorsque nous voulons établir démonstrativement quelque proposition concernant les choses absolument indéterminées, pour lesquelles nous n'avons ni notion ni terme exacts, à cause de la division multiple de notre faculté de raisonner ; car il faudrait ramasser ensemble toutes nos notions en une seule pensée, obtenue par réflexion ¹, qui serait le sommet de toutes nos pensées, si nous voulions saisir quelque trace de cette nature si concentrée.

§ 93². Venons à la troisième des questions posées et déterminons une chose au sujet des images et des exemplaires, à savoir que le principe qui affirme que les choses engendrées préexistent nécessairement dans les choses non engendrées, ce principe veut que toutes les espèces et les propriétés caractéristiques tirent leur origine de la raison et

1. Μετανόημα. Mot qui manque aux lexiques.

2. Des images et des exemplaires.

des choses éternelles, ensuite procèdent dans l'âme et la substance moyenne, ensuite, et en dernier lieu, dans la matière ; car les choses qui sont dans une matière ne sont ni existant par elles-mêmes ni premières, elles ne possèdent vraiment pas l'hyparxis spécifique, parce qu'elles sont confondues avec le non être et l'informe : ce qui ne veut pas dire que les choses qui sont ainsi mélangées et matérielles ne sont pas premières, mais seulement qu'elles ne sont pas les premières en tant qu'espèces. De sorte que ce qui forme une masse et dont les parties sont distantes les unes des autres, en tant qu'espèces préexiste là-haut, et ces espèces-là sont premières ; mais en tant qu'engendrées et matérielles et semblables à celles que perçoivent nos sens comme étant, ces choses sont, il est vrai, premières et uniques, comme celles que nous voyons ici-bas ¹, mais en tant qu'espèces, auxquelles nous attribuons l'existence, elles sont les dernières de toutes. Qui donc croira que comme les dernières espèces, elles soient premières ? En tant qu'espèces, c'est là-haut seulement qu'elles se montrent premières, et là les opposés contraires ont la même valeur, l'identité et la différence, le mouvement et le repos, l'un et les plusieurs, et ainsi de même de toutes les oppositions contraires. Là où tout est à l'état increé et éternel, cela revient à dire qu'il est indivisible ; là où tout est engendré et dans le temps, cela revient à dire qu'il est divisible : et je n'entends pas le divisible et l'indivisible comme certaines espèces déterminées ; car l'un et l'autre serait, dans l'un et l'autre cas, au sens propre ; mais dans un autre sens qui nous fait appeler le tout d'après une certaine partie, parce que nous n'avons pas de terme qui exprime la communauté même. Car nous n'appelons pas Kosmos le tout, nous ne lui donnons pas ce nom par suite d'une nature commune qui embrasse tout en lui, mais nous le tirons d'une seule propriété, à savoir d'avoir été constitué selon l'ordre. Car le nom de chœur vient uniquement du fait de χορεύειν, c'est-à-dire de l'acte de danser

1. Les choses individuelles.

en rond, le nom d'armée, στρατός, du fait de guerroyer, στρατεύεσθαι, le nom d'homme, ἄνθρωπος, du fait qu'il réfléchit sur ce qu'il a vu ¹, le nom de cheval, ἵππος, du fait qu'il se meut sur ses pieds ². Car chaque chose, qui est un et plusieurs, tire son nom de l'un des plusieurs qui sont en elle. Est-ce donc que le tout, τὸ ἅλον, n'est pas un nom commun comme la chose même? Si vraiment : le tout, ἅλον, est tout, πάντα, les parties avant les parties, et ce nom a été tiré du principe qui ramasse et rassemble les parties; car, ce qui est ramassé, ἄλλες, et qui a sa plénitude, ἄλλεις, est un tout, ἅλον; ce que l'on voit ayant sa plénitude, ἄλλεις ³, a été appelé un tout, ἅλον. Ainsi donc est divisible le matériel en son tout et tout matériel, et est indivisible l'incrété en son tout et tout incrété, l'un et l'autre non pas selon l'espèce, mais selon le mode propre que nous lui avons donné dans l'exposition. C'est pourquoi, tout sont les espèces et dans la raison et dans la matière, ainsi que l'indivisible et le divisible en soi, en tant qu'ils sont des espèces; mais ici selon l'hyparxis, là, selon la participation; ici, premiers; là, derniers, et cela comme espèces dans l'un et dans l'autre cas : j'entends le premier et le dernier, et l'hyparxis et la participation.

Est-ce donc, puisque les uns sont paradigmes, les autres images, que celles-ci ne sont pas aussi espèces, dans l'un et dans l'autre? Et comment ne le seraient-elles pas, puisque l'image est une chose qui ressemble et que la chose qui ressemble est la réalisation objective de la ressemblance, et qu'il y a ressemblance des deux côtés, et que l'exemplaire est l'archétype de la ressemblance? Car même là-haut l'un est assimilé à l'autre, et de même ici-bas; car Socrate aussi est le

1. Ἀπὸ τοῦ ἀναθρεῖν & ὄπωπεν. Conf. sur cette bizarre étymologie, Platon dans le *Cratyle* (p. 399 c). Voir plus haut, § 88, et traduction, t. I, p. 336, n. 3.

2. Ἀπὸ τοῦ ἵεσθαι τοῖς ποσίν. Il faut lire ἵεσθαι.

3. Ἄλλεις, Rac. εἴλω. Part. aor. pass. ἄλλεις. Je n'ai pas besoin de dire que cette étymologie est fautive. Ὀλος (Ionien, οὔλος, d'où οὔλε, macte, salve) vient du sanscrit, *sarvas*, omnis, qui a produit aussi *sollus* (tout) — Sollissimus — sol-idus. — Conf. G. Curtius, *Griech. Etym.*, p. 484.

paradigme de son image propre. Donc les propriétés se trouvent des deux côtés ; mais si nous appelons image ce qui est exclusivement image, comme, par exemple, l'espèce matérielle, ce qui a la nature de l'image ne saurait se trouver dans la raison ; et si nous appelons paradigme ce qui est espèce inengendrée et éternelle, la nature du paradigme ne saurait se trouver ici-bas. Ainsi donc ce qui forme une masse, en tant qu'espèce, là-haut, est une masse indivisible ; mais ici-bas, la masse est, il est vrai, une espèce, mais cependant divisible, et elle est masse en tant que divisible. La propriété est donc commune des deux côtés ; mais chacun a une hypostase propre : l'un la première, l'autre la dernière, à savoir l'hypostase de l'engendré et celle de l'inengendré, l'hypostase du matériel et celle de l'immatériel, l'hypostase du temporaire et celle de l'éternel ; et ces moments ne sont pas des propriétés : ils sont comme engendré et engendrant, comme hyparxis et participation, et, si on veut ainsi les définir, comme devenir et substance ; et ce ne sont pas là des propriétés¹ communes, ce sont des hypostases particulières, qui là-haut sont et qui procèdent dans le monde d'ici-bas.

Voilà donc ce point expliqué ; quant à l'autre, nous donnerons encore la même explication, relativement à toute chose produite et à toute chose produisante, par exemple à tout le monde hétéromobile procédant du monde automobile et à tout le monde automobile procédant du monde immobile ; car tout ce qui est dans le premier à l'état d'immobilité est dans le deuxième à l'état d'automobilité, et dans le troisième, à l'état d'hétéromobilité, de sorte que les êtres procèdent d'êtres et d'êtres en acte. Et il n'en résulte aucune conséquence absurde ; car ce n'est pas la même chose, ni pour le produisant ni pour le produit, qu'ils soient produisant ou produit purement et toujours de la même manière, ou qu'ils soient cela sous un rapport et ne le soient pas sous un

1. Ils n'appartiennent pas à la catégorie de la qualité, mais à celle de la substance.

autre ; car le beau hétéromobile procède de l'automobile, et l'automobile de l'immobile ; de sorte que l'on pourra dire que l'être procède de l'être et le non être du non être ¹ ; car ils sont sous un rapport le même et ne le sont pas sous un autre ; et ce processus a lieu dans la procession qui *paraît* être homogène ² ; car le beau procède du beau. Mais si le beau procède aussi du bien, la logique du raisonnement nous obligera de conclure que l'hétéromobile en soi vient de l'automobile ³, et de même le mobile vient de l'immobile, qui est tel, sous un rapport, et n'est pas tel, sous un autre, étant tel selon la cause, et ne l'étant pas selon l'hyparxis ; car, par essence, l'un est causant, l'autre est causé, et celui-ci est anticipé dans celui-là, — mais sous un mode qui sera expliqué dans la suite et le développement de notre traité ⁴.

Et semblablement toutes choses sont dans l'unifié et toutes choses dans le distinct ; et celles-ci procèdent de celles-là, êtres procédant d'êtres, mais les uns et les autres sous un rapport n'étant pas tels, et inversement sous un autre rapport les uns et les autres étant tels et ayant permuté de nature, ou, si vous le préférez, étant des êtres procédant de non êtres ou des non êtres procédant d'êtres ; car en acte tout est dans tout ⁵, et inversement rien n'est en acte nulle part, rien sous un rapport, tout sous un autre. Et il n'y a pas lieu d'élever l'objection qui déduit *le en acte du non en puissance*, ou l'être du non être ; car là-haut il n'y a rien en puissance, ni non être, que nous appelons ainsi, parce que nous manquons d'un autre nom. Nous voulons dire par là que ce qui est un autre mode d'hypostase est par là non être, et que les choses différentes qui, par nature, sont engendrées de choses différentes, sont, par là, en puissance.

1. Par la règle ἀφ' ἐνός πρὸς ἕν.

2. Et qui ne l'est pas absolument.

3. C'est-à-dire que la procession homogène est aussi, sous certains rapports, anhomogène.

4. Kopp propose de lire φήσεται, au lieu de φήσεται, mais ne propose aucun changement de texte. Il semble donc qu'il l'ait compris.

5. Procl., *Inst. Theol.*, c. 103 : πάντα ἐν πᾶσιν.

6. Je supprimerais volontiers μή (δυνάμει).

Venons maintenant à la quatrième question ¹, en remontant à partir de la dernière. Elle est facile à résoudre par le même procédé de méthode. Car il n'y a rien d'étonnant que les plusieurs procèdent de l'un, si l'un a la faculté d'engendrer tout ou les plusieurs, soit par sa propre simplicité génératrice universelle, soit par la pluralité contenue en lui, n'importe de quelle manière; car pour nous l'un est tout, non en puissance, mais en acte ², mais cependant non pas tout à l'état déterminé, comme ce monde-ci ou en général comme un monde déterminé quelconque, ni toutes choses unifiées selon l'unifié ³; mais il est seulement un tout selon l'un et tout selon l'unifié, mais indistinct selon l'union. Le distinct aussi est tout, mais avec une certaine détermination.

Les choses étant ainsi, il n'y a aucune différence à dire que les plusieurs procèdent de l'un ainsi entendu et sous ce rapport, ou de dire que les plusieurs procèdent des plusieurs ayant leur hypostase selon l'un ou constitués selon l'unifié, ou distants selon ce qui se distingue actuellement et selon le complètement distinct. Il serait peut-être plus clair de dire que le deuxième principe procède du premier, comme l'un plusieurs, ἐν πολλά, procède de l'un, et que du deuxième procède l'unifié qui est en même temps plurifié, et que de celui-ci procède peu à peu l'hypostase des plusieurs distinguée en pluralité, de sorte qu'il n'y a rien d'étonnant que aussi de l'un indivisible procède un tout plurifié, comme de la cause unique procèdent toutes les choses à la fois et comme un seul monde un, d'une grandeur immense, et que des plusieurs ayant leur hypostase dans l'un procèdent les plu-

1. En réalité, Damascius n'aborde cette question que plus loin, § 94.

2. Πάντα γὰρ ἦν ἡμῖν καὶ τὸ ἐν τοῦ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ. Kopp veut lire : τὸ δυνάμει ἀλλ' οὐκ ἐνεργείᾳ. Ruelle : οὐ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ. J'adopte cette dernière restitution me fondant sur le passage plus haut (Ruelle, p. 232, l. 29), ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ ἐν πᾶσι πάντα.

3. Ἠνωμένα κατὰ ἡνωμένον. Si je comprends quelque chose à cette phrase obscure, elle signifie que l'un est tout, puisque toutes choses forment un tout; que l'un est unifié, puisque toute chose est un ensemble unifié, un système, mais qu'il est indistinct, si on entend l'union accomplie des éléments en un tout où ils ne sont plus distincts.

sieurs qui n'ont pas leur hypostase dans l'un; car on peut concevoir et nommer la même chose sous un rapport un, et sous un autre, plusieurs.

Ainsi donc un procède de un, comme Dyonisos de Zeus, ou plusieurs procèdent de un, comme de Zeus les Dieux plusieurs, ou un procède de plusieurs, comme lorsque l'âme est dite procéder de tous les principes qui sont avant elle, et comme toujours l'engendré procède de tous les causants, ses antécédents, ou plusieurs de plusieurs, comme nous disons que les choses sensibles procèdent des choses intelligibles. Mais cependant l'un et l'autre, c'est-à-dire l'un et la pluralité sont partout en chaque sujet, quoique ici il y ait la pluralité selon l'un, et là, l'un, selon la pluralité: l'un et l'autre, un et pluralité, sont aussi par eux-mêmes. Notre recherche n'ira donc pas à l'infini, en mettant toujours avant la pluralité une, l'un non plurifié. Car celui-ci, l'un purement un, est causant de tous les plusieurs; car étant un, il est cependant toutes choses, parce qu'il est avant toutes choses, mais il n'est pas une quelconque déterminée de toutes les choses, ni une composée de toutes: il est essentiellement un et ainsi toutes à la fois, par cela même, l'un. Le deuxième principe, lui aussi, est tout, mais selon les plusieurs qui lui appartiennent en propre; car il est les plusieurs de cet un, parce que même toute pluralité a son hypostase autour de l'un ¹, comme toute puissance autour de sa substance propre. Nous remonterons donc des tous plusieurs à ce principe, et de l'un des tous à l'un. Mais qu'est-ce que chacun de ces *tous*, dont celui-ci est un, comme étant toutes choses à la fois, et celui-là est plusieurs, parce que toutes les choses sont plusieurs? C'est que toutes choses, celles-ci considérées comme déjà organisées en un tout parfait, procèdent de l'un, et que les plusieurs considérés comme encore infinis, indéterminés et non encore arrivés à leur fin, procèdent du deuxième principe. Voilà ce que nous avons à dire sur cette objection.

1. Vingt hommes, c'est vingt fois *un* homme.

§ 94. Quant aux questions qui viennent à la suite de celles que nous avons discutées plus haut ¹, nous dirons ceci, avant tout, à savoir que, si un monde procède d'un monde, un monde qui est un tout d'un monde qui est un tout, par exemple, si le monde démiurgique procède du monde titanique, ou le titanique du monde qui embrasse tous les mondes, ὁ συνοχικός, ou le monde intellectuel de l'intelligible, alors le premier monde qui est un tout procède dans le second qui est un tout, et qu'ainsi il ne demeure rien dans le premier monde d'en haut, qui le distingue par excellence? Mais de cette manière, ce qui demeure, τὸ μένον, sera absolument sans génération et sans procession, de sorte que, en comprenant ainsi la chose, l'un de ces mondes n'excédera pas l'autre, et le monde intelligible n'aura rien qui ne soit pas dans le monde d'ici-bas. Or, il est facile de voir le contraire, c'est-à-dire que dans les conséquents se manifeste quelque chose qui, dans les antécédents, n'était pas de nature à se distinguer encore. Mais cette dernière interprétation elle-même n'est pas exacte; car même dans l'intelligible, est à l'état un et concentré ce qui, dans l'autre, est à l'état distingué; car autrement d'où viendrait cette distinction? et comment disons-nous : tout est en tout, quoique d'une certaine manière ici, et là d'une autre ²? C'est que lorsque nous disons que les choses d'en-bas sont en nombre plus grand que celles d'en haut, nous parlons selon la distinction, puisque même là-haut les mêmes choses sont à l'état concentré. Comment donc disons-nous que des choses différentes se manifestent en différents sujets selon l'hyparxis? Car partout où chaque chose individuelle transmet facilement à toutes son propre acte, là elle distingue des autres sa propre nature, et c'est ce qu'on appelle la première hyparxis de chaque chose individuelle, à savoir la première hyparxis de chaque chose individuelle distinguée des autres

1. Ce n'est qu'ici que Damascius, quoi qu'il ait dit, revient à la solution de la quatrième question.

2. Note marginale : ζητεῖται εἰ πάντα ἐν πᾶσιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, οἰκειῶς δὲ ἐν ἑκάστῳ; πῶς τὰ ἄνωτέρα φαμὲν ὀλικώτερα τῶν ὑπ' αὐτά.

propriétés particulières. Et cela est vrai (car tout n'est pas partout de la même manière; mais les choses sont ici tout, comme unifiées, et là comme distinguées); et cependant tout est dans tout monde, et dans l'intelligible (car tout est là, mais intelligiblement, dit l'Oracle), et dans le sensible, et aussi évidemment dans les mondes intermédiaires. Comment donc disons-nous que le monde plus élevé est plus universel que celui qui est au-dessous de lui, que celui-là est enveloppé, que celui-ci est enveloppant, s'il n'y a pas dans celui-ci un excédant sur celui-là, quoique chacun des deux soit tout? Car nécessairement tout est égal à tout. — Oui; mais l'un peut envelopper l'autre quoiqu'ils soient égaux selon la quantité, du moins la quantité de grandeur; un peut envelopper plusieurs, comme la sphère fixe enveloppe toutes les sphères qui la suivent, comme le monde de Kronos enveloppera le monde de Zeus, bien qu'il lui soit égal par le nombre des espèces, par la compréhension, même par son apparence visible, et, pour ainsi dire, par la magnificence de sa nature ¹. Ensuite, il faut concevoir que les choses d'en haut produisant toujours toutes les choses qui sont après elles-mêmes et les engendrant, la conséquence est que le nombre des choses engendrées par les unes est plus grand que celui des choses engendrées par les autres; ainsi, par exemple, le monde intelligible produit tous les mondes ensemble qui viennent après lui, l'intellectuel, l'hypercosmique, l'encosmique; le monde intellectuel n'en produit que deux; l'hypercosmique un seul, le monde sensible, et de même, quel que soit le nombre des divisions qu'on opère dans les choses qui procèdent dans la pluralité des mondes. Par conséquent, le monde intelligible est le plus universel, parce qu'il les embrasse tous; le monde sensible ou ce monde sublunaire est le plus particulier, parce qu'il est le dernier et qu'il n'enveloppe que ses propres parties; les mondes intermédiaires sont dans la même proportion enveloppants

1. Τῆ δῦσι καὶ οἶον τῆ μεγαλειότητι.

et enveloppés; et ainsi, dans chaque série ¹, on peut voir que le monde placé, dans l'ordre, le premier, est le plus universel, et celui qui est placé au-dessous est plus particulier.

Disons encore une autre chose sur le même sujet, à savoir : si l'on disait que le monde démiurgique tout entier procède du monde titanique, les arguments que nous venons de présenter s'appliqueront aussi à ces mondes. Car si quelqu'un fait Zeus être produit de Kronos, nous savons qu'avec beaucoup d'autres, Zeus est engendré de Kronos et, chez les Grecs et chez les Barbares, comme aussi encore avec d'autres, Kronos est engendré d'Ouranos, et aussi encore Dionysos de Zeus. Et si parce que les uns se répartissent respectivement leur Père tout entier, et que les autres procèdent d'une procession homogène du Père tout entier (c'est pourquoi ceux-ci sont les successeurs des royaumes paternels), cela ne détruit pas la vérité de notre théorie. Car, par exemple, Zeus après avoir produit, par parties, de lui-même, une pluralité de dieux, à la suite et par l'effet de cette partition *complète* (ὄλοτελεῖ ²), totale, a produit la totalité divisible et la pluralité des dieux ayant leur rang sous cette totalité. Et, en effet, est-ce que Zeus n'a pas, selon la tradition Orphique ³, engendré aussi les Titans dans son diacosme propre?

1. Σειρᾶς. L'idée de la série qui domine tout le système.

2. Qui a épuisé le *tout* de son essence, ὅλον, implique un ordre des parties, dont le changement détruit le tout, tandis que le changement dans la disposition des parties laisse intacte la somme, τὸ πᾶν. Il y a des cas où la nuance s'évanouit. Aristote (*Met.*, V, 26, 1023 b. 26 : ὅλον λέγεται, οὐ μὴθὲν ἀπεστὶ μέρος ἐξ ὧν λέγεται τὸ ὅλον φύσει, et un peu plus loin (1024, a. 1) : « Le quantum ayant commencement, milieu et fin, est un tout : dans les choses où la position, θέσις, n'apporte pas une différence, c'est une somme, πᾶν; là où elle en crée une, c'est un tout. Il y en a qui sont à la fois ὅλα καὶ πᾶν. Ce sont celles où le changement dans la disposition des parties n'altère pas la nature, mais change la figure, comme la cire, un manteau. Les liquides et le nombre sont dits πᾶν et non ὅλα, on ne dit pas ὅλος ἀριθμός, ὅλον ἕδωρ, si ce n'est par métaphore. Πάντα se dit des choses auxquelles s'applique πᾶν, quand on les considère comme une : ὡς ἐφ' ἑνί; si on les considère comme plusieurs divisés, on dit τὰ πάντα. On dira donc πᾶς οὗτος ἀριθμός, πᾶσαι αὐται μόναδες. »

3. Lobeck, *Agloaph.*, p. 614, qui cite le passage de Damascius avec ce commentaire : « Quæ nescio quid aliud significare possint, quam hoc, quod sanequam Orpheo consentaneum est, una cum ceteris Diis Titanes quoque,

De même aussi Kronos, à la suite d'une nombreuse génération première, produit en dernier lieu le Zeus universel qui commence la seconde dynastie, et de même encore, elle nous apprend qu'Ouranos, après les Ouranides, produit en dernier lieu Kronos : et il faut dire que les dieux produits se surpassent les uns les autres, parce que les uns sont dans le Père et auprès du Père, et cependant sont plus particuliers, et que les autres, s'ils sont sortis de la propriété paternelle et en ont projeté une plus générale, sont universels et maintiennent l'analogie des engendrants avec ceux qui sont engendrés d'eux. Ainsi donc, ce sont des dieux tout entiers qui sont analogues à des dieux tout entiers, sans que cependant les seconds rois soient égaux aux premiers, tout en leur faisant pendant. Ceci est donc un autre mode de raisonnements.

A ce que nous venons de dire ajoutons encore, pour répondre aux questions proposées, ceci : que l'engendrant, par exemple Zeus, produit, et produit de lui-même un et plusieurs, mais les uns et les autres ou selon lui-même tout entier ou selon quelque'une des propriétés qui sont en lui, à savoir tout le chœur des dieux jupitériens (δίοι) selon lui-même, comme un, et en même temps, comme plusieurs, selon les plusieurs propriétés qui sont en lui et en tel et tel nombre, mais chacun en particulier selon quelque'une des propriétés particulières qui sont en lui. Ainsi donc, il produit, il est vrai, un de un ¹, parce qu'il produit selon les plusieurs enveloppés en lui-même ; et inversement, le chœur des plusieurs est produit selon la distinction de son plérôme

Solem, Oceanum, Tethyn et ceteros, in illa nova rerum ordinatione, quam Jovialem diacosmon vocant, renatos et renovatos esse. » Conf. *Fragm. Orph.*, Abel, 278.

1. Les scolastiques ont posé la question d'une façon un peu différente : La *generatio spontanea sive æquivoca*, ou δμωνύμως, est production de l'hétérogène ; le produit n'a que le nom du producteur, sans en posséder l'essence ; la *generatio univoca*, ou ἐκ συνωνύμων, est celle où le germe producteur crée de lui-même de nouveaux êtres, qui ont à la fois le même nom et la même espèce ou essence. En logique, ils appellent *équivoque* le terme qui s'applique à plusieurs choses, dans le même sens, et *univoque* celui qui ne s'applique qu'à une seule.

tout entier, et ainsi il produit Dionysos selon l'unifié tout entier. De sorte qu'on n'a pas le droit de s'étonner de ces affirmations. Car d'un procède un, le tout selon le tout, chaque partie selon quelque particularité individuelle, et les plusieurs procèdent de l'un en tant qu'il a été plurifié. D'un côté, le chœur procède selon le tout; de l'autre les plusieurs individuels selon les plusieurs individuels contenus dans l'un. Mais comment alors l'une des processions est-elle homogène, et l'autre anhomogène? C'est que Zeus, selon sa propre particularité, produit une certaine série particulière, synonyme à lui, et que selon la cause anticipée en lui, il produit Dionysos et les autres dieux hétéronymes.

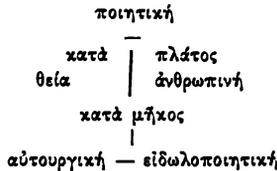
Quoi donc! n'est-ce pas selon son propre tout qu'il engendre Dionysos, et selon ses propres parties qu'il engendre la pluralité des dieux? Or, son hyparxis c'est à la fois et son tout et ses parties. Pourquoi donc la procession de ceux-ci n'est-elle pas homogène, puisqu'elle a lieu selon son hyparxis? Or, si elle est homogène, elle sera synonyme, et elle ne l'est pas; car Zeus n'est pas la pluralité des dieux, et Dionysos, qui est un, ne l'est pas davantage. Mais alors qu'est-ce que cette hyparxis selon laquelle procède la série de Zeus, à qui elle est synonyme. Car elle n'est pas le tout, puisqu'elle est l'opposé contraire des séries procédant des autres parties de chacun d'eux: elle ne procède pas davantage selon toutes les parties ensemble, par la même raison; et si elle procède selon quelqu'une particulière des choses enveloppées en elle, comment est-elle seule synonyme au tout? Car il y a contre cela quatre objections; car si la chose produite est produite selon le tout, tantôt elle est synonyme au produisant, comme, chez les Chaldéens, le démiurge comme un tout, procède sept fois¹; car chacun est nommé deux fois au-delà et enveloppe en lui tout ce qu'enveloppe le premier, quoiqu'il soit plus particulier par l'abaissement de l'ordre, — tantôt elle sera hétéronyme, comme Dionysos;

1. Le monde intellectuel, *νοσρός*, est ainsi une hebdomade, composée de deux triades et d'une monade. Conf. § 96.

et si elle était produite selon quelque partie, en retour aussi la production sera tantôt synonyme, comme la série, — s'il s'en trouve une telle, — de Zeus, procédant de Zeus comme un tout, tantôt hétéronyme, comme Athéna procédant de Zeus.

§ 95. Il y a donc certainement une double division de chaque chose et du produisant et des choses produites ; l'une selon la profondeur de toute la série qui se déroule par abaissement ; l'autre selon la largeur des espèces ou des parties enveloppées en elle ¹ ; car l'une, la division selon la profondeur anticipée en elle, est une division homéomère ; et c'est pourquoi elle est synonyme ; l'autre est anhomogène, et c'est pourquoi la génération selon cette division est hétéronyme ; car le premier et le second Zeus ² procèdent du Zeus tout entier selon lui tout entier : c'est pourquoi ils lui sont synonymes ³, tandis que *la Source* ⁴, dans la doctrine

1. Κατὰ βᾶθος, série descendante : à chaque division il y a un degré d'abaissement de la nature de la chose ; κατὰ πλάτος, série divisée en espèces opposées. Platon (*Soph.*, 266 a) connaît aussi une double division logique : l'une qu'il appelle κατὰ μήκος, l'autre κατὰ πλάτος. Stallbaum les figure comme il suit, dans la division de la



Simplic. (*in de Anim.*, 22, v. 30) : « La division κατὰ πλάτος établit seulement les différences opposées par couples binaires, συστοιχῶς. La division κατὰ βᾶθος, établit les différences, par exemple, en êtres intelligibles, êtres susceptibles d'être *sus* (par la science), — êtres susceptibles d'être connus par l'opinion, — êtres susceptibles d'être connus par la sensation, qui ne sont pas σύστοιχα. » La première crée des genres ou espèces ὁμοιοειδῆς, ὁμοταγῆς ; la seconde crée des espèces dont chacune est abaissée, inférieure en compréhension à celle qui la précède immédiatement. Stallbaum ne l'a pas ainsi comprise dans Platon.

2. Appelé ici Δις.

3. Il y a trois Zeus.

4. Théodore d'Asiné, le premier (*Procl.*, *in Tim.*, 225, b ; 258 d. 94 e), s'est servi dans un sens technique et symbolique de cette métaphore, en appelant *Source des Ames* le troisième membre de la triade démiurgique. Proclus (*Theol. Plat.*, c. 30-33 ; *in Tim.*, 315 b) n'a fait que l'imiter en donnant ce nom à la première des trois puissances maternelles ou zoogoniques, qui

magique, procède selon quelque'une des parties anhoméomères. Et il en est de même de chacune de ce qu'on appelle les Sources particulières, dont chacune préside à sa série propre homogène, par suite de la nouvelle division homéomère en profondeur. Et si dans quelque'une de ces divisions était enveloppée quelque division anhoméomère selon la largeur, comme dans la source héliaque est enveloppée la source apolloniaque ¹, et dans celle-ci l'asclépiatique, il est absolument nécessaire que la génération de ces sections ² soit anhomogène.

§ 95 bis. Mais même selon le point de vue philosophique, c'est de la raison purement raison que procède la génération homogène ou en profondeur, qui amène et introduit partout la sphère entière qui embrasse, selon la largeur, les espèces, et si la raison produit soit l'âme, soit la nature, soit le corps, elle les produira selon une génération anhomogène selon quelque'une des particularités enveloppées en elle ³. De sorte que si elle produit *selon* ⁴ ou le beau, ou le bien, ou le juste, même alors la génération sera anhomogène. Le beau, donc, et le juste est une certaine chose engendrée; car il est ou raison ou âme, ou dans l'une et l'autre de ces deux ou dans l'une des deux.

Pourquoi donc l'âme, la raison, le corps sont-ils chacun une chose par soi et ayant sa fin en elle-même, tandis que le beau, le juste et chacune des espèces, ne sont pas tels? Quelle

forment la seconde triade de l'hebdomade démiurgique, dont la première triade est composée des trois puissances paternelles. De cette Source des âmes, qui appartient aux Dieux intellectuels, diffère l'Âme Source, *πηγαία ψυχή*, ou la sommité de l'Âme du monde, qui est la source de toutes les âmes sources.

1. Ces sections sont aussi des Dieux.

2. Dans Porphyre, où l'interprétation symbolique des mythes a déjà reçu d'amples développements, Apollon est la raison Apolloniaque et Asklépios, la raison Séléniatique (Procl., *in Tim.*, 48 c.).

3. Je lirais volontiers : *ἐν αὐτῷ*, au lieu de *ἐν αὐτῇ*, quoique *ἐν αὐτῇ* puisse être rapporté à *περιοχή*.

4. Je supprimerais volontiers *κατά*, qui, d'ailleurs, peut se comprendre dans le sens de cause exemplaire, et donne le même sens : si la raison engendre selon le beau, elle engendre le beau.

est la nature de cette répartition des attributs ¹? Et pourquoi la matière a-t-elle procédé dans toutes les espèces, et les a-t-elle toutes reçues, et pourquoi n'en est-il plus ainsi de chacune des autres ²?

D'abord c'est que les plus simples des choses qui remplissent la fonction d'espèces ou d'éléments ou de parties, et dont la nature est d'être intimement unies les unes aux autres, repoussent une hypostase séparée existant par elle-même, parce qu'elles ont une nature unifiée les unes avec les autres, plus parfaite que la nature divisée et séparée en individualités existant pour soi et distinctes.

En second lieu, le beau et le repos, et tout ce qui est purement, opèrent leur procession en tout, ainsi, par exemple, le beau pénètre dans chaque espèce, et par conséquent procède en toute procession.

En troisième lieu, la raison purement raison, selon chacune des espèces enveloppées en elle-même, engendre, d'abord la raison, ensuite l'âme, ensuite l'animal, et une certaine nature engagée dans la matière et spécifiée par cette espèce, selon laquelle elle procède; comme si l'on disait que, par le beau, elle enfante la raison d'Aphrodité, par le juste celle de Diké, par le bien, celle du Bon Démon, c'est-à-dire ³ une raison différente dans son essence selon les différences des espèces. Car toute la profondeur entière est divisée selon toute la largeur et éprouve des modifications par la prédominance alternante de chacune quelconque des espèces. Il faut, en outre, bien concevoir que la largeur a une certaine profondeur propre, puisque l'on voit en elle des choses au premier rang, des choses au milieu, des choses au dernier rang, par exemple, les genres, puis les choses composées de ces genres, les unes plus universelles, puis les autres plus particulières, jusqu'aux plus particulières de toutes, qui semblent elles-mêmes, par leur composition très multiple, être indépendantes et subsister par elles-mêmes, et

1. Ἀποκλήρωσις.

2. Autres espèces que la matière.

3. Φέρε εἰπεῖν.

posséder à leur tour, sous un autre aspect, une profondeur. Car, après l'hypostase intellectuelle, apparaît l'hypostase psychique et après celle-ci, la corporelle. C'est pourquoi celle-ci même est anhomogène, parce qu'elle est la procession de la largeur, largeur qui elle-même devient profondeur dans la génération ¹ des espèces anhomogènes, plus vides de contenu. Mais nous avons peut-être, sur ce sujet, dépassé la mesure ; et peut-être, malgré ces longs développements, n'avons-nous abouti à rien. Car il semble que nous revenons à dire ce que nous disions en commençant, à savoir que les choses qui procèdent selon l'hyparxis procèdent d'une façon homogène, et celles qui procèdent selon la cause anticipée procèdent d'une façon anhomogène. Qu'est-ce donc que la cause ², et comment une nature peut-elle être anticipée dans une nature différente ? Et pourquoi l'hyparxis d'une chose ne serait-elle pas la cause d'une chose différente ? Et nous voilà revenus déjà aux plus anciennes des objections. Disons donc d'abord qu'autre est l'hyparxis de l'engendrant, autre la cause de l'engendré, et surtout celle de l'engendré anhomogène. Car si ce qui est en bas, le en puissance ³, est autre que l'hyparxis, comme l'a démontré avec une parfaite évidence Aristote ⁴, il est certain que le selon la cause est autre chose que l'hyparxis.

En outre, si l'hyparxis de l'engendrant est seule, et si elle engendre d'elle-même et selon elle-même, comment engendrera-t-elle encore quelque chose d'anhomogène, puisqu'il n'y a en elle aucune chose différente qui se mêle à elle ? Car engendrant par son être, elle créera l'hypostase de l'engendré selon la transmission de sa nature propre : il faut donc

1. C'est-à-dire en engendrant, parce qu'elle engendre.

2. De la nature de la *cause*.

3. Ruelle veut lire *κατά* au lieu de *παρά*. Mais la répétition du terme et la correspondance des propositions opposées s'y refusent : τὸ δυνάμει παρά τὴν ὑπαρξιν... τὸ κατ' αἰτίαν ἄλλο παρά τὴν ὑπαρξιν...

4. Arist., *Met.*, Θ. 3 ; K. 9 ; A. 4, 6. Dans le premier de ces passages, Aristote démontre que la puissance et l'acte sont deux choses différentes ; dans le second, que la puissance est quelque chose d'imparfait, ἀτελὲς τὸ δυνατόν ; dans le troisième, que l'acte est antérieur à la puissance : ἐνέργεια πρότερον.

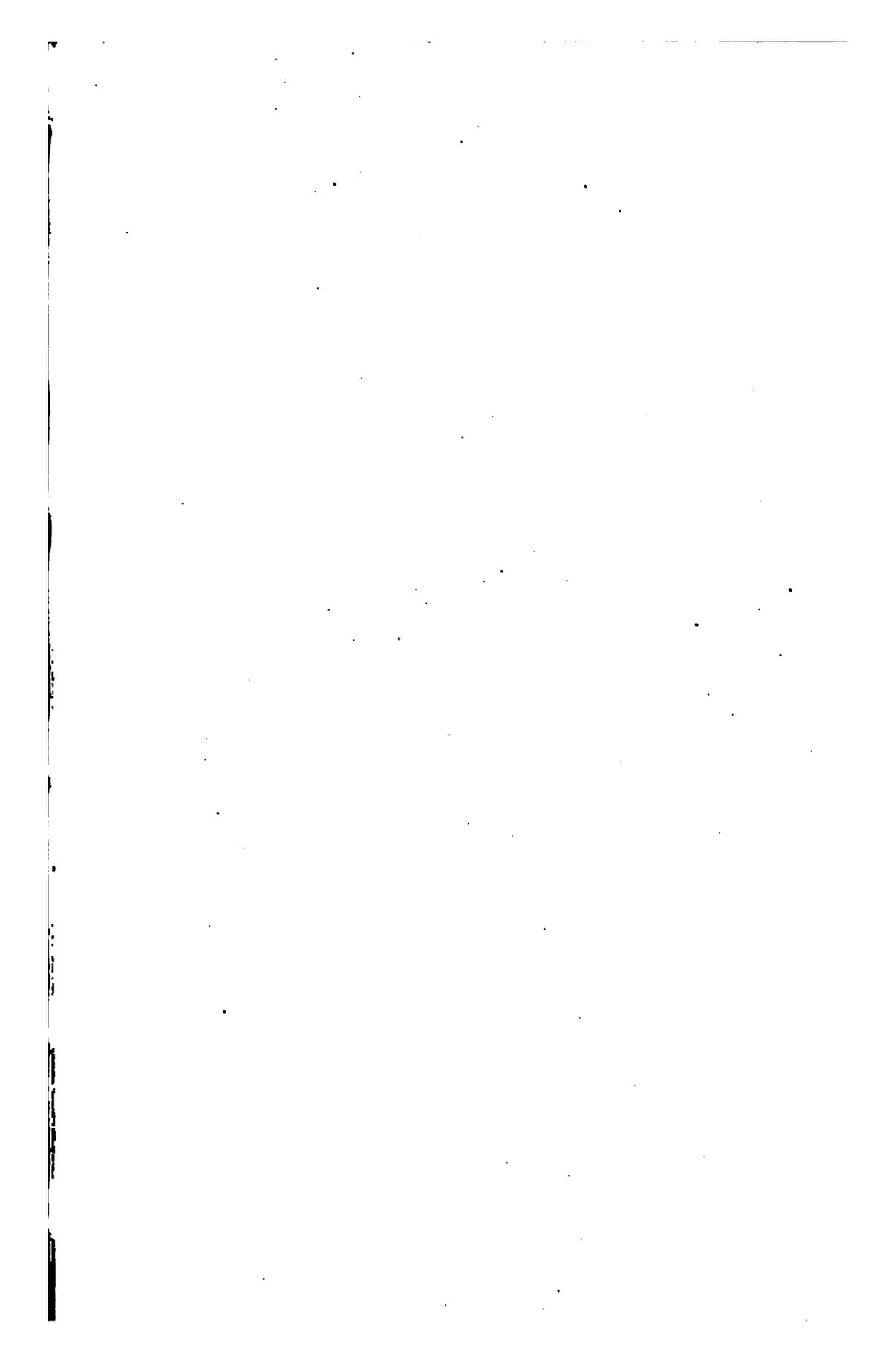
qu'elle ait précontenu quelque cause de l'anhomogène par laquelle, étant une chose, elle en engendrera une autre différente.

Enfin, si une chose absolument différente est capable d'engendrer une autre absolument différente, sans quelque cause précontenue, pourquoi la première chose venue ne procède-t-elle pas de la première chose venue, qui aura une sorte d'hyparxis, une hyparxis sans cause?

FIN DU TOME PREMIER

1700

2





JAN 11 1949

