

PLOTIN

TROISIÈME ENNÉADE.

LIVRE CINQUIÈME. DE L'AMOUR

Tome deuxième

Traduction française : M.-N. BOUILLET.

TROISIÈME ENNÉADE

LIVRE CINQUIÈME.

DE L'AMOUR

I. L'Amour est-il un dieu, ou un démon, ou une passion de l'âme humaine? ou bien est-il sous un point de vue un dieu, sous un autre, un démon, sous un autre encore, une passion de l'âme humaine? Qu'est-il alors sous chacun de ces points de vue ? Voilà les questions que nous avons ici à examiner en interrogeant les opinions des hommes, principalement celles des philosophes. Le divin Platon, qui a beaucoup écrit sur l'amour, mérite ici une attention particulière : non seulement il dit que l'amour est une passion capable de naître dans les âmes, mais encore il l'appelle un démon, et il donne de grands détails sur sa naissance et sur ses parents ([02](#)).

Pour commencer par la passion, personne n'ignore que la passion que nous rapportons à l'Amour naît dans les âmes qui désirent s'unir à un bel objet. Personne n'ignore non plus que ce désir tantôt se trouve chez des hommes tempérants, familiarisés avec le beau, tantôt a pour but une jouissance charnelle. Quel est son principe dans ces deux cas, voilà ce qu'il faut examiner d'une manière philosophique. Si l'on veut assigner à l'amour sa véritable cause, il faut la chercher

dans le désir et dans la notion que notre âme a primitivement du Beau, ainsi que dans son affinité avec lui et dans le sentiment instinctif qu'elle a de cette affinité (03). Le laid est contraire à la nature et à la divinité. En effet, pour créer, la Nature contemple ce qui est beau, ce qui est déterminé et se trouve compris dans l'ordre du Bien. Au contraire, l'indéterminé est laid et appartient ainsi à l'ordre qui est opposé à celui du Bien (04). D'ailleurs, la Nature elle-même doit son origine au Beau et au Bien. Or, dès qu'on est séduit par un objet parce qu'on y est uni par une parenté secrète, on éprouve pour les images de cet objet un sentiment de sympathie. Qu'on détruise cette cause de l'amour, et il sera impossible d'expliquer l'origine de cette passion, d'en assigner la cause, se bornât-on même à considérer l'amour physique. Celui-ci en effet nous inspire le désir d'engendrer dans le Beau (05) : car il est absurde de prétendre que la Nature, qui aspire à produire de belles choses, aspire à engendrer dans le laid. Au reste, à ceux qui désirent engendrer ici-bas, il suffit d'atteindre ce qui est beau ici-bas, c'est-à-dire la beauté qui **104** se trouve dans les images, dans les corps : car ils ne possèdent pas cette beauté intelligible qui pourtant leur inspire cet amour même qu'ils ont pour la beauté visible. Aussi ceux qui s'élèvent à la réminiscence de la beauté intelligible n'aiment-ils celle qu'ils voient ici-bas que parce qu'elle est une image de l'autre (06). Quant à ceux qui ne s'élèvent pas à la réminiscence de la beauté intelligible parce qu'ils ignorent la cause de leur passion, ils prennent la beauté visible pour la beauté véritable, et, s'ils sont tempérants, ils l'aiment chastement. Aller jusqu'à une union charnelle est une faute. Ainsi, celui qui est épris d'un amour pur pour le beau, n'aime que le beau seul, qu'il ait ou non la réminiscence de la beauté intelligible. Quant à celui qui à cette passion joint le désir de l'immortalité que comporte notre nature mortelle (07), il cherche la beauté dans la perpétuité delà génération qui rend l'homme impérissable ; il se propose d'engendrer et de produire dans le beau selon la nature : d'engendrer, parce qu'il a pour but la perpétuité; d'engendrer dans la beauté,

parce qu'il a de l'affinité avec elle. En effet, la perpétuité a de l'affinité avec la beauté : l'essence perpétuelle est la Beauté même, et toutes les choses qui en découlent sont belles. Ainsi, celui qui ne désire pas engendrer semble aspirer davantage à la possession du beau. Celui qui désire engendrer veut sans doute engendrer le beau, mais son désir indique qu'il y a en lui indigence et que la possession du beau seul ne lui suffit pas : il pense qu'il engendrera le beau s'il engendre dans la beauté. Quant à ceux qui veulent satisfaire l'amour physique contre les lois humaines et contre la nature, ils ont sans doute pour principe de leur passion un penchant naturel; mais, s'écartant de la droite voie, ils s'égarent et se perdent faute de connaître le but où l'amour **105** les poussait, de savoir à quoi aspire le désir de la génération et quel usage il faut faire de l'image de la beauté (08) : c'est qu'ils ignorent ce qu'est la Beauté même. Ceux qui aiment les beaux corps sans désirer s'y unir (09) les aiment seulement pour leur beauté. Ceux qui aiment la beauté des femmes et désirent s'y unir aiment tout à la fois la beauté et la perpétuité, pourvu qu'ils ne s'écartent jamais de ce but. Les uns et les autres sont tempérants, mais ceux qui n'aiment les corps que pour leur beauté sont plus vertueux. Les uns admirent la beauté sensible et s'en contentent ; les autres se rappellent la beauté intelligible, sans mépriser toutefois la beauté visible, parce qu'ils la regardent comme un effet et une image de la première (10). Les uns et les autres aiment donc le beau sans avoir jamais à rougir. Quant à ceux dont nous avons parlé en dernier lieu [qui violent la loi de la nature], l'amour de la beauté les égare en les faisant tomber dans le laid. Souvent en effet le désir du bien conduit à tomber dans le mal. Tel est l'amour considéré comme passion de l'âme.

II. Parlons maintenant de l'Amour qui est appelé un dieu, non seulement par les hommes en général, mais encore par les théologiens (11) et par Platon. Ce philosophe parle souvent de l'Amour, fils de Vénus, et il lui attribue pour mission d'être le chef des beaux enfants et d'élever les âmes à la contemplation de la beauté intelligible, ou du moins de

fortifier l'instinct qui les y porte déjà. Examinons les idées que Platon a développées dans le *Banquet*, où il dit que l'Amour est né, non de Vénus, mais de *Poros* (l'Abondance) et de *Penia* (la Pauvreté) (12), à la naissance de Vénus (13).

106 Il est d'abord nécessaire de dire quelque chose de Vénus, d'expliquer si l'Amour est né de Vénus ou s'il est seulement né avec elle et en même temps. Qu'est-ce que Vénus ? Est-elle mère de l'Amour? En est-elle contemporaine? Ou bien en est-elle à la fois mère et contemporaine? Pour répondre à ces questions nous dirons qu'il y a deux Vénus (14). La première est *Vénus Uranie*, fille d'*Uranos*. La seconde [*Vénus Populaire*] est fille de Jupiter et de Dioné : c'est celle-ci qui préside aux mariages d'ici-bas. La première, au contraire, n'a point de mère et ne préside pas aux mariages, parce qu'il n'y en a pas dans le ciel. *Vénus Uranie*, fille de Cronos (15), c'est-à-dire de l'Intelligence, est l'Âme divine, qui est née pure de l'Intelligence pure et qui demeure là-haut (16): elle ne peut ni ne veut descendre ici-bas, parce que sa nature ne lui permet pas d'incliner vers la terre. Elle est donc une hypostase séparée de la matière et n'ayant aucune participation avec elle. C'est ce qu'on a **107** exprimé d'une manière allégorique en disant qu'elle n'a pas de mère. On doit la regarder plutôt comme une divinité que comme une puissance démonique, puisqu'elle est pure, qu'elle n'a aucun rapport avec la matière, et qu'elle demeure en elle-même.

En effet, ce qui naît immédiatement de l'Intelligence est pur lui-même, parce que, par sa proximité même de l'Intelligence, il a plus de force par soi, qu'il désire s'unir fermement au principe qui l'a engendré et qui peut le retenir là-haut. L'Âme qui se trouve ainsi suspendue à l'Intelligence ne saurait donc déchoir, pas plus que la lumière qui brille autour du soleil ne pourrait se séparer de l'astre d'où elle rayonne et auquel elle est suspendue.

S'attachant à Cronos, ou, si l'on veut à *Uranos*, père de Cronos (17), *Vénus Uranie* se tourne vers *Uranos* et s'unit à

lui; en l'aimant, elle enfante l'Amour, avec lequel elle contemple *Uranos*. L'acte de Vénus constitue ainsi en la personne de l'Amour une hypostase, une essence. Ils attachent donc tous deux sur *Uranos* leurs regards, et la mère et le bel enfant dont la nature est d'être une hypostase toujours tournée vers une autre beauté, d'être une essence intermédiaire entre l'amante et l'objet aimé. En effet, l'Amour est l'œil par lequel l'amante voit l'objet aimé ; il la prévient en quelque sorte, et, avant de lui donner la faculté de voir par l'organe qu'il constitue, il est déjà lui-même plein du spectacle offert à sa contemplation. Il prévient l'amante, dis-je ; mais il ne contemple pas l'intelligible de la même manière qu'elle le fait, en ce qu'il lui offre le spectacle de l'intelligible et qu'il jouit lui-même de la vision du Beau, vision qui rayonne autour de lui [comme une auréole lumineuse].

III. Il est impossible de ne pas reconnaître que l'Amour **108** est une hypostase et une essence, qui est sans doute inférieure à l'essence dont elle émane [c'est-à-dire à Vénus Uranie ou à l'Âme céleste], mais qui cependant existe en même temps. En effet, l'Âme céleste est une essence née de l'acte qui lui est supérieur [de l'Essence première], une essence vivante, émanée de l'Essence première, et attachée à la contemplation de cette Essence. Elle y trouve le premier objet de sa contemplation, elle y attache ses regards comme à son bien, et trouve dans cette vue une source de plaisir. L'objet qu'elle voit attire son attention, de telle sorte que, par le plaisir qu'elle éprouve, par l'ardeur et l'application qu'elle met à contempler son objet, elle engendre elle-même quelque chose de digne d'elle et du spectacle dont elle jouit. Ainsi, de l'attention avec laquelle l'Âme s'applique à contempler son objet et de l'émanation même de cet objet naît l'Amour, œil plein de l'objet qu'il contemple, vision unie à l'image qu'elle se forme. Aussi l'Amour (*Ἔρως*) semble devoir son nom à ce qu'il tient son existence de la *vision* (*ὄρασις*) ([18](#)) L'amour, même considéré comme passion, doit son nom au même fait ([19](#)) : car l'Amour qui est une essence est antérieur à l'amour qui n'est pas une essence.

Quoique l'on dise de la passion qu'elle consiste à *aimer*, elle est cependant l'*amour de tel objet*, elle n'est pas l'*Amour* en prenant ce mot dans un sens absolu.

Tel est l'Amour qui est propre à la partie supérieure de l'Âme [à l'Âme céleste]. Il contemple le monde intelligible avec elle, parce qu'il en est en quelque sorte le compagnon, **109** qu'il est né d'elle et en elle, qu'il se complaît avec elle à contempler les dieux. Or, puisque nous regardons comme séparée de la matière l'Âme qui répand la première sa lumière sur le ciel, nous devons admettre que l'Amour [qui lui est lié] est également séparé de la matière. Si nous disons que cette Âme pure réside véritablement dans le ciel, c'est dans le sens où nous disons que ce qu'il y a de plus précieux en nous [l'âme raisonnable] réside dans notre corps et est cependant séparé de la matière. Cet Amour doit donc résider là seulement où réside cette Âme pure.

Mais, comme il était également nécessaire qu'au-dessous de l'Âme céleste existât l'Âme du monde ([20](#)), avec elle devait exister en même temps un autre Amour : il est aussi l'œil de cette Âme; il est né aussi de son désir ([21](#)). Comme cette seconde Vénus appartient à ce monde, qu'elle n'est pas l'Âme pure, ni l'Âme dans un sens absolu, elle a engendré l'Amour qui règne ici-bas et préside avec elle aux mariages ([22](#)). En tant qu'il éprouve lui-même le désir de l'intelligible, il tourne vers l'intelligible les âmes des jeunes gens, il élève l'âme à laquelle il est uni, en tant qu'elle est naturellement disposée à avoir la réminiscence de l'intelligible. Toute âme en effet aspire au Bien, même celle qui est mêlée à la matière et qui est l'âme de tel être : car elle est attachée à l'Âme supérieure et elle en procède.

IV. Chaque âme renferme-t-elle aussi dans son essence et a-t-elle pour hypostase un amour pareil? Pourquoi, puisque l'Âme du monde a pour hypostase l'Amour qui est inhérent **110** à son essence, notre âme n'aurait-elle pas aussi pour hypostase un amour également inhérent à son essence? Pourquoi n'en serait-il pas de même des âmes des autres animaux ? Cet amour inhérent à l'essence de chaque

âme est le démon qu'on regarde comme attaché à chaque individu (23). Il inspire à chaque âme les désirs qu'il est dans sa nature d'éprouver : car chaque âme engendre selon sa nature un amour qui est en harmonie avec sa dignité et son essence. L'Âme universelle possède l'Amour universel, et les âmes particulières possèdent chacune un amour particulier. Mais, comme les âmes particulières ne sont pas séparées de l'Âme universelle et qu'elles y sont contenues de telle sorte que toutes n'en font qu'une seule (24), les amours particuliers sont contenus dans l'Amour universel. D'un autre côté, chaque amour particulier est uni à une âme particulière, comme l'Amour universel est uni à l'Âme universelle. Ce dernier est tout entier partout dans l'univers ; d'un il devient multiple ; il apparaît dans l'univers partout où il lui plaît, sous les diverses formes propres à ses parties, et il se révèle lui-même sous quelque figure visible quand cela lui convient.

Il faut admettre qu'il y a aussi dans l'univers une multitude de Vénus qui, nées avec l'Amour, occupent le rang de démons; elles proviennent de la Vénus universelle, de laquelle dépendent toutes les Vénus particulières, avec les Amours qui leur sont propres. En effet, l'Âme est la mère de l'Amour; or Vénus, c'est l'Âme; et l'Amour, c'est l'acte de l'Âme qui désire le Bien. L'Amour qui conduit chaque âme à l'essence du Bien et qui appartient à sa partie la plus élevée doit être regardé comme un Dieu, parce qu'il unit l'âme au Bien. Quant à l'Amour qui appartient à l'âme mêlée à la matière, c'est un Démon.

V. Quelle est la nature de ce Démon, et quelle est en général la nature des démons, de laquelle Platon parle **111** dans le Banquet? Quelle est, dis-je, la nature des démons? Quelle est celle de l'Amour qui (25) est né de *Penia* (la Pauvreté) et de *Poros* (l'Abondance), fils de *Métis* (la Prudence), à la naissance de Vénus (26)?

Croire que c'est le Monde que Platon appelle l'Amour (27), au lieu d'admettre que l'Amour fait partie du Monde et y est né, c'est professer une opinion erronée, comme on

peut le démontrer par plusieurs preuves. En effet, Platon dit que le Monde est un dieu bienheureux et qu'il se suffit à lui-même ; or il n'accorde jamais ces caractères à l'amour, qu'il appelle un être toujours indigent. — Le Monde est composé d'un corps et d'une Ame, et l'Âme est Vénus : il en résulte que Vénus serait la *partie dirigeante* de l'Amour ; ou bien, si le Monde est pris pour l'Âme du Monde, comme l'homme se dit pour l'âme de l'homme, l'Amour serait Vénus elle-même. — Si l'Amour, qui est un démon, est le Monde, pourquoi les autres démons (qui ont évidemment la même essence) ne seraient-ils pas aussi le Monde? Dans ce cas, le Monde serait composé de démons. Comment appliquer au Monde ce que Platon attribue à l'Amour, à savoir qu'il est le chef des beaux enfants? — Enfin Platon dit que l'Amour n'a ni vêtement, ni chaussure, ni domicile. Comment appliquer au Monde ces qualifications sans absurdité ni ridicule?

VI. Que faut-il donc dire de la nature et de la naissance de **112** l'Amour? Évidemment il faut expliquer ce qu'est sa mère *Penia* et son père *Poros* et montrer comment de pareils parents lui conviennent. Il faut également montrer que ces parents conviennent aux autres démons : car tous les démons, en tant que démons, doivent avoir la même nature, à moins qu'ils n'aient de commun que le nom.

Considérons d'abord en quoi les *dieux* diffèrent des *démons*. En effet, quoique souvent nous appelions les démons des dieux, cependant ici nous prenons ces deux mots dans le sens que nous leur donnons quand nous disons que les dieux et les démons appartiennent à des genres différents. Les dieux sont impassibles. Les démons, au contraire, peuvent éprouver des passions, quoiqu'ils soient éternels; placés au-dessous des dieux, mais rapprochés de nous, ils tiennent le milieu entre les dieux et les hommes ([28](#)).

Mais comment ne sont-ils pas restés impassibles ? Comment se sont-ils abaissés à une nature inférieure? Voilà une question digne d'examen. Nous avons aussi à chercher s'il n'y a aucun démon dans le monde intelligible, s'il n'y

113 a de démons qu'ici-bas, et s'il n'y a de dieux que dans le monde intelligible. — D'abord, il y a aussi des dieux ici-bas, et le Monde est, comme nous le disons habituellement, un dieu du troisième degré : car tout être supralunaire est un dieu. Ensuite, il vaut mieux n'appeler démon aucun être qui appartienne au monde intelligible, et, si l'on y place le Démon même (αὐτοδαιμών), le regarder comme un dieu. Dans le monde sensible, tous les dieux visibles supralunaires doivent être appelés dieux du second degré ; ils sont placés au-dessous des dieux intelligibles et en dépendent comme les rayons lumineux dépendent de l'astre dont ils émanent. Comment donc définirons-nous les démons? Chaque démon est le vestige d'une âme, mais d'une âme descendue dans le monde. Pourquoi d'une âme descendue dans le monde? C'est que toute âme pure engendre un dieu, et nous avons dit précédemment [§ 4] que l'amour d'une telle âme est un dieu.

Mais pourquoi les démons ne sont-ils pas tous des amours? Ensuite, pourquoi ne sont-ils pas complètement purs de toute matière?

Parmi les démons, ceux-là seuls sont des amours qui doivent leur existence au désir que l'âme a du Bien et du Beau : toutes les âmes qui sont entrées en ce monde engendrent chacune un amour de ce genre. Quant aux autres démons, qui ne sont pas nés des âmes humaines, ils sont engendrés par les différentes puissances de l'Âme universelle pour l'utilité du Tout ; ils complètent et administrent toutes choses pour le bien général (29). L'Âme universelle devait en effet subvenir aux besoins de l'univers en engendrant les puissances démoniques qui conviennent au Tout dont elle est l'Âme. Comment les démons participent-ils à la matière et de **114** quelle matière sont-ils formés? Cette matière n'est pas corporelle, sans quoi ils seraient des animaux sensibles. En effet, s'ils ont des corps aériens ou ignés(30), ils doivent cependant avoir eu une nature primitivement différente [de l'intelligence pure] pour être arrivés ainsi à s'unir chacun à un corps : car ce qui est

tout à fait pur ne saurait s'unir immédiatement à un corps, quoique beaucoup de philosophes pensent que l'essence de tout démon, en tant que démon, est unie à un corps aérien ou igné. Mais pourquoi l'essence de tout démon est-elle unie à un corps, tandis que l'essence de tout dieu est pure, s'il n'y a dans le premier cas une cause qui produise le mélange? Quelle est donc cette cause? Il faut admettre qu'il existe une matière intelligible (31), afin que ce qui y participe vienne par son moyen s'unir à la matière sensible.

VII. Platon, racontant la naissance de l'Amour (32), dit que *Poros*, s'enivra de nectar (car il n'y avait pas encore de vin, ce qui implique que l'Amour naquit avant le monde sensible). Par suite, *Penia*, la mère de l'Amour, a dû participer à la nature intelligible elle-même, et non à une simple image de la nature intelligible : elle s'est donc approchée de l'essence intelligible et elle s'est ainsi trouvée mélangée de forme et d'indétermination (33). L'âme, en effet, ayant en elle-même une certaine indétermination avant d'atteindre le Bien, mais pressentant qu'il existe, s'en forme une image confuse et indéterminée, qui devient la substance même de l'amour. Ainsi, comme ici la raison s'unit à l'irraisonnable, à un désir indéterminé, à une substance affaiblie, ce qui en naît n'est ni parfait ni complet : c'est une chose indigente, parce qu'elle naît d'un désir indéterminé et d'une raison complète. Quant à la raison ainsi engendrée **115** [l'Amour], elle n'est pas pure, puisqu'elle renferme en elle-même un désir indéterminé, irraisonnable, indéfini ; or elle ne saurait être satisfaite tant qu'elle aura en elle-même la nature de l'indétermination. Elle dépend de l'âme, qui est son principe générateur : elle est un mélange constitué par une raison qui, au lieu de rester en elle-même, se mêle à l'indétermination. Au reste, ce n'est pas la raison même, c'est son émanation qui se mêle à l'indétermination.

L'amour est donc semblable à un taon (οἶον οἴστρος) (34) ; indigent de sa nature, il reste toujours indigent, quelque chose qu'il obtienne; il ne saurait être rassasié, parce qu'un

être mixte ne saurait être rassasié : car nul être ne peut être réellement rassasié s'il n'est par sa nature capable d'atteindre la plénitude; quant à celui que sa nature porte à désirer, il ne peut rien retenir, fût-il même rassasié un moment, lien résulte que d'un côté l'Amour est dénué de ressources (35) à 116 cause de son indigence, et que d'un autre côté il a la l'acuité d'acquérir à cause de la raison qui entre dans sa nature.

Tous les démons ont une constitution semblable. Chacun d'eux désire et fait acquérir le bien qu'il est destiné à procurer; c'est là le caractère qui les rend semblables à l'Amour. Ils ne sauraient non plus être rassasiés : ils désirent toujours quelque bien particulier. De là résulte que les hommes qui sont bons ici-bas ont l'amour du Bien absolu, véritable, et non l'amour de tel ou tel bien particulier (36). Ceux qui sont subordonnés à des démons divers sont subordonnés successivement à tel ou tel démon : ils laissent reposer en eux l'amour pur et simple du Bien absolu, et font présidera leurs actes un autre démon, c'est-à-dire une autre puissance de leur âme, laquelle est immédiatement supérieure à celle qui agit en eux (37). Quant aux hommes qui, poussés par de mauvais penchants, désirent de mauvaises choses, ils semblent avoir enchaîné tous les amours qui se trouvent dans leur âme, comme ils obscurcissent par de fausses opinions la droite raison qui est innée en eux. Ainsi, les amours mis en nous par la nature et conformes à la nature sont tous bons: ceux qui appartiennent à la partie inférieure de l'âme sont inférieurs par leur rang et leur puissance; ceux qui appartiennent à la partie supérieure sont supérieurs; tous sont essentiels à l'âme. Quant aux amours contre nature, ce sont des passions d'âmes égarées ; ils n'ont rien d'essentiel ni de substantiel : car ils ne sont pas engendrés par l'âme pure; ils sont le fruit des défauts de l'âme qui les produit conformément à ses habitudes et à ses dispositions vicieuses.

En général, il convient d'admettre que les vrais biens, que l'âme possède quand elle agit conformément à sa nature, en s'appliquant à des choses déterminées [par la raison], constituent une véritable essence; que les autres, au contraire, ne sont pas engendrés par l'action même de l'âme et ne sont que des passions ; de même, les *intellectlions fausses* ne possèdent pas les essences, comme les *intellectlions vraies*, éternelles et déterminées, possèdent à la fois l'acte intellectuel, l'intelligible, l'être, non seulement l'être en soi, mais encore l'être dans chaque intelligible réel¹ (38), l'intelligence dans chaque idée. Quant à nous [il faut le reconnaître], nous possédons simplement l'intellection et l'intelligible ; nous ne les possédons pas à la fois [c'est-à-dire complètement], mais d'une manière générale : de là vient que nous avons l'amour des choses générales. Nos conceptions, en effet, ont le général pour objet. Si nous concevons une chose particulière, c'est par accident : quand nous concevons, par exemple, que tel triangle vaut deux angles droits, ce n'est qu'autant que nous avons d'abord conçu que le triangle en général possède cette propriété (39).

VIII. Enfin, qu'est ce Jupiter dans les jardins duquel Platon dit que *Poros* entra? Que sont ces jardins?

Vénus, comme nous en sommes déjà convenus, est l'Âme, et *Poros* est la *Raison* de toutes choses. Reste à expliquer ce qu'il faut entendre par Jupiter et par ses jardins. Jupiter ne peut ici être l'Âme, puisque nous avons déjà admis que l'Âme était Vénus. Nous devons regarder ici Jupiter comme ce Dieu que Platon dans le *Phèdre* appelle le *grand chef* (40), et ailleurs, je crois, le *troisième Dieu*. Il s'explique plus clairement à cet égard dans le *Philèbe*, quand il dit que Jupiter « a une âme royale, une intelligence royale (41). » Puisque Jupiter est ainsi à la fois une **119** intelligence et une âme, qu'il fait partie de l'ordre des causes, qu'il faut lui assigner son rang d'après ce qu'il y a de meilleur en lui pour plusieurs raisons, entre autres parce qu'il est une cause, une cause royale et dirigeante, il doit

être considéré comme l'Intelligence. Vénus [ou *Aphrodite*], qui est à lui, de lui et avec lui, occupe le rang d'Âme : car elle représente ce qu'il y a dans l'Âme de beau, de brillant, de pur et de *délicat* (ἀβρόν) ; c'est pour cette raison qu'on la nomme *Aphrodite* (Ἀφροδίτη) (42). En effet, si nous rapportons à l'*Intellect* (νοῦς) les dieux mâles, si nous considérons les déesses comme âmes, parce qu'à chaque intellect est attachée une âme, sous ce rapport encore Vénus se rattache à Jupiter. Notre doctrine sur ce point est confirmée par les enseignements des prêtres et des théologiens, qui identifient toujours Vénus et Junon, et qui appellent *étoile de Junon* l'*étoile de Vénus* (43).

IX. *Poros*, étant la Raison des choses qui existent dans l'Intelligence et dans le monde intelligible (j'entends la Raison qui s'épanche et se développe en quelque sorte), se rapporte à l'Âme et existe en elle. En effet, l'essence qui demeure unie dans l'Intelligence n'émane pas d'un principe étranger, tandis que l'ivresse de *Poros* n'est qu'une plénitude adventice. Mais, quelle est cette essence qui enivre (44) de nectar? C'est la Raison qui s'épanche du principe supérieur dans le principe inférieur : l'Âme la reçoit de l'Intelligence au moment de la naissance de Vénus ; voilà pourquoi il est dit **120** que le nectar coule dans le jardin de Jupiter. Tout ce jardin est l'éclat et la splendeur de la richesse [de l'Intelligence] (45) : cet éclat provient de la raison de Jupiter ; cette splendeur est la lumière que l'Intelligence de ce Dieu verse sur l'Âme. Que peut représenter ce jardin de Jupiter si ce n'est les beautés et les splendeurs de ce Dieu? D'un autre côté, que peuvent être les beautés et les splendeurs de Jupiter si ce n'est les *raisons* (λόγοι) qui émanent de lui? En même temps, ces raisons sont appelées *Poros*, c'est-à-dire l'*abondance* (εὐπορία), la richesse des beautés qui se manifestent; c'est là ce nectar qui enivre *Poros* (46). Qu'est en effet le nectar chez les dieux si ce n'est ce que chacun d'eux reçoit? Or, ce que le principe qui est inférieur à l'Intelligence reçoit d'elle, c'est la Raison. L'Intelligence se possède pleinement; aussi cette possession d'elle-même ne l'enivre pas : car elle ne

possède rien qui lui soit étranger. La Raison au contraire est engendrée par l'Intelligence. Existant au-dessous de l'Intelligence, et ne s'appartenant pas à elle-même [comme l'Intelligence], elle existe dans un autre principe : aussi dit-on que *Poros* est couché dans le jardin de Jupiter, et cela au moment même où Vénus naissante prend place parmi les êtres.

Les mythes, pour mériter leur nom, doivent nécessairement diviser sous le rapport du temps ce qu'ils racontent, **121** et présenter comme séparées les unes des autres beaucoup de choses qui existent simultanément, mais qui sont éloignées par leur rang ou par leurs puissances : c'est pour cela qu'on y parle de la génération de choses qui n'ont réellement pas été engendrées (47), et qu'on y sépare celles dont l'existence est simultanée (48). Mais, après avoir [par cette analyse] donné l'instruction qu'ils sont capables de fournir, les mythes laissent à l'esprit qui les a conçus le soin d'opérer la synthèse. Or, voici notre synthèse (συναίρεσις;) :

Vénus, c'est l'Âme qui coexiste à l'Intelligence et subsiste par l'Intelligence ; elle reçoit d'elle les raisons qui la remplissent (49), dont la beauté l'embellit et dont l'abondance nous fait voir en elle la splendeur et l'image de toutes les beautés. Les Raisons qui subsistent dans l'Âme sont *Poros* ou l'*abondance* (εὐπορία) du nectar qui découle (50) de là-haut. Leurs splendeurs qui brillent dans l'Âme, comme dans la Vie, sont le jardin de Jupiter. *Poros* s'endort dans ce jardin, parce qu'il est appesanti par la plénitude qu'il a en lui. Comme la Vie se manifeste et existe toujours dans l'ordre des êtres, Platon dit que les dieux sont assis à un festin, parce qu'ils jouissent toujours de cette béatitude. L'Amour existe nécessairement depuis que l'Âme existe elle-même, et il doit son existence au désir (ἔφεις) de l'Âme qui aspire au meilleur et au Bien. C'est un être mixte : il participe à l'indigence, parce qu'il a besoin de se rassasier; il participe aussi à l'abondance, parce qu'il s'efforce d'acquérir le bien qui lui manque encore (car ce qui serait tout à fait

dénué du bien ne saurait le chercher). On a donc raison de dire que l'Amour est fils de *Poros* et de *Penia* : **122** ce sont en effet le *manque*, le *désir* et la *réminiscence des raisons* [idées] qui, réunis dans l'Âme, y ont engendré cette aspiration vers le Bien qui constitue l'Amour. Il a pour mère *Penia*, parce que le désir n'appartient qu'à l'indigence; or *Penia* est la matière, parce que celle-ci est l'indigence complète (51). L'*indétermination* même, qui caractérise le désir du Bien, fait par cela même jouer le rôle de matière à l'être qui désire le Bien (car un tel être ne saurait avoir ni forme, ni raison, considéré en tant qu'il désire) . Il n'est une forme, qu'en tant qu'il demeure en soi. Dès qu'il désire recevoir une nouvelle perfection, il est matière relativement à l'être dont il désire recevoir.

C'est ainsi que l'Amour est à la fois un être qui participe de la matière et un Démon né de l'Âme : un être qui participe de la matière, en tant qu'il ne possède pas complètement le Bien; un Démon né de l'Âme, en tant qu'il désire le Bien dès le moment de sa naissance.