

# Les Degrés du ποιεῖν chez Proclus

Jean Trouillard

Je me propose de commenter une page du Commentaire de Proclus sur le *Timée* (Diehl III 222, 6 - 223, 1). J'essaierai d'éclairer ces lignes assez denses par quelques autres textes plus explicites ou complémentaires de Proclus. Et de cette confrontation se dégagera, j'espère, la série du "produire" selon Proclus.

## I

### Lecture de Proclus

Dans son commentaire du *Timée*, Proclus est arrivé au discours que le Démonstrateur adresse aux dieux qu'il vient de former et par lequel il définit leur tâche (41 bc). A cet instant nous nous trouvons devant trois ordres de causalité que le commentateur se plaît à récapituler et à caractériser: celle du Vivant en soi ou de l'exemplaire, celle du Démonstrateur, celle des jeunes dieux. Voici ce qu'il écrit:

"Et tu vois de nouveau comment se manifeste la hiérarchie des causes productrices et génératrices. Car le chœur des dieux cosmiques produit les vivants mortels, mais avec mouvement et changement (μετὰ κινήσεως καὶ μεταβολῆς). Le Démonstrateur produit lui aussi, mais par son dire (τῷ λέγειν), ce qui est même chose que produire par son acte de penser (τῷ νοεῖν), (puisqu'il parle assurément en pensant) de façon immobile et noétique (νοεῶς). Et même le Vivant en soi produit, puisqu'il contient dans l'unité la cause de tous les vivants ailés, de tous les aquatiques et de tous les terrestres, mais il produit dans le silence, par son être même et de façon intelligible (μετὰ σιωπῆς καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι καὶ νοητῶς).

La parole démonstrative succède, en effet, au silence paternel (πατρικὴν σιγήν), la production noétique à la cause intelligible, la génération selon l'agir à l'activité prénoétique (πρόνοιαν) selon l'être, enfin le mouvement à la parole, l'activité ordonnatrice plongée dans le sensible à l'activité noétique.

Car les dernières oeuvres démonstratives ont besoin d'une telle cause productrice. Du moins tout ce qui est sujet au changement, à l'altération, à la génération et à la corruption vient à l'être en sortant d'une cause qui est immobile dans sa substance (κατ' οὐσίαν), mais mobile dans son activité (κατ' ἐνέργειαν). En effet, le mouvement qui dans le producteur est divisé de la substance aboutit dans le produit à une substance mobile, parce que le producteur le produit à la fois selon sa substance et selon son

activité et parce que l'entrelacement des deux livre passage au changement substantiel.

Les mortels ont donc besoin de causes mobiles, et les êtres qui sont sujets à de multiples changements ont besoin de multiples causes. Il leur est impossible en effet de demeurer monogènes. Car les genres ne sauraient être mortels.

Or il faut que le mortel existe. Premièrement, pour que tout ce qui peut être acquiert subsistance, et les êtres qui sont toujours et ceux qui parfois ne sont pas. Car au delà de ces êtres il n'y a plus que ce qui n'est d'aucune façon (τὸ μηδαμῶς ὄν). Ensuite, afin que les êtres divins ne soient pas les derniers des êtres et l'être total. Car tout ce qui engendre quelque être est supérieur à lui et plus divin que lui. Troisièmement, pour que le cosmos ne soit pas imparfait en manquant d'envelopper tout ce dont le Vivant en soi contient les causes".

Remarquons d'abord que cette page, déjà très chargée, n'énumère pas tous les modes de produire que Proclus admet. Elle nous présente trois causalités "ontologiques" mais elle tait les deux modes "méontologiques", qui ne sont pas des causalités proprement dites, mais commandent pourtant la constitution de l'univers. Il s'agit de l'efficacité du Bien ou de l'Un et de celle de la matière. Mais Proclus, nous allons le voir, en parle ailleurs dans le même commentaire.

Ne croyons pas, nous dit-il, que Platon ait passé sous silence dans le *Timée* la souveraineté du Bien. Elle est implicitement évoquée dans la générosité du Démiurge: ἀγαθὸς ἦν<sup>1</sup>. Parce que celui-ci était bon et sans jalousie (φθόνου . . . ἐκτός), il était obligé de fabriquer le meilleur des mondes, le plus semblable que possible à son exemplaire et à lui-même. La causalité suprême du Bien se manifeste dans cette exigence. Car le caractère propre du Bien n'est pas de recevoir ni de posséder la plénitude du bien, mais de le produire et de le communiquer: τὸ μεγιστόν ἐστιν οὐ τὸ ἀγαθοειδές, ἀλλὰ τὸ ἀγαθοῦργόν<sup>2</sup>. On dira plus tard: *Bonum diffusivum sui*.

Les dernières lignes de notre texte expriment la même loi: "Il faut que le mortel existe". Parce que sans cela le monde serait incomplet et donc inférieur en bonté, et parce que les dieux privés de descendance cesseraient d'être bons. Proclus s'explique sur ce point dans une autre page du même commentaire (I 372, 19 - 373, 7), en répondant à une objection. On lui opposait: Si le Démiurge voulait vraiment que toutes choses fussent bonnes, il devait se

1. *Timée* 29 e. In *Tim.* I. 359 et s. In *Platonis Theologiam* VI 2 et 3, Portus p. 345.

2. *Eléments de Théologie* 122.

borner à faire des dieux et ne pas produire ou faire produire des fauves, des reptiles et des hommes. Voici la réponse:

“Mais si la procession s’arrête aux dieux, dirons-nous, il n’est pas vrai que toutes choses soient bonnes. Si les premiers, en effet, reçoivent comme lot la dernière place, ils effaceront leur bonté, et si les êtres qui ont le pouvoir et la volonté d’engendrer en raison de leur bonté sont rejetés au dernier rang, ils deviennent stériles et cessent d’être bons.

Ces objectants nous disent donc: Si toutes choses sont bonnes, la procession s’arrête aux dieux. Nous leur répondrons: Si la procession s’arrête aux dieux, il n’est pas vrai que toutes choses soient bonnes. Car si le divin est stérile, comment est-il bon? Et il sera stérile s’il est le dernier. Tout générateur, en effet, est supérieur à son rejeton. Mais s’il n’y a pas d’inférieur, il n’y a plus de place pour le supérieur.

Qu’il y ait donc des dieux tenant la toute première place, et qu’à la suite des dieux et jusqu’à la matière elle-même subsistence soit donnée (à tous les intermédiaires)<sup>3</sup>. Laissons passage à tous les êtres des premiers jusqu’aux derniers, qu’il ne manque aucun des derniers et qu’il n’y ait aucun vide.”<sup>4</sup>.

Dans son Commentaire du *Parménide* (VI, Cousin 1864, 1109, 20 - 1110, 15), Proclus revient sur cette manifestation du Bien par obligation. Quand il lit dans *Parménide* 137 c: “Il faut (δεῖ) que l’Un ne soit pas un tout et qu’il n’ait pas de parties”, le Lycien voit dans ce “il faut” le signe d’une négation par excès et donc d’une transcendance exigeante.

“Ce ‘il faut’, écrit-il, indique la supériorité (ὑπεροχήν) qui convient au Bien”.

Peut-être y a-t-il ici une réminiscence du jeu de mots plein de sens que fait Platon dans le *Phédon* 99c, quand il écrit, non sans ironie, que le Bien est l’Atlas qui porte le monde: parce qu’il oblige, il donne connexion et cohésion à tous les êtres (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ συνέχειν). Ainsi le Bien apparaît-il comme l’exigence par laquelle toute cause est cause, donc comme antérieure à la causalité et impliquée par elle: προαίτιος.

Proclus découvre encore le Bien dans l’imparfait: ἀγαθὸς ἦν<sup>5</sup>.

“Ces mots “il était bon” nous laissent entendre que dans “il était” sont suggérées la surplénitude, la complétude et la suréternité de la subsistence divine. Car le “est” signifie les réalités éternelles, le “était” les hénades suréternelles, le “sera” les êtres

3. Lacune dans le texte.

4. In *Tim.* I. 372, 27 — 373, 7.

5. *Timée* 29 a.

constitués dans le temps. Si le "est", en effet, convient aux êtres éternels, le "était" est approprié à ceux qui sont antérieurs aux éternels, et le "sera" à ceux qui viennent après les éternels"<sup>6</sup>.

Quant à la causalité (impropre) de la matière, nous savons qu'elle apparaît dans le *Timée* à partir de 48 a. Malheureusement le commentaire de Proclus s'arrête à 44 d. Malgré cette lacune, nous pouvons deviner ce que Proclus en aurait dit, en nous appuyant, par exemple, sur les pages où le néoplatonicien montre que la matière porte dans sa déficience totale une relation privilégiée à l'Un<sup>7</sup>.

Dans le *Timée*, la matière est opposée au Démonstrateur comme ce en quoi et de quoi est fait le monde sensible. "Du devenir entier, elle est le réceptacle (ὑποδοχήν) et pour ainsi dire la nourrice (τιθήνην)"<sup>8</sup>. Mais Platon, avoue Proclus, ne nous découvre pas ici l'origine de cette matière. En revanche, si nous nous référons au *Philèbe*, nous voyons que toutes choses sont composées de deux principes, le πέρας et l'ἄπειρον. Et Proclus croit lire dans ce dialogue que l'une et l'autre fonction procèdent du Bien. Et puisque, selon le Lycien, la matière est le dernier degré de l'ἄπειρον et de la puissance, il s'ensuit que la matière procède du Bien.

Pour confirmer cette thèse, Proclus invoque à la fois Orphée, une tradition égyptienne et une doctrine hermétique rapportées par "le divin Jamblique"<sup>9</sup>.

"... Orphée tire la matière de la subsistance toute première des intelligibles. Car là se trouve l'obscurité permanente (τὸ ἄζηχὲς οὐκὸτος) et l'infini, sous un mode supérieur à celui de leurs dérivés. A la matière appartiennent l'absence de clarté et l'infini par misère, non par surabondance de puissance, mais par défaut. Et d'ailleurs la tradition des Egyptiens dit la même chose à ce sujet. Et le divin Jamblique a rapporté qu' Hermès voulait que la matière fût tirée de la substantialité. Vraisemblablement, c'est de lui que Platon a reçu une telle opinion concernant la matière"<sup>10</sup>.

Jamblique avait écrit:

"Quant à la matière, Dieu l'a tirée de la substantialité, quand de la matérialité en eut été retranchée par en dessous (ὑποσχισθείσης)".

Le P. Festugière, qui est l'auteur de cette traduction, reprise par le P. des Places, commente aussi ce texte:

6. *In Tim.* I. 362, 9 - 16.

7. *In Tim.* I. 384, 16 - 387, 4.

8. *Timée* 49 a.

9. *De Mysteriis* VIII 3, des Places 1. 197.

10. *In Tim.* I. 386, 4-13.

“Tout le problème est commandé par cette idée que si l’on veut faire dériver de l’Un lui-même la multiplicité des êtres en tout ce qu’ils sont, matière aussi bien que forme, on doit nécessairement trouver dans l’Un une “puissance à la quantité, au multiple”. Cette “puissance”, c’est la substance de Dieu (ce qu’elle doit être si le multiple sort de l’Un), mais seulement après qu’elle a été privée de toutes les qualités déterminantes, quand elle est devenue une pure possibilité de multiple, la ποσότης de Moderatus, l’ύλότης de Jamblique. Cette doctrine n’est point sottise”<sup>11</sup>.

Ce commentaire est éclairant à condition qu’on comprenne bien que la substantialité dont sort la matière est déjà un dérivé de l’Un, non l’Un lui-même. Celui-ci, chez Jamblique comme chez Proclus, est parfaitement indéterminé, et au delà de la substantialité et de l’unité même.

La matière serait donc une sorte d’espace (χώρα) que l’Un se donne pour déployer infiniment le multiple. C’est, pour employer une formule de Joseph Moreau, “une loi de dispersion”. Proclus la compare à un miroir qui est la condition de l’image et “détient une énergie de distanciation (διαστηματικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν)”<sup>12</sup>. Disons que la matière agit διαστηματικῶς<sup>13</sup>. Elle est efficace, non par une positivité qui lui manque totalement, mais par une négativité de déficience qui en fait l’image inversée de l’Un.

Nous pouvons maintenant récapituler les principaux degrés du produire selon Proclus.

τῷ προεῖναι	: par antériorité à l’être	: le Bien
τῷ εἶναι	: par l’être	: le Vivant
τῷ λέγειν ἢ τῷ νοεῖν	: par le dire ou le penser	: le Démonstrateur
τῷ ἐνεργεῖν	: par l’agir	: les jeunes dieux
τῷ ὑποεῖναι	: par le défaut d’être	: la matière

## II

### La série du produire

#### 1) Par antériorité à l’être

Ce type de production est le plus radical. Au point qu’ici il n’y a plus (ou pas encore) à proprement parler causalité, mais ce par quoi les causes sont causes, là raison de toute communication.

Proclus caractérise cette motion fondamentale de plusieurs façons:

11. *La Révélation d’Hermès Trismégiste* IV Paris 1954, p. 40.

12. *In Parmenid.* IV. 840, 25.

13. *Ibid.* 854, 37.

- a) par l'exigence de la bonté (τῆ ἀγαθότητι)<sup>14</sup>.  
 b) par mode d'unité (καθ' ἕνωσιν)<sup>15</sup>.  
 c) par antériorité à l'être (τῷ προεῖναι)<sup>16</sup>.

a/ Le moteur de toute procession, c'est l'exigence du Bien de s'épancher. Non que le Bien soit un attribut ou une plénitude qui se remplit elle-même, à la manière d'une *causa sui*. Le Bien n'est qu'un nom de fonction comme l'unité, il désigne une pure productivité au delà du plein et du vide (ce qui est parler de lui du point de vue de ses dérivés). Il est ἀγαθοῦργόν, comme il est ἐνωτικόν<sup>17</sup>. Il est dit "bonté" parce qu'il suscite des êtres autarciques (αὐτάρκεις, αὐτοτελεῖς)<sup>18</sup>, qui sous sa motion se donnent à eux-mêmes leur bien.

b/ Or rien n'est meilleur que l'unité. Et donc ce qui donne le pouvoir de se donner le bien est ce qui donne la puissance de se donner à soi-même l'unité, c'est-à-dire la cohésion et la connexion interne en même temps que la coïncidence avec l'origine. La procession est la multiplication des foyers d'unité. Ceux-ci se confondent avec l'Un par leurs centres originels, mais ils se distinguent par l'univers que chacun se donne. Les hénades coïncident en tant qu'elles demeurent dans l'Un et elles s'en distinguent en tant qu'elles accomplissent à partir de lui des processions différentes<sup>19</sup>. L'Un reçoit donc ce nom fonctionnel parce qu'il ne peut que susciter l'unité, dont tout le reste suivra inévitablement. Et puisque l'unité est essentiellement spontanée et intérieure à chacun, susciter l'unité c'est faire surgir des monades qui tireront de l'Un leur unité et leur totalité. Chose paradoxale, car on ne peut diffuser l'unité sans la multiplier, mais cette multiplication est un détour qui doit être intériorisé.

Dans cet épanchement fondamental, tout est fait et rien n'est fait. Tout est fait, car la procession qui suivra ne fera que dérouler les modes de l'unité. Rien n'est fait puisque les causalités subordonnées (l'être, l'esprit, l'âme) devront découper à l'intérieur de l'émission primordiale leurs déterminations originales. Or déterminer, c'est exprimer; et exprimer, c'est créer.

c/ C'est ce que suggère le troisième caractère de ce mode de produire, qui est le plus important. L'Un et les hénades produisent toutes choses "par leur antériorité à l'être". C'est dire que la

14. In *Tim.* I. 389, 23. *El. Th.* 122.

15. In *Parmenid.* II. 745, 18 - 19. In *Pl. Th.* III. 1, p. 121.

16. *El. Th.* 122.

17. *Ibid.* 122 et 13.

18. *Ibid.* 9 et 64.

19. In *Parmenid.* VI. 1051, 9-13.

procession n'est pas originellement le passage de l'Être aux êtres, mais celui du Rien (par excès) au Tout et aux parties totales. Qu'on l'entende comme possibilité ou réalisation, comme essence ou comme existence, comme participe ou comme verbe, l'être n'est pas un point de départ, mais déjà une élaboration ou une émanation. Et l'Un n'est pas la monade ontologique. Il aurait été appelé "zéro" (μηδέν) si les néoplatoniciens avaient connu ce symbole mathématique. Car l'Un n'est rien d'autre, dira Damascios, que "le symbole du principe ineffable"<sup>20</sup>.

La théologie négative radicale renvoie l'origine au delà des affirmations et des négations, et donc au delà de toute signification et de la notion même d'origine. Ce qui entraîne, comme Proclus le souligne<sup>21</sup>, un conflit permanent du logos contre lui-même. En revanche, ce genre de négation, loin d'être intérieur à l'affirmation, enveloppe et engendre toute affirmation et tout sens<sup>22</sup>. La négation redoublée de la théologie négative ouvre un espace infini que les autoconstituants emplissent d'être. Celui-ci surgit d'autant plus dense et actif que le non-savoir a été plus total. Le non-savoir, comme un catharsis, libère le germe de non-être immanent à chacun<sup>23</sup> et manifeste son universelle fécondité.

La production par antériorité à l'être met donc en oeuvre la puissance créatrice de la négation mystique. Celle-ci est la primordiale communication de l'ineffable. Car l'ineffable comme tel ne peut se faire imiter, il ne peut que se communiquer<sup>24</sup>. Et tout procède alors de l'exigeante pureté du Non-Être.

## 2) Par l'être

Proclus étudie parfois ensemble la production par l'être et celle par l'antériorité à l'être, par exemple dans les *Eléments de Théologie* 122. Mais quand il développe à loisir sa pensée, il traite chacune à part, comme il le fait dans la *Théologie platonicienne* III 1, p. 121 et dans le commentaire du *Parménide* II 745, 18-27. Dans ce dernier texte, Proclus distingue la procession "par mode d'unité" réservée aux hénades supra-substantielles et la procession "par mode d'identité" (κατὰ ταυτότητα) qui est propre aux substances indivisibles. Ces processions diffèrent l'une de l'autre par le fait que la seconde n'est pas comme la première une production par

20. *Dubitationes*, Ruelle I. 92, 16-17. Cf. *Ibid.* 104, 16-23.

21. *In Pl. Th.* II. 10, Saffrey — Westerink, p. 63-64.

22. *In Parmenid.* VI. 1073, 8-12.

23. *Ibid.* 1082, 10.

24. *Ibid.* VII. 1200, 4 - 14.

pure négation, mais par le rayonnement spontané d'une auto-affirmation constituante.

Quand un autoconstituant se donne une essence, c'est-à-dire la totalité des intelligibles sous la prédominance de l'un d'eux, il se donne par le fait même selon sa puissance un ensemble d'expressions ou une série consécutive d'imitations. Il emplit le champ de possibilité qu'il ouvre, il s'épanche par l'opération même qui le constitue. Tout comme l'ineffable se communique dans son ineffabilité même à travers une semence de non-être, l'autoconstituant communique en premier lieu son propre acte constituant. Chez ses participants à part entière, il y aura une sorte de coïncidence entre l'opération substantielle du principe et celle de son dérivé<sup>25</sup>, de telle sorte que la cause sera cause de ses effets en tant qu'elle est cause d'elle-même, et que ces effets seront causes d'eux-mêmes par l'efficacité spontanée de leur cause. Ces effets privilégiés, produits par l'être même, seront *αὐτοτελεῖς*<sup>26</sup> et *αὐταρκεῖς*<sup>27</sup>, parce qu'ils se donnent à eux-mêmes leur perfection en union avec leur auteur, au lieu de la recevoir en eux-mêmes comme dans un substrat.

"Toute cause séparée gouvernant une multiplicité engendre une double multiplicité, l'une séparée qui lui ressemble, l'autre non séparée de ses participants. De même que l'âme dans son unité a engendré certaines âmes séparées des corps et d'autres non séparées, de même que l'esprit un et total donne subsistance à certains esprits séparés des âmes et à d'autres immanents aux âmes à titre de possession (*καθ' ἑξίς*), ainsi l'Un a-t-il produit certaines hénades ayant par elles-mêmes leur perfection (*αὐτοτελεῖς*) et d'autres à titre d'unités appartenant à des sujets qui sont unis par elles et en lesquels elles existent"<sup>28</sup>.

Les effets primordiaux d'un autoconstituant sont donc produits par l'être même de la cause, les effets secondaires, plutôt nommés "illuminations"<sup>29</sup>, sont émis par son agir ou à travers une médiation.

La différence réside dans l'opération du principe. Celui-ci, dans le premier cas, n'ajoute rien à son processus interne et produit "en demeurant en lui-même", par la totalité de sa puissance et sans aucun intermédiaire interne ni externe<sup>30</sup>. La *μονή* domine

25. *El. Th.* 76.

26. *Ibid.* 64.

27. *Ibid.* 40.

28. *In Parmenid.* VI. 1062, 23 - 34.

29. *El. Th.* 64.

30. *Ibid.* 26. *In Pl. Th.* VI. 8, p. 361. *In Tim.* I. 390, 9 - 19.



parfaitement la πρόοδος. Le principe est alors d'autant plus créateur qu'il agit moins, comme le disait déjà Plotin<sup>31</sup> et comme le répète Proclus.

"Il est à craindre que ce qui produit par son agir soit affecté en cela d'un manque de puissance. Il est bien meilleur de produire par l'être seul. C'est donc le fait d'une production sans activité (ἀπράγμονος)"<sup>32</sup>.

"Sans activité (ἀπράγμων), en effet, est la production de ceux qui produisent ce qu'ils produisent par leur être même. Il faut accorder de façon éminente aux êtres divins cette absence de toute activité, puisque nous-mêmes vivons avec moins d'activité et de peine quand notre vie est divine et conforme à la vertu. Si donc la cause de l'univers produit par son être même, et si ce qui produit par son être même produit à partir de sa propre substance, ce producteur est à titre premier ce qu'est son produit à titre second; et ce qu'il est lui-même à titre premier, il le donne à son produit à titre second, tout comme le feu donne aux autres êtres la chaleur et est lui-même chaud et comme l'âme donne la vie et possède la vie"<sup>33</sup>.

Dans ce cas, au lieu que la substance de la cause émette un agir pour produire (οὐσιοῦν ἐνεργητικῶς), c'est son opération substantielle (ἐνεργεῖν οὐσιωδῶς) qui suffit à tout<sup>34</sup>.

Ce genre de causalité par effusion simple, sans labeur, exode ni appauvrissement peut être illustré par les émanations de nature, la diffusion de la lumière, la génération des nombres et des figures, l'efficacité exemplaire des intelligibles. Le Vivant du *Timée*, qui sert de modèle au Démiurge, exerce une causalité plus fondamentale et plus universelle que le Démiurge lui-même. Car il meut ce dernier. Mieux vaut être démiurge sous le mode exemplaire (δημιουργεῖν παραδειγματικῶς) qu'être exemplaire sous le mode démiurgique (παραδειγμα εἶναι δημιουργικῶς)<sup>35</sup>.

N'imaginons pas le véritable paradigme comme un modèle inerte, auquel il faut prêter du dehors le pouvoir de réalisation.

"Les divines idées ne ressemblent pas à des cachets de cire, mais elles ont une essence efficace et une puissance qui assimile à elles-mêmes leurs dérivés"<sup>36</sup>.

Spinoza soutiendra en termes semblables que l'idée n'est pas une peinture muette sur un tableau, mais une auto-affirmation. Il voudra réduire toute efficacité à la causalité formelle, mais il

31. *Ennéades* III. 2. 1, 40 - 45.

32. *In Parmenid.* VII. 1167, 38-41.

33. *Ibid.* III. 787, 19-31.

34. *In Tim.* I. 335, 29-30. *In Alcibiadem*, Westerink, 278, 12.

35. *In Tim.* I. 335, 28 - 29.

36. *In Parmenid.* IV. 841, 27-30.

introduira un dynamisme ontologique dans les relations logiques. C'est ainsi que chez Proclus l'exemplaire rassemble en lui-même sous un mode supérieur toutes les autres causalités. "L'efficient est dans l'exemplaire sous le mode exemplaire"<sup>37</sup>.

L'intelligible n'est nullement une essence abstraite sans pensée ni intériorité active. Il est présence à soi-même et *causa sui*. Et penser sous le mode intelligible (τὸ νοεῖν νοητῶς) est meilleur qu'être intelligible sous le mode pensant (τὸ νοητὸν εἶναι νοερώς)<sup>38</sup>. C'est pourquoi la production par l'être ou sous le mode intelligible est supérieure à celle par l'acte de penser. Le rayonnement d'un foyer est d'autant plus intense que sa tension interne est plus forte.

### 3) Par le dire ou le penser

Il arrive à Proclus de rapprocher étroitement la production par la pensée et la production par l'être. La première semble alors être une variété de la seconde, tandis que la production par l'agir est considérée comme hétérogène.

"Tout esprit, écrit Proclus, fait subsister ce qui vient après lui par son acte de penser. Sa production réside dans son acte de penser et sa pensée dans son acte producteur.

Si intelligible et esprit vont identiques et si l'être de chaque esprit est identique à la pensée qui est en lui, s'il produit ce qu'il produit par son être même et s'il émet selon l'être qu'il est, c'est par son acte de penser que chaque esprit émettra tout ce qu'il émet. Car être et penser ne font qu'un, puisqu'il y a identité entre l'esprit et l'être qui est en lui. Si donc l'esprit produit par son être et si son être consiste à penser, il produit par son acte de penser"<sup>39</sup>.

En somme, Proclus raisonne ainsi: Puisque chez les esprits comme chez les intelligibles l'être est identique au produire, et puisque chez les esprits le penser est identique à l'être, on doit conclure que chez ces derniers le penser est identique au produire. Ainsi la production par la pensée est un cas de la production par l'être: τῆς νοήσεως πρὸς τὴν οὐσίαν ὑπαρχούσης<sup>40</sup>.

Mais dans le texte que nous analysons, au contraire, Proclus semble plus soucieux de marquer la distance entre la production par l'être et celle par le penser. Dans la *Théologie platonicienne* V 17, p. 278, le Lycien va jusqu'à identifier la production par le penser et

37. *Ibid.* 911, 4-5.

38. *In Tim.* I. 335, 30-31.

39. *El. Th.* 174.

40. *In Parmenid.* IV. 844, 1 - 4 Cf. *Ibid.* III. 791, 21 - 28, VII. 1168, 4 - 16. *In Tim.* I. 422, 1; II. 255, 23.

celle par l'agir. Ici il distingue nettement la production noétique (νοερά ποιήσις) de la causalité intelligible (νοητὴ αἰτία)<sup>41</sup>.

Quelle différence y a-t-il donc selon Proclus entre l'intelligible et l'esprit ou entre le νοητόν et le νοερόν? Une simple différence de déploiement et de détermination. L'intelligible se tient au niveau des genres de l'être, alors que les idées, dont l'esprit est le plérôme<sup>42</sup>, sont les spécifications et les déterminations de ces genres. Le terme εἶδη a les deux sens d'idées et d'espèces. L'intelligible jouit donc d'une simplicité, d'une universalité et d'une indétermination supérieures. Non qu'il soit indéterminé par défaut comme une matière qui recevrait ses formes du dehors, mais plutôt comme une puissance active qui engendre du dedans ses différences: γένη . . . γεννητικὴν ἔχει δύναμιν<sup>43</sup>. Le genre enveloppe, comme fondement et comme cause, des effets plus nombreux que la totalité de ses espèces.

Puisque chez Proclus tout est en tout, mais en chacun selon son mode propre, il faut admettre que l'intelligible et l'esprit ne diffèrent pas par leur contenu ni par les opérations qui sous-tendent ce contenu, mais par la façon dont ils les effectuent. On trouve déjà au niveau des hénades les trois fonctions constituantes de toute dérivation (manence, procession, conversion) sous forme de bonté, de volonté ou puissance, enfin d'activité prénoétique<sup>44</sup>. Cette triade se reproduit dans l'intelligible comme substance, vie et pensée, puis dans l'esprit et enfin dans l'âme. Chaque niveau est total à sa manière. Mais plus nous descendons les degrés de l'unité, plus s'accroît la procession aux dépens de la manence, la complexité aux dépens de la puissance, l'extension aux dépens de l'intensité. Le circuit processif perd en fécondité ce qu'il gagne en nombre. Au lieu d'être une présence simple à soi-même comme l'intelligible, l'esprit est une pensée qui se recueille après un écart, une unité récupérée à travers une prolifération d'idées, en somme une conversion plus qu'une manence.

C'est sans doute sur cette base que Proclus oppose le silence efficace de l'intelligible à la parole ou à la pensée productrice du Démiurge: "La parole démiurgique succède au silence paternel"<sup>45</sup>.

Ces deux derniers mots appartiennent aux *Oracles chaldaïques* (Des Places 16). Proclus les applique à l'intelligible, jamais à

41. *In Tim.* III. 222, 15.

42. *El. Th.* 177.

43. *In Parmenid.* IV. 950, 19. Cf. *In Tim.* II. 151, 22.

44. *In Tim.* I. 414, 27 - 415, 3.

45. *Ibid.* III. 222, 9 - 14.

l'origine ineffable. Car l'Un est "au delà de l'activité, du silence (σιγή), de la quiétude (ἡσυχία) et à la fois de tous les symboles de l'immobilité que nous admirons dans les êtres"<sup>46</sup>.

Si la manence est essentiellement silencieuse puisqu'elle cache sa vie intense dans le sanctuaire de son origine, la procession est expansion et expression. Parlant de la naissance de l'âme à partir de l'esprit, Proclus écrit:

"C'est à partir de ce centre comme d'un sanctuaire (ἐξ ἁδύτου τινός) que se manifeste le logos de l'âme, faisant apparaître l'indivisibilité de l'esprit et proclamant son unité silencieuse et indicible"<sup>47</sup>.

Chaque ordre est donc silence par rapport à son dérivé, chaque dérivé est verbe de son générateur. Les termes "silence" (σιγή, σιωπή) et "verbe" (λόγος) doivent être pris en des sens relatifs. Il y a le silence de l'âme, celui de l'esprit et celui de l'intelligible. Et chaque degré de silence est d'autant plus profond et plus créateur que sa manence domine davantage son expansion.

La parole productrice du Dmiurge est évidemment une parole intérieure, puisqu'elle est identique à sa pensée. Mais cette pensée implique un processus conversif qui l'affaiblit par rapport à la simplicité de l'intelligible.

"Il faut qu'avant le logos il y ait le silence qui porte le logos", écrit Proclus dans le fragment IV de son commentaire des *Oracles*<sup>48</sup>.

Peut-être y a-t-il là une critique implicite du *Fiat* créateur de la Genèse I. Le Bien de Proclus ne parle ni ne pense. Il fait penser et parler.

#### 4) Par l'agir

Tandis que le Dmiurge produit par sa pensée impérative, les dieux qu'il a formés accomplissent leur tâche par leur activité.

"La génération selon l'agir succède à l'activité prénoétique selon l'être, le mouvement à la parole, l'activité ordonnatrice plongée dans le sensible à l'activité noétique"<sup>49</sup>.

Nous en savons la raison, que Proclus nous livre dans les pages qui suivent. Pour que la procession soit intégrale et continue, et pour que les dieux soient dieux, c'est-à-dire créateurs de bonté<sup>50</sup>, il faut qu'il y ait non seulement de l'immuable, mais aussi du devenir. Et pour qu'il y ait du mouvement, de la génération et de la

46. *In Parmenid.* VII. 1171, 8 - 10 et 1070, 15 - 19.

47. *In Tim.* II. 243, 6 - 9.

48. *Oracles chaldaïques*, des Places p. 210, 23.

49. *In Tim.* III. 222, 15 - 18.

50. *El Th.* 122. *In Tim.* I. 373, 1.

corruption, il faut des causes mobiles. Et pour que ces causes soient mobiles, il faut ou bien qu'elles aient un être mobile, ou bien qu'étant immobiles dans leur substance, elles soient mobiles au moins dans leur activité.

Or ce qui produit par son être est autoconstituant. En produisant il communique son être ou son opération constituante<sup>51</sup>, et celle-ci est immuable et éternelle, au sens fort de ce terme (tout entière simultanée)<sup>52</sup> Par conséquent, tout ce qui produit par son être produit nécessairement un dérivé immobile. Et tout effet mobile devra procéder d'une cause au moins partiellement mobile.

Telle est la loi que Proclus formule fréquemment<sup>53</sup>. Elle est contenue, d'après lui, dans la déclaration que fait le Démiurge aux dieux inférieurs quand il leur confie la fabrication des vivants mortels ou des parties mortelles des immortels.

"S'ils venaient à l'être et participaient à la vie par moi, ils seraient égaux aux dieux"<sup>54</sup>.

Un dieu ne peut faire que des dieux. Ce principe pourra fonder la divinité de l'âme humaine et même, selon Erigène et Malebranche, la nécessité de l'Incarnation du Verbe divin. Mais il rendrait impossible la naissance du devenir si on ne pouvait introduire entre les autoconstituants et les hétéroconstitués la médiation de causes à la fois immobiles et mobiles. Tels sont justement les jeunes dieux et les âmes automotrices, éternelles dans leurs substances, temporelles dans leurs activités.<sup>55</sup>

En tant qu'une cause produit par son agir:

a) elle ne produit plus selon toute sa puissance ni comme totalité, mais seulement par un aspect d'elle-même,

b) elle ne se communique plus elle-même à son effet, mais lui accorde seulement une certaine assimilation à elle-même ou un reflet partiel d'elle-même,

c) elle ne produit plus par effusion simple, mais sous un mode laborieux et discursif,

d) elle agit avec une certaine indétermination et de façon intermittente, si bien que le dérivé est tantôt ceci et tantôt cela, tantôt existe et tantôt n'existe pas,

e) elle reçoit de son effet un choc en retour et elle s'affecte d'une relation à cet effet.

En somme, la production par agir est épisodique et transitive au

51. *El. Th.* 18.

52. *Ibid.* 45-52.

53. *Ibid.* 76. *In Tim.* III. 222, 19-27.

54. *Timée* 41 c. *In Tim.* III. 225.

55. *El. Th.* 191.

lieu d'être éternelle et immanente. La manence y est moindre, la procession abondante et l'efficacité réduite d'autant.

La mobilité du produit est encore accrue par le fait que le devenir requiert davantage de causes que les dérivés éternels. Un dérivé plus complexe résulte de principes plus nombreux<sup>56</sup>. Et s'il dépend de multiples activités indéterminées, son indétermination est elle-même multipliée.

Proclus place ainsi à un rang inférieur la causalité de type psychologique et artisanale, qu'il tient pour extrinsèque et indéciise. Si elle avait la primauté, elle aboutirait à un univers éphémère et sans consistance.

"Cette cause du cosmos produit-elle par choix et raisonnement (κατὰ προαίρεσιν καὶ λογισμὸν), ou bien émet-elle l'univers par son être même? Si elle produit par choix, ce sera une production instable, ambiguë, variable selon les occasions, et le cosmos sera corruptible, car ce qui vient à l'être à partir d'une cause qui se meut de façon différente en des moments différents est soumis au changement et à la corruption. Mais si le cosmos est éternel (ce qui n'est pas actuellement en question), le producteur produit par son être même"<sup>57</sup>

La production par agir ne convient donc pas à l'univers considéré comme un tout, mais aux seules parties mortelles du cosmos. Encore faut-il exclure de celles-ci ce que Proclus appelle "les causes inengendrées des mortels" (τὰ ἀγένητα [αἴτια] τῶν θνητῶν)<sup>58</sup>. Il entend par là ce qu'il y a d'éternel chez les mortels eux-mêmes, c'est-à-dire les éléments et leurs lois, les véhicules primordiaux des âmes et leurs propriétés, enfin les espèces vivantes en tant qu'espèces.

"Car ces mortels eux-mêmes ont part à quelque chose d'éternel, parce qu'ils sont incorruptibles selon l'espèce (κατ' εἶδος), mais corruptibles selon l'individualité (καθ' ἑκάστων). L'espèce est, en effet, chez eux distincte de l'individualité, et à l'inverse des vivants divins et uniquement éternels chacun ne peut accueillir la procession totale des paradigmes. Donc ce qu'il y a d'éternel chez les mortels vient de la démiurgie dans son unité, qui fait l'espèce immuable, une et identique dans la multiplicité des individus, tandis que leur caractère changeant vient du mouvement divisé des causes qui fait varier la nature des êtres qu'il forme . . . Si cette opinion l'emporte, le Démiurge pensant chacun des mortels en tant qu'inengendré et enveloppant le mortel sous un mode

56. *Ibid.* 58.

57. *In Parmenid.* III. 786, 19 - 28.

58. *In Tim.* III. 224, 21 - 22.

inengendré ne contient pas seulement les quatre idées (des vivants), mais leurs subdivisions en causes inengendrées des immortels et en causes inengendrées des mortels<sup>59</sup>.

### 5) Par le défaut d'être

Je traduis ainsi le mot "ὑποεῖναι", qui n'est pas de Proclus, mais que j'ai risqué pour faire pendant à ποιεῖναι et souligner ainsi la parenté entre la matière et l'Un, souvent affirmée par le Lycien.

La matière intervient en effet, comme un non-être, comme un intervalle impossible à combler, dans lequel il n'y a rien. Et c'est précisément ce rien qui suscite le temps, l'espace, l'extériorité, l'image et la figure . . . La matière est à la fois un milieu récepteur et une résistance. Elle n'est pas une cause proprement dite, elle ne produit rien, elle agit comme un obstacle et un révélateur.

Proclus emploie volontiers à son sujet le mot de Platon dans le *Sophiste* 273 d: ὁ τῆς ἀνομοιότητος πόντος: "la mer de la dissemblance"<sup>60</sup>. Il dit encore: "Tu vois que le miroir implique une action de mise à distance"<sup>61</sup>.

La matière introduit la dissemblance et la distance sans lesquelles il n'y a ni miroir ni reflet. Elle ouvre donc en quelque sorte un espace dans lequel tout apparaîtra, mais sous un mode irréductible à l'ordre intelligible.

Originellement, c'est par l'Un que tout apparaît. Par la négation intégrale qu'il inspire il rend possible toute affirmation. La matière étant défaut de toute détermination et à ce titre négation ouvre à l'intérieur de cet espace universel un nouveau milieu qui est celui des images ou des apparences d'apparences.

Chez les néoplatoniciens, toute puissance est à la fois productrice et réceptrice. Mais au delà de la puissance il y a la pure production de l'origine, et en deçà la pure réceptivité de la matière. Entre ces deux extrêmes se distribuent les divers degrés de l'ἄπειρον et de la δύναμις. Le commentaire du *Parménide* VI 119, 4 - 1121, 21 nous détaille les divers niveaux de l'ἄπειρον (infinité intelligible, infinité noétique, infinité psychique, etc.), tandis que le commentaire d'Euclide étudie les différents ordres de matière (matière intelligible ou imaginative, matière sensible, matière ultime).

Au fur et à mesure que nous descendons les degrés de la puissance, nous voyons son caractère productif diminuer et sa réceptivité s'accroître. Peu à peu s'accomplit un retournement qui

59. *Ibid.* 224, 4-22.

60. *In Tim.* I. 174, 10; 175, 20; 179, 25.

61. *In Parmenid.* IV. 840, 24-25.

change l'agir en passivité.

"Alors que dans l'intelligible l'infini était une puissance génératrice des termes extensifs, il se trouve en puissance chez ses participants. Car l'infinité chez les êtres supérieurs, je veux dire les intelligibles, était cause primordiale et puissance génératrice de tous les êtres, tandis que chez les êtres matériels elle est imparfaite et elle n'est tous les êtres, qu'en puissance"<sup>62</sup>.

L'Un suscite donc la matière ultime à travers l'infinité<sup>63</sup>. C'est pourquoi l'infinité change de signe au cours de son expansion sérielle. Et la matière procède comme l'inversion de l'Un.

". . . La matière ressemble à la divinité selon une ressemblance dissemblable . . . Car de même que la matière est sans forme (*ἀνείδεος*), ainsi est la divinité. Et certes chacune des deux est infinie et inconnaissable, même si l'une est tout au meilleur des sens, alors que l'autre est tout au pire des sens"<sup>64</sup>.

Seule la matière exprime l'Un dans sa simplicité et son indétermination. Comme lui et par lui, elle est le *rien* sans lequel il n'y aurait pas de *tout*.

On voit ce que la méditation de ces textes de Proclus peut apporter à une étude comparée de la procession néoplatonicienne et de la création judéo-chrétienne. Elle n'est assurément pas de nature à favoriser les assimilations ni les oppositions sommaires.

*Institut Catholique,  
Paris*

---

62. *In Euclidem*, Friedlein 88, 21 - 26.

63. *In Tim.* I. 384, 27 - 386, 21.

64. *In Alcibiad.* 189, 16-19. *In Rempublicam*, Kroll II. 375, 24 - 376, 2 (Scholion).