

# Plotin

## Traité

30-37

Traductions sous la direction  
de Luc Brisson  
et Jean-François Pradeau



**GF**

# Plotin

## Traité 30-37

Né en Égypte au début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, Plotin s'installe à Rome en 246, en terre stoïcienne, pour y enseigner les principes d'une philosophie platonicienne et inaugurer la tradition qu'on dit aujourd'hui «néoplatonicienne». De 254 jusqu'à la veille de sa mort, en 270, Plotin rédige un ensemble de textes que son disciple Porphyre éditera vers l'année 300 en les distribuant en six «neuvaines»: les *Ennéades*. Dans ces traités, Plotin se propose de guider l'âme de son lecteur sur le chemin d'une ascèse qui doit la conduire vers son principe, «l'Intellect», et lui permettre alors de percevoir, pour s'y unir, le principe de toutes choses qu'est «l'Un».

La présente collection regroupe, en 9 volumes, les 54 traités de Plotin, traduits et présentés dans l'ordre chronologique qui fut celui de leur rédaction.

Ce volume contient les Traités 30 à 37:

30. *Sur la contemplation*; 31. *Sur la beauté intelligible*; 32. *Sur l'intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect, et sur le Bien*; 33. *Contre les gnostiques*; 34. *Sur les nombres*; 35. *Comment se fait-il que les objets vus de loin paraissent petits?*; 36. *Si le bonheur s'accroît avec le temps*; 37. *Sur le mélange total*.

Traductions sous la direction  
de Luc Brisson et Jean-François Pradeau

Traduction, présentation, notes, annexes, index, chronologie  
et bibliographie de Luc Brisson, Richard Dufour, Jérôme  
Laurent et Jean-François Pradeau

Texte intégral

En couverture:  
Illustration  
de Virginie Berthemet  
© Flammarion



Flammarion

## TRAITÉS 30-37

*Œuvres de Plotin dans la même collection  
traduites sous la direction  
de Luc Brisson et Jean-François Pradeau*

*Traité 1-6.*

*Traité 7-21.*

*Traité 22-26.*

*Traité 27-29.*

*Traité 30-37.*

*Traité 38-41.*

*Traité 42-44.*

*Traité 45-50.*

*Traité 51-54, suivis de Vie de Plotin par Porphyre.*

PLOTIN

TRAITÉS 30-37

*Présentés, traduits et annotés*

*par*

LUC BRISSON, RICHARD DUFOUR, JÉRÔME LAURENT  
et JEAN-FRANÇOIS PRADEAU

Sous la direction

de

L. BRISSON et J.-F. PRADEAU

*Traduit avec le concours du Centre national du livre*

GF Flammarion

© Éditions Flammarion, Paris, 2006.  
Édition corrigée et mise à jour, 2021.  
ISBN : 978-2-0802-6207-3

*À la mémoire de Jean Pépin*





## REMARQUES SUR LA PRÉSENTE TRADUCTION

Ce cinquième volume poursuit la traduction collective des traités de Plotin, dans l'ordre chronologique de leur rédaction. Comme c'était le cas des quatre précédents (Plotin, *Traité 1-6*, 2002, puis *Traité 7-21*, 2003, *Traité 22-26*, 2004 et *Traité 27-29*, 2005), le texte de Plotin ici traduit est celui qu'ont établi et édité P. Henry et H.R. Schwyzer dans les trois volumes des *Plotini Opera* parus à Oxford, Oxford University Press, de 1964 à 1982. Il s'agit de la seconde édition (dite *minor* et que nous abrégeons H.-S.) des *Plotini Opera* : les mêmes éditeurs avaient en effet publié une édition, dite *maior*, de 1951 à 1973, Paris et Bruxelles, Museum Lessianum. Les leçons et l'apparat critique de cette *editio maior* font encore autorité ; nous y avons eu parfois recours, tout comme nous mentionnons en note les variantes textuelles empruntées aux travaux d'autres éditeurs ou traducteurs contemporains.

Traduisant les traités 30 à 37, nous ne nous sommes écartés du texte de la seconde édition de Henry et de Schwyzer que sur les points suivants :

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 1, ligne 24, en retenant καὶ πῶς.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 2, lignes 2-3, en conservant ἐφ' ἧς ποιήσει.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 4, ligne 5, en conservant σιώπησις.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 4, lignes 19 et 20, en ne traduisant pas l'incise τῇ συνέσει ταύτη καὶ συναισθήσει.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 5, ligne 13, en conservant ἐνέρΥεία.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 5, lignes 14-15, en conservant τὸ ἑαυτῆς πρόσθεν.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 5, ligne 31, en conservant ἢ καὶ διὰ τοῦτο.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 10, ligne 10, en conservant πᾶσιν.

Dans le traité 30 (III, 8), au chapitre 11, lignes 3-4, en conservant οἶον καὶ ἡ κατ' ἐνέρΥειαν ὄρασις.

Dans le traité 31 (V, 8), au chapitre 1, ligne 4, en lisant λαβέσθαι au lieu de βαλέσθαι.

Dans le traité 31 (V, 8), au chapitre 4, en acceptant le μὴ proposé par H.-S. à la ligne 15.

Dans le traité 31 (V, 8), au chapitre 5, ligne 11, en lisant ἐκεῖνο au lieu de ἐκείνου.

Dans le traité 31 (V, 8), au chapitre 9, ligne 23, en lisant ὄλον au lieu de οἶον.

Dans le traité 31 (V, 8), au chapitre 11, ligne 1, en lisant Εἰ au lieu de ὙΕτι.

Dans le traité 32 (V, 5), au chapitre 1, ligne 40, en conservant le ἀλλ' οὐ des manuscrits au lieu de la leçon ἄλλου retenue par H.-S. sur la base d'une correction présente dans le manuscrit A.

Dans le traité 32 (V, 5), au chapitre 4, ligne 27, en préservant la leçon des manuscrits, οὐ μένει, au lieu du οὐ μένει édité par H.-S., qui reprennent une suggestion de Beutler-Theiler.

Dans le traité 32 (V, 5), au chapitre 7, ligne 12, en lisant ὑπέκειτο avec les *addenda* de H.-S., qui suivent une suggestion de Harder.

Dans le traité 32 (V, 5), au chapitre 11, ligne 7, en refusant l'addition <ᾶ> insérée par H.-S. à la suite d'Igal.

Dans le traité 32 (V, 5), au chapitre 13, ligne 29, en réintégrant le οὐδὲν – τὸ ἀγαθόν, que H.-S. suppriment, avec Theiler, sous prétexte qu'il s'agit d'une glose.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 1, ligne 6, en conservant le ταύτην des manuscrits au lieu du τὴν αὐτήν de H.-S.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 3, ligne 10, en lisant ζῶη avec Perna, Igal et les *addenda* de H.-S., au lieu de ζωή.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 9, ligne 35, en lisant ἐνδεικνύμενον avec le manuscrit C et avec les correcteurs des manuscrits U et S, au lieu de ἐνδεικνυμένων.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 9, ligne 62, en lisant τοὺς <δ'> ἄλλους avec Kirchhoff et Igal, au lieu de τοὺς ἄλλους.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 9, ligne 71, en lisant αὐτοῦ au lieu de αὐτοῦ.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 9, ligne 80, en lisant ἐπαγγέλλοιτο, ἔχει ὁ avec les *addenda* de H.-S. et avec Igal, au lieu de ἐπαγγέλλει, τὸ ἔχειν, ὁ.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 10, ligne 17, en lisant ἐκεῖνα avec les manuscrits, au lieu

de la correction ἐκεῖνο de Kirchhoff, reprise par H.-S.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 10, ligne 32, en lisant la correction ἔλκουσιν de Theiler, reprise par H.-S. dans leurs *addenda* et par Igal, au lieu de λέγουσιν.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 12, ligne 11, en lisant καὶκόσμου <ἐκείνου> λαθεῖν ἔννοιαν [κόσμου ἐκείνου] avec les *addenda* de H.-S., au lieu de καὶ κόσμου λαθεῖν ἔννοιαν καὶ κόσμου ἐκείνου.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 12, ligne 38, en lisant τὸκακὸν avec Heigl, au lieu de τὸν κόσμον.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 16, ligne 4, en lisant πᾶς κακὸς avec l'*editio maior* de H.-S., contre la correction en πάγκακος de Heigl, reprise par H.-S., et contre Kirchhoff, qui supprime πᾶς κακὸς, comme le font H.-S. dans leurs *addenda*.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 16, ligne 49, en lisant μεμιγμένον, la leçon unanime des manuscrits, contre la correction en μεμιμημένον de Creuzer, reprise par H.-S.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 17, ligne 41, en lisant οὐ avec les manuscrits, au lieu du οὐ̃ proposé par Theiler et repris par H.-S.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 17, ligne 52, en lisant ὦς avec Kirchhoff et avec les *addenda* de H.-S., au lieu du ὡς de H.-S.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 17, ligne 53, en lisant προσιόν avec les *addenda* de H.-S., au lieu de προίον τι.

Dans le traité 33 (II, 9), au chapitre 18, ligne 27, en lisant ὑπό του avec les manuscrits, au lieu de ὑπό τοῦ avec Kirchhoff et H.-S.

Dans le traité 34 (VI, 6), au chapitre 3, ligne 12, nous supprimons le ὡς καὶ τῷ χρόνῳ des manuscrits (corrigé en ὡς κἂν τῷ χρόνῳ par H.-S., qui adoptent une suggestion d'Igal), car il s'agit à notre avis d'une glose interpolée.

Dans le traité 34 (VI, 6), au chapitre 17, lignes 34-35, nous ponctuons καθ' ὃ ζῶον, ἢ ἐν τῷ νῶ πρότερον au lieu du καθ' ὃ ζῶον; ἢ ἐν τῷ νῶ πρότερον de H.-S.

Dans le traité 36 (I, 5), au chapitre 7, ligne 25, en conservant τῷ αἰῶνι avec l'*editio maior* de H.-S., au lieu de le supprimer comme le font H.-S. dans leur *editio minor*.

Dans le traité 36 (I, 5), au chapitre 10, ligne 7, en lisant μᾶλλον <ἐστι> avec les *addenda* de H.-S.

Dans le traité 36 (I, 5), au chapitre 10, ligne 8, en supprimant le μᾶλλον ἐστι avec les *addenda* de H.-S.

Dans le traité 37 (II, 7), au chapitre 1, ligne 46, en lisant <τῷ> κατὰ τὰ πέρατα avec Theiler et H.-S., dans leurs *addenda*.

Dans le traité 37 (II, 7), au chapitre 1, ligne 52, en lisant κἂν λέγοιεν au lieu de καὶ λέγοιεν.

Dans le traité 37 (II, 7), au chapitre 2, ligne 16, en lisant ὄντος avec Ficin, au lieu de ὄντα.

Comme c'est le cas des traductions de tous les volumes de cette collection, ces pages ont toutes été examinées collégialement, dans le cadre d'un séminaire. Parmi les membres du séminaire qui ont participé à la révision des traductions des traités 30 à 37, nous adressons nos plus vifs remerciements à Jean-Marie Flamand, Matthieu Guyot, Laurent Lavaud, Pierre-Marie Morel et Thomas Vidart.

Nous remercions Richard Dufour et Matthieu Guyot qui ont activement participé à la préparation de cette nouvelle édition.

Luc BRISSON, Jean-François PRADEAU.

TRAITÉ 30 (III, 8)

*Sur la contemplation*

Présentation et traduction

de

Jean-François Pradeau





## NOTICE

Alors qu'il introduisait sa propre traduction du traité 30, en 1925, Émile Bréhier prévenait ainsi son lecteur : « Nous avons en ce traité la production la plus caractéristique et peut-être la plus achevée, au point de vue de la forme et de la pensée, de toutes les œuvres de Plotin » (*Ennéades* III, p. 149). Le jugement enthousiaste de Bréhier résultait d'une impression de lecture qu'éprouvent tous les lecteurs d'un traité qui se distingue en effet par son économie argumentative et sa clarté, mais également et surtout par le caractère synthétique et scolaire de son contenu. Rédigeant ce texte, Plotin a manifestement voulu y présenter, en les résumant et en les ordonnant les unes aux autres, les principales thèses d'une doctrine bien établie. Le contenu déjà rédigé des vingt-neuf premiers traités édités par Porphyre a donné lieu à des précisions, à des examens ou à des mises au point sur lesquels Plotin semble s'appuyer pour proposer ce que l'on peut se risquer à désigner comme une introduction à sa propre philosophie. Non pas que Plotin y résume l'ensemble de son enseignement, mais parce qu'il rappelle ici ce que sont les réalités principales en expliquant avec beaucoup de simplicité la manière dont elles s'engendrent les unes les autres et la

manière encore dont elles se constituent et se forment les unes par rapport aux autres.

Le traité 30 considère l'ensemble des réalités existantes sous l'aspect de la contemplation (*theōria*), qui est leur activité commune, mais qui est également leur fin, le but que toutes poursuivent. Plotin le démontre par l'exemple et pas à pas, en partant des formes d'existence les plus rudimentaires, les minéraux et les végétaux, puis en s'élevant vers ce qui ne contemple pas mais qui est l'objet ultime de toute contemplation et la source de toutes choses : l'Un lui-même. La thèse qui commande cette remontée est on ne peut plus simple, puisqu'elle prononce seulement ceci : toute existence, quelle qu'elle soit, contemple ce dont elle est issue et, exerçant cette contemplation, elle se parfait elle-même et engendre à son tour. On a là une sorte de mécanisme génétique rudimentaire qui apparente toutes les réalités et qui explique à sa façon la continuité, sinon la cohérence, de l'ensemble des réalités.

## **Tout contemple**

À la faveur du parcours qui le conduit depuis les minéraux terrestres jusqu'au principe premier, le traité aura rappelé un nombre considérable d'éléments doctrinaux : les principales facultés de l'âme sont distinguées, la nature des choses sensibles est définie, les différentes sources et modalités de la connaissance comme de l'action sont présentées, avant que Plotin ne donne en outre deux exposés d'une étonnante clarté sur l'Intellect et sa genèse, puis sur l'Un. Les trois réalités véritables sont ainsi désignées et successivement décrites, mais, à la différence de ce que proposaient les précédents traités synoptiques (comme le sont les traités qui exposent conjointement le statut et les rapports des trois réalités principielles : les traités 5 et 7, puis les

traités 9 à 12), Plotin paraît avant tout soucieux de montrer ce qui apparente et lie ces réalités, en expliquant comment elles partagent toutes une seule et même activité, et en montrant encore comment cette activité leur permet de s'engendrer les unes les autres et de se connaître les unes les autres. Les traités qui évoquaient déjà les trois réalités (l'Un, l'Intellect et l'Âme) avaient montré comment celles-ci s'engendrent successivement, tout comme ils avaient pu expliquer comment la continuité de leur génération rend possible la remontée de chaque réalité vers celle qui l'a engendrée. Cette universelle continuité des réalités est de nouveau l'objet du traité 30. Ce dernier souligne à son tour que toutes choses procèdent successivement du premier principe qui, dans sa parfaite simplicité, est à la fois la cause, la fin et le bien de tout ce qu'il engendre. Le traité 30 explique et décrit également la manière dont toutes les réalités, depuis les plus insignifiantes jusqu'aux plus éminentes, sont tournées vers le premier principe et trouvent dans la remontée contemplative l'occasion de se parfaire elles-mêmes. La procession depuis le principe premier et la remontée vers lui sont des voies que les traités ont déjà explorées : pour l'essentiel, c'était là l'objet des traités 9 (VI, 9), 10 (V, 1) et 11 (V, 2). Le traité 30 n'innove pas de ce point de vue, puisqu'il va répéter à son tour la thèse plotinienne de l'engendrement de toutes choses par l'Un et de la remontée de toutes choses vers lui. Il a en revanche pour spécificité de fondre ce double mouvement qu'est la procession, en montrant ce qui fait son unité et en le désignant comme une activité à la fois contemplative et productrice. C'est une définition de la contemplation que propose le traité 30, une définition par l'exemple, puisque Plotin va montrer que tout ce qui est contemple, et une définition véritablement critique, qui doit faire la preuve que la doctrine de la procession rend véritablement raison de l'existence comme de l'unité de toutes choses.

L'exposé de la thèse selon laquelle toutes choses contemplent obéit ainsi à un projet didactique : il s'agit pour Plotin de proposer un résumé de sa doctrine, en montrant comment celle-ci rend compte de la continuité et de la cohérence des différentes réalités, mais également de défendre cette doctrine contre des doctrines concurrentes ou contre des critiques. Cette vocation scolaire apparente incontestablement le traité 30 aux traités 31 et 32, qui présentent également l'aspect d'une synthèse générale lorsqu'ils rassemblent dans une même description les principales thèses relatives à l'intelligible, à la beauté qui résulte de sa perfection propre comme à la manière dont il se rapporte au premier principe dont il est issu. Le traité 33 assume pour sa part une mission polémique qui à son tour tire profit de cette synthèse doctrinale pour dénoncer l'imposture gnostique en lui opposant la beauté, la bonté et l'intelligibilité du monde sensible. Comme l'Annexe 1 y revient en fin de volume, il est peu probable que les traités 30 à 33 aient à l'origine formé un seul et même texte, bientôt démembré par Porphyre, mais ils sont indubitablement les produits contemporains d'une philosophie qui atteint avec eux sa maturité : la doctrine plotinienne montre ici la capacité qu'elle a de se réfléchir elle-même, de se résumer, d'exposer conjointement ses principales thèses et ses intuitions majeures, et de s'opposer enfin à des philosophies adverses. Elle semble également présupposer que son lecteur lui est désormais familier, et que l'on peut attendre de lui une connaissance telle des principes doctrinaux qu'un résumé puisse parfois lui suffire et que des leçons soient à ce point « évidentes » ou acquises, comme le signale le chapitre 7, lignes 14-15, qu'il est désormais inutile de s'y attarder outre mesure.

## La nature parle

L'objet du traité est la démonstration de la thèse selon laquelle tout contemple. La démonstration de cette thèse appelle à la fois une définition de la contemplation et une preuve par l'exemple : Plotin s'attache donc à montrer comment chaque réalité, de la dernière à la première, exerce une même activité contemplatrice. Sans doute faut-il répéter qu'il s'agit bien là de l'objet du traité, parce que la lecture en est souvent distraite tant il est vrai que le traité 30, s'il doit sa célébrité à sa clarté comme à sa rigueur, frappe également par une double originalité : celle qui tient à l'assimilation de l'action comme de la production à la contemplation, et celle de l'étrange « prosopopée » de la nature, à laquelle Plotin prête voix pour lui faire dire qu'elle agit en silence.

La prosopopée de la nature, si frappante qu'elle puisse être, ne saurait faire du traité 30 un traité « sur la nature ». Ce texte ne délivre pas la « physique » plotinienne, pas plus qu'il ne porte tout entier sur la nature. Il inscrit en revanche celle-ci dans un examen continu qui, partant de la manifestation psychique dernière, la plus « descendue » dans la topologie de la doctrine plotinienne, remonte jusqu'au principe premier. L'âme descendue, ou plus exactement la faculté la plus descendue de l'âme du monde, sa faculté végétative, voilà ce que Plotin nomme « nature » (*phúsis*), comme il s'en est déjà expliqué dans les traités antérieurs. Les premiers éléments de définition de la nature ont été donnés dans le traité 5 (V, 9), où Plotin a également donné quelques précisions sur le compte des « raisons » (*lógoi*) au moyen desquelles l'âme du monde informe les corps. Plotin réfute alors la définition stoïcienne de la nature, et note ceci :

« Ainsi en va-t-il des puissances qui se trouvent dans les semences : chacune d'elles est une raison unique,

qui forme un tout avec les parties qu'elle contient. Elle a ce qui est corporel pour matière (tout ce qui est humide par exemple), mais elle est en elle-même une Forme, un tout et une raison identique à la Forme qui engendre et qui se trouve dans cette âme qui est l'image d'une autre âme meilleure. Cette âme qui est dans les semences, que certains appellent "nature", est venue de là-haut, des réalités qui lui sont antérieures, tout comme la lumière vient du feu ; elle illumine la matière et l'informe, non pas en la manœuvrant ni en se servant de ces leviers dont on parle tant, mais en lui faisant part de ses raisons » (5 (V, 9), 6, 9-24 ; trad. F. Fronterotta).

Plotin accorde aux stoïciens que la nature est bien une forme de rationalité psychique, une âme raisonnable ou rationnelle qui est active dans les êtres vivants, mais il leur objecte que cette âme n'est pas elle-même et tout entière dans les vivants, à la manière d'une rationalité exclusivement immanente à la matière, ou bien encore à la manière de l'âme d'un individu technicien qui manipulerait un matériau. Ce que l'on doit nommer « nature », c'est selon Plotin un point de rencontre, sinon de contact, entre l'intelligible et le sensible, entre l'âme et la matière qui est informée par les raisons issues de l'âme. La nature (*phúsis*) n'est pas la raison ou l'âme que posséderait la totalité des corps ou de la matière, elle est l'âme cosmique qui intervient sur autre chose qu'elle-même, sur la matière. Elle n'y intervient donc pas directement, pas plus qu'elle ne manipule un matériau ou qu'elle ne le transforme au moyen d'outils. Dans ce passage du traité 5 comme dans le traité 30, Plotin rejette la description démiurgique de l'activité naturelle : ce que certains appellent « nature » est une âme qui informe la matière au moyen de ses « raisons » (*lógoi*), mais cette âme n'est pas celle d'un technicien. Ces éléments de définition, qui apparaissent dans le traité 5 et qui vont trouver quelques compléments par la suite (en 8 (IV, 9), 3,

puis 10 (V, 1), 10 ; 12 (II, 4), 3 ; 14 (II, 2), 1 et 15 (III, 4), 1-2), ne sont ni modifiés ni précisés dans le traité 30. Plotin n'y propose pas de définition de la nature, il la suppose acquise, et le lecteur des traités sait en effet que dans le grand ensemble intitulé *Sur les difficultés relatives à l'âme* (traités 27 à 29), Plotin a donné l'exposé minutieux des principes de sa physique aussi bien que sa définition de la nature. Aussi le traité 30 ne fait-il que résumer des leçons déjà acquises, lorsqu'il soutient par exemple que la nature est la faculté dernière de l'âme du monde, dont elle n'est pas séparée (comme l'avait établi 27 (IV, 3), 6), ou bien encore qu'elle est l'image de la réflexion cosmique (comme l'avait expliqué 28 (IV, 4), 11-12).

Dans le traité 30, Plotin fait en revanche parler cette nature, pour lui faire dire deux choses : d'une part, qu'elle produit en silence et sans délibérer ; d'autre part, que l'activité qui rend possible sa production est une activité de contemplation. La nature vérifie ainsi la thèse du traité : toutes choses contemplent. Et elle vérifie cette thèse pour ainsi dire au plus bas, là où l'âme du monde engendre ses derniers produits. L'enjeu de la démonstration à laquelle la prosopopée contribue est manifeste : il s'agit pour Plotin de fonder la continuité et l'unité ontologique de tout ce qui est sur une seule et commune activité, la contemplation, et de désigner de la sorte le moteur même de la procession et du retour qui constituent toutes choses à la suite de l'Un : chaque réalité procède d'une autre et se détermine en se retournant vers elle. Ce double mouvement constitutif de procession et de retour, il revient à la contemplation de l'embrasser.

### **Contempler, c'est-à-dire produire**

Établir que la nature elle-même contemple, et qu'elle contemple ce qui l'a engendrée et la dépasse, cela

revient selon Plotin à démontrer que le plus bas degré d'activité et de détermination de l'âme du monde, l'ensemble des raisons qui informent les corps, n'est pas délié de ce qui le précède mais s'y rapporte. Ou à vérifier aussi bien, pour le dire autrement, que l'intelligible se déploie continûment jusque dans ces corps : la nature n'est pas une force aveugle dépourvue de raison, comme le soutiennent parfois les stoïciens, mais elle est bien une puissance de l'âme. De la même manière, établir qu'il existe encore, à ce niveau d'épuisement de la réalité, une activité contemplatrice, c'est faire la preuve que l'activité de l'âme se déploie bien de part en part dans le monde, et c'est vérifier, enfin, que les vivants corporels, les êtres « naturels », sont susceptibles de contempler ce qui les a engendrés et de s'élever ainsi vers la rationalité psychique qui gouverne l'univers et dont la nature n'est que la puissance végétative.

Le traité 30 vérifie successivement la thèse que tout contemple en montrant que les dernières manifestations de l'âme du monde contemplent la puissance rationnelle de l'âme du monde (chap. 1-4) qui elle-même contemple l'Intellect (chap. 5-6), qui pour sa part et enfin contemple le principe premier (chap. 8-11). Cette continuité contemplative fait de chaque réalité une contemplation et donne à l'ensemble de la réalité une même réalité ; c'est ainsi que Plotin justifie à sa façon la formule parménidéenne selon laquelle être et penser sont une seule et même chose, et qu'il justifie le fait que rien de ce qui est n'est dépourvu de pensée, que rien n'est séparé de l'intelligible.

Cette activité commune et unique qu'est la contemplation est attribuée à toutes choses au prix d'une modification considérable du concept de *theōria*. La *theōria*, dans son acception ordinaire aussi bien que philosophique, est d'abord une activité humaine. Et c'est ce qu'affirme Platon, qui fait de la contemplation le regard le plus estimable qui soit, celui que l'âme



porte vers la réalité la plus élevée (vers le beau lui-même, dans le *Banquet* 209e-212a), mais également Aristote, qui désigne à son tour la *theōria* comme l'activité de pensée la plus élevée qui soit, celle qui apparente l'homme au dieu. Dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote explique en effet que la hiérarchie des activités humaines culmine avec la contemplation, distinguée alors des activités pratiques ou productrices. La contemplation, dans les textes platoniciens ou aristotéliens, est l'activité de connaissance la plus éminente parce qu'elle est celle à la faveur de laquelle l'âme humaine accède à la réalité elle-même. Dans sa *Métaphysique*, au moment où il introduit l'existence de la science la plus élevée qui soit, Aristote la définit encore comme cette « science qui contemple ce qui est en tant qu'il est, et ce qui lui appartient par lui-même » (Γ 1, 1003a21-22). Là où toutes les sciences sont des savoirs partiels ou généraux, la contemplation nomme ainsi la connaissance proprement philosophique de la réalité. Plotin et ses lecteurs n'ignorent rien de l'éminence du concept et de l'activité, de sorte que l'attribution d'une activité contemplative à la nature et aux formes de vie les plus insignifiantes prend la forme d'une provocation. Celle-ci est d'autant plus intéressante que Plotin ne se contente pas d'indiquer ainsi que l'âme est à sa manière une personne, parce qu'elle est une âme à laquelle il faut reconnaître une activité de pensée, si affaiblie soit-elle, comme l'explique le traité en notant que la contemplation naturelle ne donne que des produits affaiblis, qu'elle se fait en silence et qu'elle ne donne pas même lieu à une connaissance, mais simplement à une production, comme le rappelle ici le chapitre 4, après que le traité 28 (IV, 4) avait déjà noté que « la nature ne connaît pas, mais qu'elle se contente de produire » (chap. 13, l. 7-8). Plotin va plus loin, en bouleversant la manière dont ses prédécesseurs avaient

conçu la contemplation. Il ne la cantonne plus au rang d'activité seulement humaine, ni même divine, et il ne la dissocie plus des activités pratiques ou productrices. L'activité de contemplation est bien étendue au point d'être attribuée à tout ce qui existe, et elle est de surcroît identifiée à l'action et à la production, que Plotin désigne comme des formes affaiblies de contemplation. Non seulement faut-il comprendre que tout contemple, mais encore et finalement que toute activité, qu'elle soit productrice ou pratique, est une forme de contemplation (chap. 5-7).

Le traité 30 définit la contemplation comme l'activité à la faveur de laquelle l'ensemble du processus constitutif de la réalité s'effectue, et il en fait pour cette raison la clé de la doctrine, puisque l'activité contemplative est ce qui permet à la fois de rendre raison de la genèse de la réalité dans son ensemble, mais encore d'expliquer comment chaque réalité se détermine elle-même et engendre selon ce qu'elle contemple. La manière dont Plotin fait de la production et de l'action des contemplations affaiblies ou des mouvements vers la contemplation est déterminante. Elle lui donne en effet l'occasion de soutenir que la contemplation, loin d'être une activité intellectuelle vouée à demeurer stérile ou sans effet pratique, est ce qui motive ou rend possible toute activité et toute production. Agir ou produire, c'est chercher à contempler ou se préparer à contempler. Plotin défend de la sorte un présupposé dont la valeur est universelle et qui stipule que chaque réalité, quelle qu'elle soit, trouve son accomplissement et sa fin dans la contemplation de la réalité qui l'a engendrée. La raison en est que cette contemplation lui donne les moyens de s'unir à son principe en exerçant l'activité qui est la sienne.

Cet effort en quoi consiste ce que Plotin nomme le retour ou la remontée de la réalité vers son principe repose sur une aptitude perceptive et cognitive : il faut

que la réalité voie le principe dont elle est issue et l'imite, sinon le comprenne, d'une manière ou d'une autre. La contemplation le lui permet. En outre, rendre raison de la procession, c'est-à-dire du fait que les réalités s'engendrent successivement, suppose que l'on sache pourquoi et comment cette production a lieu. C'est là encore la contemplation qui offre la réponse attendue : une réalité qui contemple produit, du fait même de la contemplation, parce que toute production est selon Plotin l'effet d'une contemplation. Comme l'explique le chapitre 7, qui est à tous égards le cœur du traité 30, une réalité produit pour contempler : lorsqu'elle peine à contempler son principe, elle se le représente en quelque sorte et produit une image de ce principe, qui devient à son tour un objet de contemplation. La contemplation est une perception qui conçoit son objet en produisant une imitation de cet objet, tout comme le géomètre qui réfléchit aux propriétés du triangle s'aide en traçant et donc en produisant dans le sable des triangles sensibles et particuliers, images imparfaites de ce qu'elles contribuent à concevoir. La production, ainsi comprise, est une production d'intelligibilité. Voilà qui rend compte à la fois de la production successive des réalités, qui s'interrompt lorsque le produit ultime de l'âme cosmique ne peut plus à son tour contempler ce dont il est issu, mais encore de leur remontée, dont la contemplation est bien le moteur.

Après avoir conduit sa démonstration en l'appuyant sur la contemplation de l'âme végétative du monde, la « nature », Plotin la poursuit dans les chapitres 8 à 11 en montrant comment l'Intellect à son tour contemple l'Un et produit de l'intelligible. On découvre de la sorte que la contemplation supporte des degrés, et qu'elle est comme prise dans un intervalle dont les deux seuils sont, pour le degré de contemplation le plus faible, l'action (une âme qui échoue à contempler agit pour y parvenir), et pour le degré le plus élevé l'union de la

réalité avec son principe. On pourrait dire de ces deux seuils qu'ils sont aussi bien les deux seuils entre lesquels toute la réalité se déploie, puisqu'elle procède depuis l'unité absolue que toutes choses contemplent jusqu'à la multiplicité la plus obscure, qui ne parvient plus à contempler et qui ne produit donc plus rien après elle.

## Plan détaillé du traité

*Chapitre 1, 1-18 : Thèse : toutes choses aspirent à la contemplation.*

*Chapitre 1, 18 à chapitre 4 : La nature contemple.*

Chap. 1, 18-2, 19. La nature reste immuable.

Chap. 2, 19-fin. La nature, qui est une forme et une raison, produit.

Chap. 3. La nature produit parce qu'elle contemple.

Chap. 4. La nature au repos.

Chap. 4, 1-14. La prosopopée de la nature.

Chap. 4, 14-fin. La contemplation affaiblie de la nature.

*Chapitres 5 et 6 : L'âme tout entière contemple.*

Chap. 5, 1-17. La partie supérieure de l'âme contemple.

Chap. 5, 17-chap. 6. Toutes les activités de l'âme sont des contemplations.

*Chapitre 7 : Toutes les réalités véritables contemplent et sont des contemplations.*

*Chapitres 8 à 11 : L'Intellect contemple l'Un.*

Chap. 8. L'Intellect est la première contemplation vivante, déployée depuis l'Un.

Chap. 9, 1-39. Comment l'Intellect contemple.

Chap. 9, 39-chap. 10. L'Un est principe et puissance de toutes choses.

Chap. 11. L'Intellect désire et atteint le Bien.



## *Sur la contemplation*<sup>1</sup>

1. Si nous commençons par nous amuser, avant que de nous remettre à parler sérieusement, en disant que toutes choses aspirent à la contemplation, que celle-ci est la fin vers laquelle toutes tournent leur regard – non pas seulement les êtres vivants rationnels, mais aussi bien ceux qui ne sont pas rationnels<sup>2</sup>, la nature qui est dans les plantes et la terre qui les engendre<sup>3</sup> – [5] et que toutes y parviennent autant que le leur permet leur nature, mais que certaines contemplent et parviennent à la fin qui est la leur d'une manière et d'autres d'une autre manière, certaines véritablement, d'autres en ne recevant qu'une imitation et une image de cette fin<sup>4</sup>, se trouverait-il quelqu'un pour supporter la bizarrerie de notre propos ? Mais puisque c'est à nous-mêmes que la question est adressée, il n'y a aucun risque à nous amuser de nos propres propos.

[10] Et maintenant, nous aussi qui nous amusons, n'est-il pas vrai que nous sommes en train de contempler ? Oui, c'est ce que nous faisons et

c'est ce que font tous ceux qui s'amuse, ou du moins c'est ce à quoi ils aspirent lorsqu'ils s'amuse<sup>5</sup>. Et il est même probable, que ce soit un enfant ou un homme qui s'amuse ou qui est sérieux, que c'est en vue de la contemplation qu'il s'amuse ou qu'il est sérieux. Et toute action comporte un effort vers la contemplation : [15] l'action contrainte conduit la contemplation davantage vers ce qui est extérieur, et l'action qu'on dit volontaire l'y conduit moins<sup>6</sup>; pourtant, tout comme la précédente, elle naît d'un désir de contemplation<sup>7</sup>. Mais nous traiterons de cela plus loin. Pour l'instant, parlons de la terre elle-même, des arbres [20] et des plantes en général, et demandons-nous : en quoi consiste leur contemplation ? Quel rapport établirons-nous entre ce que produit et engendre la terre et son activité de contemplation ? Et comment la nature, dont on dit qu'elle est dépourvue de représentation et de raison<sup>8</sup>, peut-elle posséder en elle-même la contemplation, et produire ce qu'elle produit, par la contemplation qu'elle ne possède pas ? Oui, comment<sup>9</sup> ?

2. Je suppose qu'il doit être clair aux yeux de tous qu'il n'y a dans la nature ni mains, ni pieds, ni un quelconque instrument, qu'il soit ajouté ou bien naturel, mais qu'il y faut de la matière, à partir de laquelle la nature pourra produire, c'est-à-dire à laquelle elle pourra donner une forme<sup>10</sup>. De la production naturelle, il faut aussi retrancher l'usage de leviers<sup>11</sup> ; [5] car quelle poussée ou quelle sorte de leviers pourraient produire ces multitudes de couleurs et de figures de toutes sortes ? Car même les modeleurs de cire<sup>12</sup> – dont



des gens ont bien sûr imaginé en les observant que la nature fabriquait comme eux – ne peuvent donner des couleurs que s'ils les prennent ailleurs pour les transmettre aux choses qu'ils produisent. [10] Mais ceux qui font cette comparaison devraient se rendre compte que, même chez ceux qui s'adonnent à de semblables techniques, il doit exister en eux quelque chose qui demeure immuable<sup>13</sup> et grâce à quoi, parce que cela demeure immuable, ils peuvent produire avec leurs mains les ouvrages qu'ils réalisent ; et ils devraient remonter eux aussi à l'élément de la nature qui joue semblable rôle, pour prendre conscience que, là aussi, [15] la puissance qui produit sans se servir de mains reste immuable et le reste tout entière<sup>14</sup>. Car elle n'a certainement pas besoin de parties dont les unes resteraient immuables quand d'autres seraient en mouvement, car ce qui est en mouvement, c'est la matière, mais en elle, il n'y a rien en mouvement. Sinon, cette partie en mouvement ne pourrait pas être le premier moteur<sup>15</sup> ; et la nature n'est pas non plus cette partie en mouvement, mais elle est ce qui est immobile dans le tout.

Quelqu'un pourrait objecter que la raison est certes immobile, [20] mais que la nature est différente de la raison et qu'elle est en mouvement<sup>16</sup>. Mais s'ils disent que la nature tout entière est en mouvement<sup>17</sup>, alors la raison le sera elle aussi. Et s'il y a quelque chose dans la nature qui n'est pas en mouvement, voilà ce qu'est la raison. Oui, et la nature elle-même doit être une forme, et elle ne doit pas être faite de matière et de forme<sup>18</sup>. Quel besoin en effet la nature aurait-elle d'une matière

chaude ou froide<sup>19</sup> ? C'est la matière, parce qu'elle tient lieu de substrat et qu'elle est travaillée, qui vient en apportant cela ; ou plutôt c'est la matière qui, dépourvue de qualité, devient cette qualité une fois informée par une raison<sup>20</sup>. [25] Ce n'est certes pas le feu qui doit prendre les devants pour que la matière se transforme en feu, mais c'est une raison<sup>21</sup>. Et voilà un indice de taille du fait que, dans les animaux comme dans les plantes, ce sont les raisons qui produisent, et de ce que la nature est une raison, qui produit en guise de rejeton une autre raison qui donne quelque chose au substrat mais qui elle-même reste immuable<sup>22</sup>. [30] Ainsi, la raison qui correspond à la figure visible est la dernière ; elle est morte et elle n'est plus capable d'en produire une autre<sup>23</sup>, alors que la raison qui est la sœur de celle qui produit la figure possède la vie et produit dans l'être engendré la même puissance que celle qu'elle possède<sup>24</sup>.

3. – Mais alors, quand elle produit, et quand elle produit de cette manière<sup>25</sup>, comment peut-elle atteindre une quelconque sorte de contemplation ?

– Si elle produit en demeurant immuable, c'est-à-dire en demeurant immuable en elle-même, et si elle est une raison, c'est qu'elle doit être elle-même une contemplation. Certes, l'action peut avoir lieu conformément à la raison, puisqu'elle est manifestement distincte de la raison. Et pourtant, [5] la raison elle-même, celle qui accompagne l'action et qui la dirige, ne peut être une action. De sorte que, si elle n'est pas une action mais une raison,

c'est qu'elle est une contemplation. Et pour toute raison, la dernière raison résulte d'une contemplation et elle est une contemplation dans la mesure où une raison a été contemplée. Quant à la raison qui est antérieure à celle-ci, elle est la raison totale ; soit elle est contemplation d'une autre manière, non pas comme la nature, et elle est une âme, soit elle est dans la nature et elle est la nature<sup>26</sup>.

– [10] Mais alors, cette raison n'est-elle pas elle aussi le résultat d'une contemplation<sup>27</sup> ?

– Oui, elle est tout entière le résultat d'une contemplation.

– Mais si elle s'est contemplée elle-même ? Alors, comment est-ce possible ? Car elle est le résultat achevé d'une contemplation et de quelque chose qui a contemplé. De quelle manière est-ce que la nature possède la contemplation ?

– Elle ne la possède certes pas comme on possède la contemplation qui résulte du raisonnement. Par « qui résulte du raisonnement », j'entends la recherche qui a pour objet ce qu'on trouve en elle<sup>28</sup>.

– Mais pourquoi ne la posséderait-elle pas alors qu'elle est une vie, [15] une raison et une puissance productrice ? Est-ce parce que rechercher n'est pas encore posséder ?

– Mais la nature possède, et c'est justement parce qu'elle possède qu'elle produit. C'est que pour elle, produire consiste à être ce qu'elle est, et ce qui produit est coextensif à ce qu'elle est. Ainsi, la nature est une contemplation et elle est le résultat d'une contemplation, parce qu'elle est raison. Et parce qu'elle est contemplation, [20] résultat

d'une contemplation et raison, de ce fait elle produit pour autant qu'elle est tout cela. Ainsi la production nous est-elle apparue comme une contemplation. Elle est en effet le résultat d'une contemplation qui demeure une contemplation et qui n'agit pas autrement, mais qui produit parce qu'elle est une contemplation.

4. Et s'il se trouvait quelqu'un pour demander pourquoi elle produit, et qu'elle acceptait d'écouter celui qui questionne et de lui répondre, elle dirait <sup>29</sup> :

– « Tu ne devrais pas poser de question mais comprendre toi aussi en silence, tout comme moi je garde le silence sans avoir pris l'habitude de parler <sup>30</sup>. »

– Comprendre quoi ?

– [5] « Que ce qui naît, c'est le résultat de ce que je vois <sup>31</sup>, en silence <sup>32</sup>, c'est un résultat de contemplation qui est naturellement engendré, et que moi, qui suis née d'une telle contemplation, il se trouve que j'ai pour nature d'aimer contempler <sup>33</sup>. Et ce qui en moi contemple produit le résultat de ma contemplation, tout comme les géomètres tracent leurs figures pendant qu'ils contemplent <sup>34</sup>. Moi, certes, ce n'est pas alors que je trace des figures, [10] mais c'est alors que je contemple que les contours des corps apparaissent, comme s'ils tombaient de moi. C'est ainsi qu'il m'arrive ce qui arrive à ma mère comme à ceux qui m'ont engendrée <sup>35</sup>, car eux aussi sont le résultat d'une contemplation et ma naissance a eu lieu sans qu'ils aient fait quoi que ce soit <sup>36</sup>, mais c'est parce qu'ils sont des raisons

supérieures qui se contemplant elles-mêmes que je suis née<sup>37</sup>. »

– [15] Mais qu'est-ce que tout cela veut dire ?

– Que ce qu'on appelle « nature » est une âme, le rejeton d'une âme antérieure dont la vie est plus puissante, parce qu'elle possède en elle-même et dans la tranquillité une contemplation qui n'est dirigée ni vers le bas ni même vers le haut, mais qui se tient en repos dans ce qu'elle est, qui est dans son repos et, pour ainsi dire, dans la perception d'elle-même<sup>38</sup>, [20] et qui<sup>39</sup> voit autant qu'elle le peut ce qui vient après elle et ne se met en quête de rien d'autre une fois parachevée cette contemplation splendide et réjouissante<sup>40</sup>. Et si quelqu'un veut lui attribuer une certaine compréhension ou sensation, il ne s'agit pas de cette sensation ou compréhension<sup>41</sup> dont nous parlons pour les autres êtres, mais plutôt de celle d'un homme profondément endormi par rapport à un homme éveillé<sup>42</sup>. [25] Car c'est en contemplant son objet de contemplation que la nature se repose ; un objet de contemplation qui naît d'elle parce qu'elle demeure en elle-même et auprès d'elle-même et qu'elle est elle-même le résultat d'une contemplation. Et sa contemplation est silencieuse mais elle est assez obscure<sup>43</sup>. Car il existe une autre contemplation, qui permet une vision plus claire, et la première contemplation n'est qu'une image de la seconde<sup>44</sup>. Et c'est bien pour cette raison que ce qu'elle a engendré est faible à tous égards, [30] puisqu'une contemplation faible produit un résultat de contemplation faible. Et les hommes aussi, lorsque leur aptitude à contempler est affaiblie, font de leur action une

ombre de contemplation et de raisonnement<sup>45</sup>. Parce que leur aptitude à contempler n'est pas suffisante, du fait de la faiblesse de leur âme, et parce qu'ils sont incapables de saisir suffisamment l'objet de leur vision et que pour cette raison ils n'en sont pas remplis mais aspirent à le voir, [35] ils sont portés à l'action afin de voir ce qu'ils ne pouvaient voir avec leur intellect<sup>46</sup>. Ainsi, lorsqu'ils produisent quelque chose, c'est parce qu'ils veulent voir cette chose eux-mêmes, mais c'est aussi parce qu'ils veulent que les autres la contemplent et la perçoivent également, lorsque leur projet est réalisé en acte, dans la mesure du possible. [40] Partout nous découvrirons que la production et l'action sont soit un affaiblissement, soit un accompagnement de la contemplation ; un affaiblissement si l'on ne peut rien contempler au-delà de l'action, et un accompagnement si l'on peut contempler une autre chose qui soit antérieure et supérieure à ce qui a été produit<sup>47</sup>. Car si l'on peut contempler le vrai [45], pourquoi se porter de préférence vers l'image du vrai ? Voilà ce dont témoignent bien les enfants attardés qui, incapables d'apprendre et de contempler, se tournent vers les techniques et les activités artisanales<sup>48</sup>.

5. Mais maintenant que nous avons dit, traitant de la nature, de quelle manière la génération est une contemplation, venons-en à l'âme qui est antérieure à la nature et disons comment sa contemplation, son amour du savoir<sup>49</sup>, sa capacité de recherche, ses douleurs lorsqu'elle accouche de son savoir<sup>50</sup> et sa plénitude font que,

lorsqu'elle est devenue tout entière objet de contemplation<sup>51</sup>, [5] elle produit un autre objet de contemplation<sup>52</sup>. C'est comme cela que la technique produit : chaque technique, lorsqu'elle a atteint sa plénitude, produit comme une autre technique en miniature chez l'enfant qui possède alors une image de toutes choses<sup>53</sup>. Pourtant, ces choses s'y trouvent sous une autre forme : sous la forme d'objets de vision et de contemplation obscurs et incapables de se secourir eux-mêmes<sup>54</sup>. [10] Ainsi, la première partie de l'âme<sup>55</sup>, qui se trouve en haut et qui toujours est remplie et illuminée par ce qui est en haut, demeure là-bas. Mais il y a une autre partie qui participe au participant grâce à la première participation, car une vie issue d'une autre vie s'avance toujours, et c'est en acte qu'elle se porte partout<sup>56</sup>, sans qu'elle soit absente d'aucun endroit. En s'avancant, pourtant, [15] elle permet à la partie antérieure, à la partie d'elle-même qui est avant<sup>57</sup>, de rester là où elle l'a laissée ; car si elle abandonne la partie qui est avant, alors elle ne sera plus partout, mais simplement dans l'endroit qu'elle a atteint. Mais la partie qui s'avance n'est pas égale à celle qui reste. De sorte que si l'activité doit s'exercer partout et s'il ne doit pas y avoir un endroit où elle ne soit pas la même, si la partie antérieure est toujours différente de la postérieure, et si l'activité provient de la contemplation ou de l'action et que l'action n'existait pas encore (puisque'il n'est pas possible qu'elle précède la contemplation), alors il s'ensuit nécessairement [20] que toute activité de l'âme est contemplation, même si l'une est plus faible que l'autre<sup>58</sup>. Ainsi, ce qui semble être l'action qui

résulte de la contemplation est en réalité la contemplation la plus faible ; car ce qui est engendré doit toujours être du même genre que ce qui l'a engendré, mais plus faible bien sûr, puisqu'il s'épuise à mesure qu'il descend<sup>59</sup>. [25] Oui, tout a lieu dans le silence, car il n'y a nul besoin d'une contemplation manifeste ou extérieure, ni d'une action<sup>60</sup> ; mais ce qui contemple est aussi une âme, et ce qui a contemplé de cette façon, puisque cela a contemplé de façon plus extérieure, c'est-à-dire autrement que ce qui est antérieur à elle, produit ce qui vient après elle : et ainsi c'est une contemplation qui produit la contemplation. [30] Et la contemplation n'a aucune limite, pas plus que ce qui est contemplé n'a de limite, et de ce fait elle est partout<sup>61</sup>. Où ne serait-elle pas, puisqu'en toute âme elle est la même ? Elle n'est donc circonscrite par aucune grandeur. Elle n'est certes pas présente en toutes choses de la même manière, tout comme elle n'est pas non plus présente de la même manière dans toutes les parties de l'âme<sup>62</sup>. C'est pour cette raison que [35] le cocher transmet aux chevaux quelque chose de ce qu'il voit, et eux, le recevant, ont à l'évidence de l'appétit pour ce qu'ils ont vu, car ils ne l'ont pas reçu tout entier<sup>63</sup>. Et si, éprouvant cet appétit, ils agissent, c'est en vue de ce qu'ils désirent qu'ils agissent ; et cela, c'est l'objet de la contemplation et la contemplation.

6. L'action est donc en vue de la contemplation et de l'objet de la contemplation<sup>64</sup>, de sorte que la contemplation est la fin que poursuivent également ceux qui agissent ; et ce qu'ils ne peuvent



atteindre directement, pour ainsi dire, ils l'atteignent par un détour<sup>65</sup>. Car de nouveau, [5] lorsqu'ils réussissent à atteindre ce qu'ils veulent, ce dont ils espéraient qu'il se produise, ce n'est pas dans le but de ne pas le connaître, mais bien dans le but de le connaître et de le voir présent dans leur âme, où il se trouve évidemment pour être contemplé. Et cela parce qu'ils agissent en vue du bien ; non pas afin que le bien qui résulte de l'action leur reste extérieur, ni non plus qu'ils ne le possèdent pas, mais afin de le posséder.

– Mais où le possèdent-ils ?

– Dans leur âme. [10] Ainsi l'action remonte de nouveau vers la contemplation, car ce que quelqu'un reçoit à l'intérieur de son âme, qui est une raison<sup>66</sup>, que pourrait-ce être d'autre qu'une raison silencieuse ? Et plus elle est silencieuse, plus elle est à l'intérieur de l'âme. Car l'âme se tient alors tranquille, et elle ne cherche rien car elle est comblée<sup>67</sup> ; et la contemplation, celle qui se trouve dans un tel homme, reste à l'intérieur de l'âme, car il la possède en toute confiance. Et plus cette confiance est ferme, plus la contemplation est tranquille, [15] dans la mesure où elle progresse vers l'unité et dans la mesure où ce qui connaît – car il nous faut maintenant être sérieux<sup>68</sup> – va d'autant plus vers l'unité avec l'objet connu qu'il le connaît. Car s'ils sont deux, ce qui connaît sera une chose et ce qui est connu en sera une autre ; ils seront dès lors comme juxtaposés, et cette dualité n'aura pas encore été appariée<sup>69</sup>, comme lorsque les raisons qui sont dans l'âme ne produisent rien. [20] C'est pourquoi la raison ne doit pas rester extérieure, mais être unie à l'âme de

celui qui apprend, jusqu'à ce qu'elle découvre que cette raison lui est propre. Ainsi l'âme, lorsqu'elle s'est appariée à cette raison et qu'elle a adopté la disposition correspondante, la produit pourtant et la manipule, et alors qu'elle ne la possédait pas auparavant, elle en prend pleinement connaissance<sup>70</sup>.

Du fait encore de cette prise en main, elle devient en quelque sorte différente de cette raison et, la concevant, elle la regarde comme une chose en regarde une autre, différente d'elle-même. [25] Et pourtant, on le sait, l'âme aussi est une raison et en quelque sorte un intellect, mais un intellect qui en voit un autre. C'est qu'elle n'est pas encore comblée<sup>71</sup>, mais que ce qui vient avant elle lui manque. Toutefois, c'est avec tranquillité qu'elle voit ce qu'elle produit, car elle ne continue pas de produire ce qu'elle a produit, mais ce qu'elle produit, elle l'a produit du fait de son insuffisance<sup>72</sup>, en essayant de prendre pleinement connaissance de ce qu'elle possède. Au contraire, dans l'action, l'âme ajuste ce qu'elle possède aux choses extérieures. [30] Et parce que l'âme possède davantage que la nature, elle est plus tranquille qu'elle ; et parce que l'âme possède plus que la nature, elle est plus susceptible de contempler qu'elle. Et parce qu'elle ne possède pas parfaitement, elle désire prendre pleinement connaissance de ce qu'elle a contemplé et elle désire la contemplation qui résulte de cet examen. Mais lorsqu'elle s'abandonne pour venir dans d'autres choses, et qu'elle y revient ensuite, elle contemple avec la partie [35] d'elle-même qui a été abandonnée. Mais l'âme qui reste au repos en elle-même le fait

moins. C'est pour cela que le sage a déjà achevé son raisonnement lorsqu'il manifeste à un autre ce qu'il a conçu en lui-même<sup>73</sup>. Par rapport à lui-même, cependant, il est vision. Car il est déjà tourné vers ce qui est un et vers ce qui est tranquille, non seulement la tranquillité des choses extérieures, [40] mais aussi celle qui lui est relative. Oui, tout est en lui.

7. Voici qui est clair, sans doute : toutes les réalités véritables proviennent de la contemplation et sont une contemplation ; et toutes les choses qui sont engendrées par ces réalités le sont parce que ces dernières contemplent, et elles sont elles-mêmes des objets de contemplation, certaines au moyen de la sensation, d'autres de la connaissance ou de l'opinion<sup>74</sup>. Les actions, tout comme le désir de connaissance, ont pour fin la connaissance, [5] et les engendremens qui procèdent d'une contemplation ont pour fin le parachèvement d'une autre forme, d'un autre objet de contemplation. Et dans l'ensemble, chacune des réalités qui produisent, parce qu'elles sont des imitations, produit des objets de contemplation et des formes. Les réalités qui ont ainsi acquis l'existence, parce qu'elles sont des imitations des réalités véritables, indiquent que les réalités qui les ont produites n'avaient pour but, en les produisant, [10] ni les productions ni même les actions, mais leur résultat, destiné à être contemplé. Et ce résultat, c'est aussi ce que les pensées veulent voir, tout comme le veulent encore avant elles les sensations, qui ont pour fin la connaissance ; et encore avant celles-ci, il y a la nature, qui produit en elle-même

l'objet de sa contemplation, c'est-à-dire sa raison, tout en parachevant une autre raison<sup>75</sup>. Certains de ces points vont de soi, d'autres ont été rappelés par notre exposé<sup>76</sup>. [15] Et ce qui suit est également clair : qu'il est nécessaire, puisque les réalités premières se livrent à la contemplation, que toutes les autres y aspirent, s'il est vrai que pour toute chose le principe est la fin<sup>77</sup>. Effectivement, lorsque les êtres vivants engendrent, ce sont les raisons qui sont en eux qui les meuvent<sup>78</sup>, [20] et c'est là une activité de contemplation, « une douleur d'enfantement<sup>79</sup> » qui a lieu lorsqu'on produit de nombreuses formes et de nombreux objets de contemplation, qu'on remplit toutes choses de raisons et contemple en quelque sorte pour toujours. Oui, car produire, c'est faire advenir une forme<sup>80</sup>, et cela, c'est remplir toutes choses de contemplation. Et s'il y a des défauts, aussi bien chez les êtres engendrés que dans les actions, c'est que ceux qui contemplent s'écartent de l'objet de leur contemplation ; [25] et le mauvais technicien est un bon exemple de quelqu'un qui produit des formes laides<sup>81</sup>. Et les amants aussi sont au nombre de ceux qui regardent une forme et s'efforcent de l'atteindre<sup>82</sup>.

8. Voilà ce qu'il en est. Puisque la contemplation part de la nature pour remonter à l'âme, puis de celle-ci vers l'Intellect, et puisque les contemplations deviennent toujours plus appropriées à ceux qui contemplent<sup>83</sup>, qu'elles s'unifient à eux, et puisque [5] dans l'âme sage les objets connus tendent à s'identifier au sujet de la connaissance dans la mesure où ils s'efforcent d'atteindre

l'Intellect<sup>84</sup>, il s'ensuit clairement que dans l'Intellect sujet et objet forment d'emblée une unité<sup>85</sup>, non par appropriation, comme il en va pour l'âme la meilleure, mais du fait de la réalité et parce que « être et penser, c'est la même chose<sup>86</sup> ». Car il n'y a plus telle chose et telle autre ; [10] dans le cas contraire, il y aurait encore quelque chose d'autre, qui ne serait plus telle chose et telle autre<sup>87</sup>. Il faut donc qu'il existe une réalité en laquelle ces deux choses n'en forment réellement qu'une, et cela, c'est la contemplation vivante, et non pas un objet de contemplation comme il y en a en autre chose. Car ce qui se trouve en autre chose est vivant du fait de cette autre chose, et il n'est pas un vivant en soi<sup>88</sup>. Ainsi, si un objet de contemplation ou d'intellection doit avoir la vie, ce doit être une vie en soi et non pas une vie végétative, ni une vie sensitive, ni la vie qui appartient au reste de l'âme<sup>89</sup>. Ces autres vies sont certes, d'une certaine manière, des intellections, [15] mais l'une est une intellection végétative, l'autre est une intellection sensitive et la dernière une intellection psychique.

– Mais alors, comment sont-elles des intellections ?

– Elles le sont parce qu'elles sont des raisons<sup>90</sup>. Et toute vie est une intellection, mais l'une est plus obscure que l'autre, exactement comme l'est la vie<sup>91</sup>. Mais cette vie présente plus de clarté, elle est la première vie et elle est l'Intellect premier et un. La première vie est donc la première intellection, la deuxième vie la deuxième intellection, [20] et la dernière vie la dernière intellection. Aussi, toute vie est-elle de ce genre et toute vie est-elle

intellection. Si les hommes parlent<sup>92</sup> sans doute bien vite de différents genres de vies, ils ne parlent pas de différents genres d'intellection ; ils disent plutôt que certaines sont des intellections et que d'autres ne le sont aucunement, car ils ne recherchent pas en quoi consiste la vie en général. [25] Mais quoi qu'il en soit, ce qu'il nous faut mettre en évidence, c'est que l'argument nous montre de nouveau que toutes choses sont des produits accessoires de la contemplation<sup>93</sup>. Donc, si c'est la vie intellectuelle qui est la vie la plus véritable, et qu'il s'agit là de la même chose que l'intellection la plus véritable, alors l'intellection la plus véritable vit, et la contemplation comme l'objet contemplé qui lui correspondent sont un vivant et une vie, et les deux ensemble ne font qu'un.

– [30] Mais alors si les deux choses n'en font qu'une, comment cet un peut-il être multiple ?

– Parce que ce qu'il contemple n'est pas un. Oui, car lorsqu'il contemple l'Un, il ne le contemple pas en tant qu'un<sup>94</sup> ; sinon, il ne devient pas Intellect<sup>95</sup>. Mais ayant commencé en tant qu'un, il n'est pas resté comme il était en commençant : sans s'en rendre compte, il est devenu multiple, comme s'il avait été alourdi<sup>96</sup>, et il s'est lui-même déployé<sup>97</sup> [35] en désirant posséder toutes choses (combien il aurait mieux valu pour lui qu'il ne le souhaitât pas, car il est devenu le second !) <sup>98</sup> ; car comme un cercle qui se déploie lui-même, il est devenu figure, surface, circonférence, centre et rayons, avec un haut et un bas. Le meilleur est le point de départ, le pire le point d'arrivée ; oui, car le point d'arrivée<sup>99</sup> n'est pas comme le point de départ

[40] auquel on ajoute le point d'arrivée, pas plus que le point de départ auquel on ajoute le point d'arrivée n'est comme le point de départ seul. Et pour le dire autrement, l'Intellect n'est pas l'intellect d'un seul individu, mais il est l'intellect de tous et, étant l'intellect de tous, il est aussi l'intellect comprenant toutes choses. Puisqu'il est l'intellect de tous et l'intellect comprenant toutes choses, il faut donc que l'Intellect et chaque partie de lui possèdent la totalité et toutes choses, car sinon, il y aurait une partie de lui qui ne serait pas intellect et qui ne serait pas faite d'intellects, [45] mais qui serait un tas rassemblé au hasard<sup>100</sup> et attendant de devenir un intellect fait à partir de toutes choses. Et c'est pour cette raison qu'il est illimité, et que, si quelque chose provient de lui, cela n'entraîne pas de diminution, ni de ce qui vient de lui car cela aussi est toutes choses, ni de l'Intellect dont cela provient, puisqu'il n'était pas un assemblage de parties.

9. Tel est donc l'Intellect. Et pour cette raison, il ne peut être premier, mais il faut que le soit ce qui est au-delà de lui<sup>101</sup> – c'est précisément ce à quoi ont conduit nos précédents raisonnements –, avant tout parce que la multiplicité vient après l'unité, et que l'Intellect est nombre<sup>102</sup> ; mais le principe du nombre, et le principe de cette sorte de nombre aussi bien, est cela qui est un<sup>103</sup>. [5] Oui, ce principe est à la fois intellect et intelligible, de sorte qu'il est deux choses à la fois. Mais s'il est deux, il faut saisir ce qui est antérieur à cette dualité.

– Mais qu'est-ce ? S'agit-il de l'Intellect seul ?

– Non, puisque à tout intellect l'intelligible est conjoint. De sorte que si l'intelligible ne doit pas lui être conjoint, il ne sera pas un intellect. S'il n'est pas un intellect, mais qu'il doit échapper à la dualité, alors ce qui vient avant cette dualité doit être [10] au-delà de l'Intellect <sup>104</sup>.

– Mais qu'est-ce qui empêche que cela, ce soit l'intelligible ?

– C'est que l'intelligible est aussi conjoint à l'Intellect.

– Alors, s'il n'est ni l'Intellect ni l'intelligible, que peut-il donc bien être ?

– Nous dirons qu'il s'agit de ce dont proviennent l'Intellect et l'intelligible qui lui est conjoint.

– De quoi s'agit-il donc et comment faut-il se le représenter ? Car il devra bien cette fois s'agir soit de quelque chose qui intellige, soit de quelque chose qui n'intellige pas.

– [15] Oui, eh bien, si c'est une chose qui intellige, ce sera un intellect, et si c'est une chose qui n'intellige pas, ce sera une chose qui ira jusqu'à s'ignorer elle-même. Et qu'y aura-t-il alors de vénérable en elle <sup>105</sup> ? Car même si nous disions qu'elle est le Bien et qu'elle est ce qu'il y a de plus simple, nous ne dirions rien d'évident ni de clair <sup>106</sup>, quand bien même nous dirions la vérité, aussi longtemps que nous ne posséderons pas quelque chose sur quoi appuyer notre pensée lorsque nous parlons <sup>107</sup>. Et de surcroît, puisque la connaissance des autres choses nous vient de l'Intellect, et qu'on ne peut connaître l'Intellect



que par l'intellect, [20] par quelle intuition immédiate cette chose, alors qu'elle surpasse l'Intellect<sup>108</sup>, pourra-t-elle être saisie ? S'il faut expliquer à quelqu'un comment cela est possible, nous dirons que cela vient de ce qui en nous lui est semblable. Oui, car chez nous aussi, il y a quelque chose d'elle ; ou pour mieux dire, cette chose n'est nulle part absente chez ceux qui peuvent y participer. [25] Car en quelque endroit que tu te trouves, c'est d'elle que tu tiens ta capacité de posséder ce qui est partout présent. C'est comme si, alors qu'un son emplissait un lieu désert et qu'il atteignait également des hommes, chacun d'entre eux, quelle que soit la position qu'il occupe dans ce lieu, recevait ce son dans sa totalité sans l'accaparer tout entier<sup>109</sup>.

– Mais alors, que recevrons-nous en prêtant attention à cette chose par le moyen de notre intellect ?

– Il faut d'abord [30] que l'Intellect revienne pour ainsi dire en arrière<sup>110</sup> et que, pour ainsi dire, il s'abandonne lui-même à ce qui se trouve avant lui, puisqu'il a deux visages<sup>111</sup> ; et là, s'il veut voir le Premier, il faut qu'il ne soit pas tout entier intellect. L'Intellect est en effet la première vie<sup>112</sup>, une activité qui se manifeste dans le parcours de toutes choses. Non pas un parcours au sens où elle serait en train de les parcourir, mais au sens où elle les a parcourues. Et s'il est vrai qu'il est une vie, qu'il est un parcours [35] et qu'il contient toutes choses avec exactitude et non pas de manière générale (faute de quoi il les contiendrait de manière imparfaite et confuse), il doit lui-même provenir d'un autre, qui n'est aucunement dans un parcours mais qui est

principe du parcours, principe de la vie, principe de l'Intellect et de toutes choses. [40] Toutes les choses ne sont certes pas un principe, mais toutes proviennent d'un principe alors que le principe n'est plus toutes les choses, ni non plus l'une d'entre elles, de telle sorte qu'il puisse toutes les engendrer, pour éviter qu'il soit une multiplicité et pour faire qu'il soit le principe de la multiplicité. Car en toutes circonstances, ce qui engendre est plus simple que ce qui est engendré. Si donc c'est cela qui a engendré l'Intellect, cela doit être plus simple que l'Intellect. Et si [45] quelqu'un devait s'imaginer que cela, c'est l'Un et toutes les choses, alors l'Un serait sûrement chacune de toutes les choses prises l'une après l'autre, ou bien toutes ensemble. Si donc il est toutes les choses rassemblées ensemble, il viendra après toutes les choses ; mais s'il vient avant toutes les choses, toutes les choses seront différentes de lui et il sera différent d'elles toutes. Et si par ailleurs il est en même temps lui-même et toutes les choses, [50] alors il ne sera pas principe<sup>113</sup>. Mais il faut qu'il soit un principe, il faut qu'il vienne avant toutes choses, de façon que toutes les choses existent elles aussi après lui. Et s'il est toutes les choses l'une après l'autre, alors, en premier lieu, n'importe laquelle sera identique à n'importe quelle autre, puis, en second lieu, toutes seront ensemble sans qu'on puisse les distinguer. Il n'est donc aucune de toutes les choses, mais il est antérieur à elles toutes.

**10.** – Mais alors, qu'est-ce ?

– La puissance de toutes choses<sup>114</sup> ; si elle n'existait pas, absolument aucune chose n'existerait, et l'Intellect ne serait pas non plus une vie,

la vie première et totale. Mais ce qui est au-dessus de la vie est la cause de la vie ; car l'activité en quoi consiste la vie est toutes choses, et elle n'est pas première ; mais c'est comme si elle s'était écoulée, pour ainsi dire, [5] d'une source. Conçois en effet une source dont le principe ne serait autre qu'elle-même, qui se donnerait à tous les fleuves <sup>115</sup> mais qui ne s'épuiserait pas en eux et resterait tranquillement elle-même <sup>116</sup> ; et conçois les fleuves qui sont issus de cette source et qui, avant que chacun s'écoule dans une direction ou une autre, restent un certain temps ensemble, alors même que chacun d'eux, d'une certaine manière, sait dans quelle direction il va laisser [10] s'écouler ses eaux. Conçois encore la vie d'une gigantesque plante, qui se diffuse à travers toute cette plante mais dont le principe se maintient et ne se disperse pas partout en elle, parce qu'il est comme fixé dans sa racine <sup>117</sup>. Ce principe donne à la plante la totalité de sa vie dans sa multiplicité, mais en demeurant immuable, car il n'est pas multiplicité mais principe de la multiplicité. Et cela n'a rien de merveilleux. Ou plutôt, ce qui est merveilleux, c'est de voir comment la multiplicité de la vie est venue de ce qui n'était pas multiple, [15] et comment la multiplicité n'aurait pas existé s'il n'y avait pas eu avant elle ce qui n'est pas multiple. Car le principe n'est pas divisé dans le tout ; s'il était divisé, en effet, cela détruirait également le tout, et le tout ne pourrait jamais plus naître si son principe ne demeurait pas en lui-même et différent du tout. [20] Voilà pourquoi, en toutes circonstances, la remontée se fait vers l'Un. Et en chaque chose, il y a une certaine unité vers

laquelle tu remonteras, et ce tout remontera vers l'un qui est avant lui, qui n'est pas encore absolument un, jusqu'à atteindre ce qui est absolument un et qui pour sa part ne remonte plus vers rien d'autre. Mais si l'on pouvait saisir l'un de la plante, c'est-à-dire son principe immuable, puis l'un de l'être vivant, l'un de l'âme [25] et l'un de l'univers, on saisirait en chacun d'eux ce qu'il y a de plus puissant et de plus estimable. Mais si l'on saisit l'un des êtres véritables, leur principe, leur source et leur puissance<sup>118</sup>, perdrons-nous confiance et croirons-nous alors qu'il n'y a rien là ? Cet un n'est certes aucune des choses dont il est le principe, [30] mais il est tel qu'on ne peut rien lui attribuer : ni l'existence, ni la réalité, ni la vie, car il est au-dessus de toutes ces choses<sup>119</sup>. Mais si tu le sais en ayant retranché l'être, tu t'en trouveras émerveillé. Et si tu te précipites vers lui, tu trouveras le repos en lui<sup>120</sup>, comprends-le plus intimement, en le saisissant par l'intuition et en embrassant du regard sa grandeur au moyen des réalités [35] qui existent après lui et par lui.

11. Et considère encore cela de cette manière<sup>121</sup> : car puisque l'Intellect est une forme de vision, et une vision qui voit, il sera une puissance passée à l'acte. Ainsi, il y aura en lui, d'un côté une matière, et de l'autre une forme, c'est-à-dire d'une part une vision en acte et d'autre part une matière dans l'intelligible<sup>122</sup>. C'est que la vision en acte comporte également une dualité ; [5] elle devait sans aucun doute être une avant de voir<sup>123</sup> ; ainsi l'unité est-elle devenue dualité, et la dualité unité<sup>124</sup>. Car la plénitude et, pour ainsi dire, la