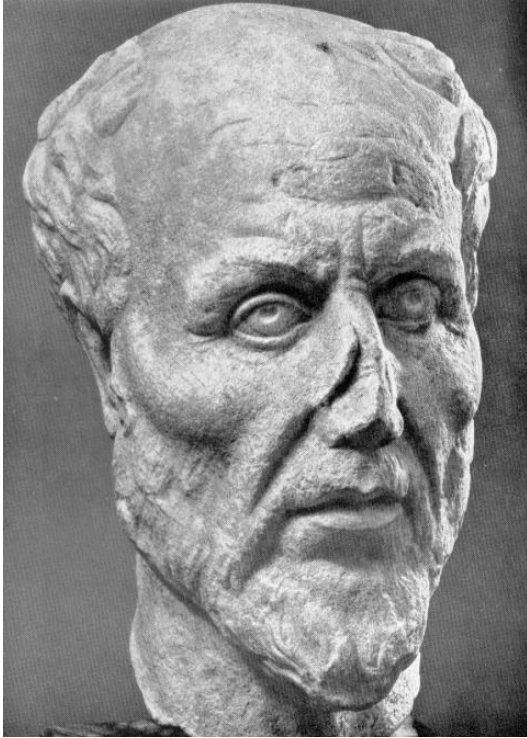


Fiche 6 – Plotin et Porphyre



Vie

Né en 205 après J.-C. à Lycopolis, en Egypte, Plotin est mort en 270 dans la région de Naples. Agé de 28 ans, Plotin se rendit à Alexandrie où il suivit l'enseignement d'Ammonius Saccas, avec Origène pour condisciple. Une dizaine d'année plus tard, il s'engagea dans l'armée de Gordien, en guerre contre la Perse, pour pouvoir étudier les philosophies orientales. Après cette expédition qui fut désastreuse, il parvint non sans peine à se sauver à Antioche. De là, il vint s'installer à Rome où il fonda son école. En fait d'école, il s'agit d'un groupe assez restreint de disciples, se rassemblant dans la maison de Gémina, la femme de celui qui deviendra l'empereur Trébonien. A cette époque, Plotin est sous la protection de l'empereur Gallien et fait partie de l'élite aristocratique romaine. Pour cette raison, après l'assassinat de Gallien, il dut fuir Rome et se réfugier en Campanie, où il mourut peu après de maladie.

L'enseignement de Plotin se faisait par une relecture commentée des dialogues de Platon, ce qui lui valut d'être appelé « néoplatonisme ». Parmi les disciples de Plotin se trouvent des gnostiques, ce qui donnera lieu à des polémiques, dont sortira un traité *Contre les gnostiques* (*Ennéades* II, 9). D'abord oral, comme son maître Ammonius, l'enseignement de Plotin est consigné sur le tard dans un ensemble d'écrits appelés les *Ennéades*. Ils furent désignés ainsi en raison de l'ordonnancement en 6 parties comprenant 9 livres par Porphyre, disciple du maître depuis 263. C'est à lui que Plotin confie la tâche de rassembler ses écrits et les publier. On doit aussi à Porphyre une *Vie de Plotin*. Outre de nombreux détails, on y apprend que

Plotin, bien qu'il habitait dans une maison patricienne, vivait de manière très austère, et même frugale. Cet ascète vivait uniquement pour la philosophie, ce qui signifie chez lui qu'il vivait pour atteindre l'union avec l'Un.

Œuvre

Plotin, *Ennéades*, vol. 1 à 7, t. I, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, coll. « des Universités de France », 1976 (1^{re} éd. 1928).

Plotin, *Traité*s, traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002-2010, 9 volumes.

Pensée

Bien après Platon et Aristote, Plotin va conjuguer à sa manière leur deux enseignements. D'une part, il reprend à Platon l'expression : le Bien ou l'Un est « au-delà de l'essence », et d'autre part, il pose l'affirmation aristotélicienne « ce qui est et l'un, c'est la même chose »¹. Ce double héritage est possible car on assiste chez Plotin à une nouvelle métamorphose de l'être platonicien. Le désir passant en premier, il va s'opérer une sorte de réunification des sphères du platonisme originaire, installé dans le dualisme entre l'intelligible et le sensible, par l'apparition au-devant de la scène des mouvements de la « procession » (*Proodos*) et de la « conversion » (*Epistrophè*) entre l'Un et le multiple². Cette dynamique ascensionnelle va s'organiser corrélativement à la mise en place de trois hypostases : « Un (*Hèn*), Intellect (*Nous*), Âme (*Psychè*) »³.

Trois hypostases : Un, Intellect, Âme

Pour percevoir la pertinence de cette structure hiérarchique, il faut savoir que « ce qui [chez Platon] était un problème d'attribution logique, problème de la 'prédication', va devenir un problème ontologique [chez Plotin] »⁴. Cela signifie que ce qui était une question d'école

¹ PLOTIN, *Ennéades* VI, 9 [9] 2, 1-4 : « Doit-on dire, alors, que, pour chacune des choses dont l'unité n'est que celle de ses parties, sa réalité n'est pas identique à l'unité, tandis que, dans le cas de ce qui est totalement et de sa réalité, la réalité, ce qui est et l'unité sont identiques, de sorte que, si l'on découvre ce qui est, alors on a aussi découvert l'unité, car la réalité elle-même est identique à l'unité ? »

² « C'est cela qui change dans le néo-platonisme. Chaque sphère inférieure, dans le platonisme originaire, portait en soi le reflet des principes formels de l'ordre supérieur, tout en s'opposant à lui selon son être propre. Elle se voit désormais intégrée dans un mouvement de procession du multiple à partir de l'Un, de l'inférieur à partir du supérieur, si bien que le monde matériel lui-même, l'existence périssable, temporelle et changeante, est conçue comme la dernière vague d'une 'procession ontologique' : à partir du point central de l'Un, le Tout se ramifie pour ainsi dire en vague concentriques, descendant de la sphère d'être, dévalant comme un fleuve la pente des êtres, depuis la source originaire commune », E. VON IVANKA, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, Paris, PUF, 1990, p. 63.

³ *Ennéades* V, 1, 6.

⁴ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. I, Paris, EtAug, 1968, p. 215.

devient une affaire existentielle. Du retour à l'Un, dépend l'issue de l'existence. C'est donc le « caractère vivant et pensant de la substance intelligible » qui va intéresser Plotin, d'où la célèbre triade « être-vie-pensée »⁵. Alors que chez Parménide et Platon, la *pensée* questionnait l'*être* directement, un élément médiateur (« entre-deux ») intervient chez les néo-platoniciens entre l'*être* et la *pensée*, c'est la *vie*. On peut certainement y voir une influence aristotélicienne. La connaissance de l'être par la pensée se joue dans l'existence, c'est-à-dire dans l'être qui se déploie comme vie. La vie est alors l'occasion de revenir à l'identité de l'être et de la pensée. Voilà pourquoi la clef de l'œuvre plotinienne se situe dans une connivence entre une noétique et une ontologie. La structure de l'univers doit correspondre au mouvement de l'intelligence. Puisque la pensée consiste à remonter de la multiplicité inférieure vers l'unité supérieure dont elle est issue, chaque hypostase joue un rôle spécifique dans le lien entre être et pensée.

Au degré inférieur, se situe l'Âme universelle ou la troisième hypostase. L'Âme est une unité multiple. Être, vie et pensée dans sa simplicité, l'Âme ne devient multiple qu'en essayant de *se contempler* elle-même⁶. Parce qu'elle veut se penser, la vie émerge de l'être de l'âme. Cette émergence de la vie hors de l'âme est en même temps la *cause* de la multiplicité sensible et corporelle⁷. Or, la réalisation du désir de contemplation de l'âme nécessite qu'elle soit transportée hors du sensible à un degré supérieur, celui de l'Intelligence. Cette nécessité s'explique par le fait que l'âme, organisatrice du monde sensible, ne tient pas sa sagesse de sa propre nature. Elle doit donc être 'informée' par l'Intellect divin où réside la connaissance de toutes les Formes, les Idées platoniciennes⁸.

Au niveau intermédiaire, se situe l'Intellect (*Nous*). Cette seconde hypostase présente une dualité à la fois ontologique, la dyade étant-mouvement⁹, et noétique, la dyade intelligence-intelligible. Ces deux dyades correspondent termes à termes. « En effet, dans l'Intelligence, l'étant correspond à l'objet de l'Intelligence, c'est-à-dire à elle-même en tant qu'intelligible. Quant au mouvement, il correspond à l'Intelligence en tant qu'elle est pensée d'elle-même »¹⁰. Plotin conçoit cette dualité à partir de l'implication réciproque de l'Un et de l'Étant

⁵ Cf. P. HADOT, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. V, *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres-Genève, 1960.

⁶ « C'est la contemplation qui est la raison pour laquelle la multiplicité se manifeste : il faut être multiple pour pouvoir se penser », P. HADOT, *op. cit.*, p. 218.

⁷ Comme chez Platon (*Phédon*, *Phèdre* 245c-e), Plotin affirme l'immortalité de l'âme (*Enn.* IV, 7 [2]). Soutenant l'indépendance de l'âme vis-à-vis du corps (*Enn.* IV, 7, 8), il n'explique pas sa présence dans le corps. C'est seulement lors de l'arrivée de Porphyre dans son école que Plotin tentera de résoudre cette question (PORPHYRE, *Vie de Plotin* 13, 11-12). Cette question revient au difficile problème posé par Platon dans le *Parménide* de savoir comment l'Un est présent dans le non-un, c'est-à-dire la présence de l'intelligible dans le sensible (*Enn.* VI, 4-5). Comme voie de solution, Plotin propose de renverser l'habitude qui consiste à penser que l'âme se trouve dans le corps. Le corps se trouve dans l'âme immatérielle et tient d'elle sa réalité matérielle. Cependant, la causalité n'est pas efficiente mais plutôt finale : ce n'est pas l'âme qui 'va vers' le corps mais c'est le corps qui 'va vers' l'âme. Cf. D. O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Fribourg, éditions Universitaires, Cerf, 1992, Chap. 2, p. 29-43.

⁸ Cf. D. O'MEARA, *op. cit.*, p. 47.

⁹ *Enn.* VI, 2-8, 1-26.

¹⁰ P. HADOT, *op. cit.*, p. 219.

dans la seconde hypothèse du *Parménide* (« l'un qui est »)¹¹ et il la réfléchit à partir des genres du *Sophiste*¹².

Au niveau le plus élevé, se situe l'Un (*Hèn*), ou la première hypostase. Dans l'Un, règne la *simplicité du regard*, là où « le pensant et son acte de pensée ne font qu'un »¹³. Là, l'Intelligence « se voit tout entière par elle-même tout entière »¹⁴. Cette simplicité est une lumière insoutenable pour le regard humain qui ne peut concevoir l'Un qu'à partir de son reflet dans l'Intelligence, donc dans la dualité du regard et de ce qui est vu. Fidèle à la première hypothèse du *Parménide*, Plotin soutient que, parce que « antérieur à toutes choses »¹⁵, l'Un est ineffable¹⁶.

Possession de soi sans altérité

Remarquons que, chez Plotin, les trois hypostases (*Hèn*, *Nous*, *Psychè*) ne sont pas identifiées à la triade *être, vie, pensée*. Tandis que l'Un (*Hèn*) est absolument simple au-delà de toute distinction, l'Intellect (*Nous*) Nous se déploie selon la triade être-vie-pensée, qui se retrouve dans l'Âme (*Psychè*), « essence vivante et pensante ». En fait, le système plotinien peut s'interpréter comme une objectivation de cette vie subjective de l'âme. Parce qu'elle n'arrive pas à coïncider totalement avec ce qu'elle est, à se contempler parfaitement, l'âme postule un niveau où règne la « possession simultanée » de l'existence, la vie et l'intelligence¹⁷. Ce niveau, où règne la *simplicité* parfaite, est Dieu ou l'Un. Dans l'Intellect, « être », « penser-voir » et « posséder-avoir » sont des activités discernables¹⁸. Mais « au-delà », ils ne le sont

¹¹ *Enn.* VI, 2, 7, 6-24.

¹² Les 5 genres du *Sophiste* (étant, mouvement, repos, identité, altérité) occupent une place importante dans la pensée plotinienne, au point qu'il leur consacre tout un traité, intitulé *Sur les genres de l'étant*,

¹³ *Enn.* V, 3, 6, 5, cité in P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, EtAug, 1973, p. 56.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ « Car il doit y avoir quelque chose d'antérieur à toutes choses, qui soit simple, et ceci doit être différent de tout ce qui vient après lui, étant par lui-même, non mélangé avec ceux qui viennent après lui », *Enn.* V, 4 [7] 1, 5-10.

¹⁶ « Pour Plotin, il est évident que l'Un est inconnaissable et ineffable dans le sens où il ne peut fonctionner comme objet de connaissance ou de discours. Cela est impliqué par le statut de l'Un en tant qu'élément absolument simple présumé par l'intellect divin. Comme tel, l'Un est antérieur à (ou 'au-dessus' de) tout être déterminé », D. O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, p. 72.

¹⁷ « [...] depuis Platon, l'idée de perfection substantielle, de plénitude de l'être, est liée à la *possession simultanée* de ces trois formes de réalité : l'existence, la vie, l'intelligence... Et la hiérarchie des êtres s'établit selon la possession de nos caractères [...] Mais cette hiérarchie n'exclut pas l'*implication réciproque* des trois constituants, de la réalité plénière, et cela sous une double forme : les degrés inférieurs sont déjà les degrés supérieurs, ou bien, par contre, les degrés supérieurs récapitulent les degrés inférieurs », P. HADOT, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », p. 120-121. Nous soulignons.

¹⁸ « Puisque l'Intelligence véritable se pense elle-même dans ses propres actes de pensée et que son objet de pensée ne lui est pas extérieur, mais qu'elle '*est*' elle-même son propre objet de pensée, de toute nécessité, elle '*se possède*' elle-même et se '*voit*' elle-même en se '*pensant*' », *Enn.* II, 9 [33] 1, 46-49 (trad. in Hadot, p. 448). Nous soulignons.

plus. C'est ainsi que l'Un ne pense pas¹⁹ sinon il y aurait en lui une quelconque « altérité »²⁰. De ceci, nous pouvons déduire que Plotin reste essentiellement parménidien parce qu'il continue d'observer l'axiome « être et penser sont le même »²¹. Et, tout comme nous l'avons fait pour Aristote, nous devons conclure que l'Un est une sorte de « se posséder » sans aucune division avec lui-même. L'Un est la pure *possession* de soi.

Pour Plotin, l'existence n'a d'autre sens que de voir-posséder son propre être. La « vie » est apparentée au genre du « mouvement » qui assure « l'unité dynamique de la multiplicité ». Elle est tantôt « l'entre-deux » qui assure l'implication réciproque de l'étant et de la pensée », tantôt elle sort immédiatement de l'Un comme son « altérité »²². Infinie dans son mouvement, la vie revient vers sa source où elle reçoit sa limite : « La vie qui a reçu une limite, c'est l'Intelligence »²³. Le déploiement de la seconde hypostase nous permet de concevoir la connexion entre noétique et ontologie qui est la clef de la pensée de Plotin. L'être est l'intelligence (toujours selon l'axiome parménidien pour qui « être et penser sont identiques ») qui se fait mouvement ou vie pour revenir coïncider à elle-même. Pour accéder à la plénitude qui est connaissance de soi sans distance à soi, l'être sort de lui-même dans un mouvement, qui est sa *vie*, mouvement qui s'achève dans un retour sur soi où il s'offre à sa *pensée*.

¹⁹ Plotin refuse pour l'Un la notion de « pensée de la pensée » qu'Aristote identifie à l'acte premier : « l'acte qui est tel n'est donc pas une intellection, car il ne possède rien qu'il pourrait intelliger : il est lui-même premier », PLOTIN, *Enn.*, V, 6 [24] 6, 9. Cependant, Plotin fait sienne la conception aristotélicienne au niveau de la seconde hypostase : « l'Intellect ne porte pas sur des objets qui existent avant lui ; l'Intellect est lui-même ses objets », *Enn.* V, 4 [7] 2, 45-47. Cf. P. Hadot, « La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote » (1996), repris dans *Plotin. Porphyre. Etudes néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 267-278.

²⁰ *Enn.*, VI, 9 [9] 6, 42 (Cf. Hadot, t. 1, p. 123).

²¹ *Enn.*, V, 9 [5] 5, 30 ; V, 1 [10] 8, 15-25.

²² *Enn.*, II, 4 [12] 5, 29-34, cité in P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 221.

²³ *Ibid.*

Porphyre

Vie

Né à Tyr en 234, Porphyre est d'origine syrienne. Après avoir été le disciple de Longin et étudié à Athènes, il vint à Rome en 263 et vécut auprès de Plotin dont il publia les traités, les célèbres *Ennéades*. En 268, suite à une grave dépression, il quitte Rome et s'installe en Sicile où il continue à recevoir les traités de Plotin pour les publier. C'est là qu'il rédige est un ouvrage en quinze livres *contre les Chrétiens*. Outre la *Vie de Plotin*, on lui doit aussi une *Vie de Pythagore* ainsi que des commentaires sur les oeuvres de Platon et Aristote. Influencé par Plotin, son néoplatonisme n'en est pas moins teinté de théurgie, c'est-à-dire d'une forme religieuse qui est absente chez son maître.

Pensée

Le processus triadique *être-vie-pensée* trouve une expression plus achevée encore dans la pensée de Porphyre que dans celle de Plotin. « Existence, vie et pensée apparaissent plus nettement encore comme trois moments de l'auto-position de l'Intelligence ou de l'Êtant. Le premier moment, celui de l'*existence*, correspond à un état dans lequel le pensant et le pensé ne sont pas encore distingués, où l'acte ou mouvement de pensée reste en repos. Le second moment, celui de la *vie*, correspond à un mouvement de sortie par lequel l'Intelligence se distingue d'elle-même pour pouvoir revenir vers l'intelligible avec lequel elle était confondue. Le troisième moment, celui de la *pensée*, correspond à la conversion de l'Intelligence vers l'intelligible qu'elle était »²⁴.

Identification de l'Un à l'Acte d'être

Le procédé d'extériorisation de l'être pour se résorber dans l'identité finale de la pensée, tel que l'expose Plotin, va amener Porphyre à une sorte de 'parricide'. Il va remettre en question l'antériorité de l'Un par rapport à l'être que Plotin a toujours maintenu. De même que la production de l'Âme par l'Intelligence pose problème, la production de cette seconde hypostase par l'Un pose également problème. Chez Plotin, les deux passages d'un niveau à l'autre sont résolus de manière similaire. À savoir, le niveau supérieur, indifférent à ce qui se passe sous lui, attire le regard du niveau inférieur qui se met à exister, comme un « reflet »²⁵, grâce à la contemplation. Plotin explique la dérivation de l'Intellect à partir de l'Un par la distinction entre 'activité primaire' et 'activité secondaire' qu'Aristote applique aux

²⁴ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 222. Il est étonnant de constater combien la dialectique hégélienne ressemble à ce processus. P. Hadot déclare que « E. BENZ [*Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willens-metaphysik*, Stuttgart, 1932] a entrevu quelque chose de juste : c'est avec le néoplatonisme post-plotinien, dont Victorinus est un important témoin, que s'amorce le mouvement historique qui aboutira finalement à l'idéalisme allemand », *Ibid.*, p. 21.

²⁵ « Un reflet dans un miroir est l'acte de l'objet qu'on y voit ; cet objet agit sur ce qui peut subir son action, mais ne s'écoule pas en lui... il en est de même de l'âme ; en tant qu'elle est l'acte d'une âme qui lui est antérieure, son acte dérivé de la première, persiste autant que persiste la première », PLOTIN, *Enn.* IV, 5 [29] 7, 44-51 (*Ibid.*, p. 336).

phénomènes sensibles²⁶. Mais, comme l'expose D. O'Meara²⁷, cette explication ne suffit pas à rendre compte de l'émergence de l'activité secondaire à partir de l'Un. Cherchant à résoudre cette aporie, Porphyre va réviser la pensée de son prédécesseur en identifiant l'Un à l'acte d'être.

Porphyre, auquel on doit la *Vie de Plotin*, présente une métaphysique différente de son maître. Pour Plotin, « l'être, qui mérite véritablement le nom d'être, c'est l'être réel ; c'est-à-dire ce qui est d'une manière totale, ce à quoi il ne manque rien de l'être »²⁸. Or, pour qu'il ne manque rien à l'être, il doit *vivre* et se *penser* parfaitement, en plénitude. Mais, pour que ces deux caractères (vie et intelligence) ne soient pas ajoutés à l'être de l'extérieur, donc du « non-être », il faut qu'ils surviennent en même temps que lui. Pour cela, selon Plotin, il est nécessaire de poser « l'Un, antérieur à l'être ». A cette position très platonicienne, Porphyre intègre davantage la notion aristotélicienne d'acte-puissance. Pour que la triade puisse émerger de l'Un, il faut qu'elle y *préexiste* d'une manière ou d'une autre, autrement dit, il faut que cette triade soit déjà en puissance dans l'Un, d'où l'identification de l'Un à l'acte d'être. Tandis que la pensée platonicienne met l'accent sur le procédé de *contemplation* du niveau inférieur vers le niveau supérieur, la pensée aristotélicienne insiste davantage sur la *production* du niveau supérieur vers l'inférieur.

Préexistence du multiple dans l'Un

Pour Porphyre, il faut que l'Un contienne en soi la potentialité de s'extérioriser dans le multiple. Il va trouver l'occasion d'exprimer cette potentialité initiale à partir des *Oracles chaldaïques*²⁹ dont il sera le premier commentateur. La triade fondamentale des *Oracles* est la triade Père-Puissance-Intellect³⁰. Dans cette triade, la figure du *Père*, le premier Dieu, est contradictoire. D'un côté, il est absolument séparé du monde et caché, d'où son appellation *apax epekeina* qui signifie « celui qui est au-delà sous un mode un »³¹. D'un autre côté, il est l'*Intellect paternel* qui a la faculté de contenir les Idées en se pensant soi-même. A côté de ce premier Intellect, se situe le second Intellect, appelé aussi *dis epekeina* qui signifie « celui qui est au-delà sous un mode dyadique »³². Comme le Démiurge platonicien, il a pour rôle de produire le monde sensible sur le modèle des Idées. Entre les deux, se trouve une troisième

²⁶ « Les cas du feu producteur de chaleur (V, 4, 2, 27-33), du soleil émetteur de lumière, et de la neige génératrice de froid (V, 1, 6, 28-35) sont proposés comme des exemples d'un phénomène plus large : chaque substance (p. ex. le feu) a une activité primaire (ou intérieure) propre à elle-même et donne naissance à une activité secondaire (p. ex. la chaleur) extérieure à (ou différente de) l'activité primaire », D. O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, p. 83.

²⁷ *Ibid.*, p. 84-85.

²⁸ *Enn.* III, 6, 6.

²⁹ Les *Oracles chaldaïques* ont été rédigés sous Marc Aurèle par Julien le 'Théurge', fil de Julien le 'Chaldéen'. Ils s'inscrivent dans la tendance du moyen-platonisme qui interprètent surtout le *Timée* et la *République* en envisageant un système articulé autour de trois principes : Dieu, le Modèle et la Matière. Les *Oracles* présente l'ensemble de la réalité selon trois mondes emboîtés. Dans le premier monde, siège le Père de toutes les réalités intelligibles, inaccessible et lointain. Dans le second, se déroule le trajet de l'âme qui désire remonter vers le Principe. Le troisième est le monde matériel. Cf. L. BRISSON, « La place des *Oracles chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », in *Proclus et la Théologie platonicienne*, Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998), Leuven, University Press / Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 112-113.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 113-114.

³¹ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t.1, p. 262.

³² *Ibid.*

entité, l'*Hécate*, dont l'action est double : elle dissocie et associe. Féminine, elle est épouse du premier Intellect et mère du second.

La pensée de Porphyre a un intérêt pour l'étude de saint Augustin. Comme Porphyre, Augustin identifiera l'Un à l'acte d'être. En cela, il se distingue aussi de Plotin. Mais Augustin n'assimilera jamais la vie trinitaire à un processus d'extériorisation. Il dira explicitement ne rien comprendre à cette triade Père-Puissance-Intellect³³.

³³ « L'oracle a déclaré que les principes peuvent purifier [...] Or quels sont ces principes, pour un platonicien comme Porphyre ? Nous le savons : il parle en effet de Dieu le Père et de Dieu le Fils qu'il appelle en grec Intelligence paternelle ou Esprit paternel. Quant au Saint-Esprit, il n'en parle pas ou ce qu'il en dit n'est pas clair : je n''intelligé' pas quel est cet autre qu'il met entre les deux. S'il voulait faire entendre comme Plotin dans le traité des Trois principales substances (*De tribus principalibus substantiis*), qu'en troisième lieu il s'agit de la nature de l'âme, il ne dirait pas qu'elle tient le milieu (*medium*) entre le Père et le Fils. Car Plotin met la nature de l'âme après l'intelligence paternelle ; mais Porphyre parlant d'un milieu, ne la met pas après mais entre les deux. Il parle ainsi comme il a pu ou comme il a voulu de ce que nous appelons le Saint-Esprit, non l'Esprit du Père seulement, ni du Fils seulement, mais de l'un et de l'autre. Les philosophes, en effet, choisissent librement leurs termes et dans les sujets les plus difficiles à 'intelliger' ne craignent pas d'offenser les oreilles religieuses », *De ciu. Dei* X, 23-24 ; BA 34, p. 504-507.