

Ame et esprit selon Proclus

Étudier la relation de l'âme à l'esprit (*νοῦς*) et à l'intelligible chez Proclus, c'est se demander quelle idée ce penseur se fait du salut. Car l'esprit est la médiation par excellence entre la multiplicité des âmes et l'Un. La seule ambiguïté est que ce terme de « salut » évoque aujourd'hui messianisme et rédemption. Chez les néoplatoniciens de cette lignée, il signifie uniquement purification de l'âme déchue et assimilation à la divinité. Non que la divinité soit nécessairement conquise par le seul effort humain, car effort et problème surgissent plutôt d'une intemporelle solution. Plutôt quiétisme que pélagianisme. Il reste assez de différences profondes entre ce néoplatonisme et celui de saint Augustin pour que cette école puisse, sur bien des points (malgré l'influence plotinienne), être considérée comme une antithèse de l'héritage du docteur chrétien.

Sous ces réserves, on trouvera largement chez Proclus la préoccupation et le terme même de « salut ». Voici trois exemples tirés du *Commentaire de l'Alcibiade*.

Dans le premier, « ascension » (*ἀναγωγή*) de l'âme et « salut » (*σωτηρία*) sont identifiés. Proclus y rappelle ce passage du *Phèdre* d'après lequel les ailes de l'âme sont ravivées et nourries par la contemplation des divines idées : le beau, le sage, le bien. La méthode de Socrate qui procure à l'âme cette prise de conscience lui assure une véritable régénération¹.

Plus loin, Athéna est nommée « salvatrice », parce que c'est sa fonction de « sauver la vie indivise de l'âme » (*Ἀθηναϊκὸν τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωὴν*) menacée de dispersion par les passions héritées des Titans².

Nous lisons enfin que « le divin amant, imitant son dieu dont il est possédé, entraîne et fait monter les âmes bien nées, donne la perfection aux imparfaites, rend heureuses celles qui ont besoin d'être sauvées³ ».

1. Cousin, Paris, 1864, 324 ; Westerink, Amsterdam, 1954, 29. — Toutes les références aux œuvres de Proclus renvoient au texte grec.

2. *Ibid.*, Cousin, 344 ; Westerink, 44.

3. *Ibid.*, Cousin, 357 ; Westerink, 53. Cousin lit « convertit » (*ἐπιστρέφει*), Westerink « rend heureuses » (*ἐπιτυχεῖς ποιεῖ*).

L'ascension de l'âme doit évidemment se concilier avec la transcendance des ordres divins au moi humain. Plotin offrait ici une solution qui pouvait s'autoriser de Platon. L'âme, disait-il, n'est pas un seul niveau, mais la totalité des plans de réalité et de connaissance avec expression nécessaire du meilleur par le moindre. L'âme ne peut se trouver elle-même tant qu'elle cherche ce qu'elle n'a pas, c'est-à-dire un manque, alors qu'elle devrait simplement libérer une présence antérieurement infuse.

Proclus multiplie les réserves sur l'immanence plotinienne. Il préfère assurer la continuité nécessaire par sa théorie des médiations, selon laquelle tous les ordres sont présents en chacun, mais selon un mode propre et indissoluble.

« La médiation (ἡ δὲ μεσότης), écrit-il, s'étendant d'une extrémité à l'autre (ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα), unit l'ordre entier à lui-même, communiquant les dons des premiers, élevant les puissances des derniers, procurant à tous échanges et liaison mutuelle. Ainsi un seul et même ordre est formé des termes qui reçoivent et de ceux qui confèrent la plénitude, réunis qu'ils sont en un seul centre par la médiation⁴. »

Nous allons nous demander quelle distance subsiste dans cette doctrine entre l'âme et l'esprit, c'est-à-dire entre l'âme et sa propre perfection.

I

Non content d'envelopper en chaque moi tous les plans, de communiquer à chaque sujet spirituel quelque chose de la spontanéité et de la puissance génératrice de l'Un, Plotin avait établi l'équation de l'intelligible et de l'intelligence⁵. Nous savons par Porphyre que ce dernier point ne fut pas accepté sans résistance⁶, car une autre tradition néoplatonicienne admettait la transcendance de l'intelligible à l'esprit. Proclus recrée à sa façon cette tradition⁷.

Au delà de l'intelligible, l'auteur des *Ennéades* avait laissé entrevoir l'Un. Celui-ci n'est pas tellement un « transcendant » qu'un « absolu », c'est-à-dire une position déliée de toute relation et de tout ordre. L'Un doit sa souveraineté à sa simplicité, car, comme le dit E.-R. Dodds en un langage très platonicien, « The logically analysable is the ontologically derivative⁸ ». Sur ce point, Proclus suit Plotin (V.5.6).

4. *The Elements of Theology*, Dodds, Oxford, 1933, n. 148.

5. *Ennéades*, V, 5, 1 et 2.

6. *Vie de Plotin*, 18.

7. *In Parmenidem*, Cousin, Paris, 1864, IV, 905, 969. — Cf. Jean PÉPIN : *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, Revue philosophique, janvier-mars 1956.

8. *El. Theol.*, p. 196.

Il ne s'écarte pas sans doute de son maître quand il admet au sommet de l'intelligible des « unités suessentielles » dont chacune commande et porte en elle une série subordonnée.

« La doctrine des « hénades », écrit Dodds, représente un effort pour rendre raison de l'existence de l'individualité en introduisant la pluralité à l'intérieur de la première hypostase, mais de façon à laisser intacte la parfaite unité de l'Un. Les « hénades » sont les sources transcendantes de l'individualité. En elles, le *κόσμος νοητός* plotinien tout entier existe déjà *κατ' αἰτίαν* ou sous une forme germinale⁹. »

C'est là un exemple de médiation. Tout réel qu'il soit, le point de vue des plans distincts reste abstrait tant qu'on n'a pas envisagé l'ordre de la communication. L'Un est imparticipable, et cependant il y a une semence d'unité « suessentielle » en chaque être pensant, lui donnant de traverser son être même vers un affranchissement total. Entre l'Un qui surabonde et le multiple qui s'intériorise, les « hénades » expriment la synthèse qui ne brouille ni l'un ni l'autre¹⁰.

Mais le problème semble rebondir et la pensée humaine se décrocher du monde intelligible quand Proclus repousse une autre thèse de Plotin, celle qui pose une idée de chaque individu raisonnable¹¹. Si chaque âme pensante n'est pas suspendue à son intelligible propre et à un esprit singulier, on peut la croire rejetée au monde du devenir, comme une forme provisoire et indéterminée, comme un fragment fluent. Comment pourra-t-elle alors s'unir à l'éternel, monter vers l'Un et donc penser ?

Il faut soulever cette objection pour saisir tout le sens de la position proclusienne sur la relation de l'âme et de l'esprit. Le disciple de Syrianos veut en effet assurer à l'âme une véritable nécessité intelligible. Car il est vrai pour lui que la pensée de la nécessité et la nécessité de la pensée sont identiques. Dodds affirme sans hésitation :

« Plotin paraît donner une valeur plus élevée à l'individualité humaine en attachant directement chaque âme à une intelligence (IV.3.5) ; mais il ne faut pas interpréter Proclus comme s'il refusait qu'une telle individualité soit réelle et permanente en ses plus hautes manifestations, bien que l'individualité empirique du *συναμφότερον* soit la résultante provisoire des causes physiques¹². »

D'après Plotin, les âmes singulières se déploient à l'intérieur de l'âme universelle selon la loi même qui commande le déroulement du *νοῦς* en parties totales¹³. Chaque âme, comme chaque esprit, enveloppe le monde intelligible entier. Les raisons singularisent les âmes comme les idées

9. *Ibid.*, p. 259.

10. *In Parmenidem* IV, 880.

11. *Ibid.*, III, 817 et s.

12. *El. Theol.*, p. 293.

13. *Enn.*, IV. 3. 5 ; V, 7 ; VI, 2.22.

individualisent les esprits : par la disposition chaque fois originale que forme leur totalité. Cette théorie unit tellement l'âme à l'esprit que celle-là en sa puissance supérieure ne peut plus se distinguer de celui-ci : « L'activité de l'âme tournée vers en-haut est esprit » (*ἡ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω νοῦς*)¹⁴.

Proclus refuse cette « consubstantialité » de l'âme à l'esprit, et de l'âme humaine aux âmes divines¹⁵.

« L'esprit est le lieu des idées... comme le centre tient en soi-même les multiples déterminations des rayons qui procèdent de lui, comme la science renferme la diversité des vérités... Si donc l'âme ne s'identifie pas à l'esprit, les idées dont l'esprit est le lieu ne sont pas en nous. On voit clairement en conséquence que, selon Platon, il faut mettre le monde intelligible hors des âmes (*κατὰ Πλάτωνα τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαιρεῖν δεῖ τῶν ψυχῶν*), et que la notion que nous avons des idées devient toujours plus parfaite à mesure qu'elle s'élève à des hypostases plus unes¹⁶. »

La condition humaine paraît plus sévère chez Proclus que chez Plotin, plus chargée de raison apollinienne que d'enthousiasme dionysiaque. Nos âmes ne tiennent ni ne sont que les participations des idées. Cela exclut une correspondance terme à terme entre raison et idée. Car les raisons expriment à l'état divisé les vertus enroulées dans l'idée. S'il faut à chaque âme une cause intelligible, il n'est pas nécessaire de lui donner un exemplaire distinct.

L'argument ici apporté par Proclus est révélateur. Tout ce qui procède d'un exemplaire intelligible distinct, déclare-t-il, jouit de l'immutabilité de cette norme. L'éternité du constituant se communique au constitué, et leur immanence réciproque assure à tout le processus une stabilité divine. Or, ce privilège est incompatible avec les vicissitudes, le caractère casuel et provisoire de l'individualité empirique. Plotin se tirait de cette difficulté en distinguant à l'intérieur même du moi singulier le sujet noétique éternel et son expression précaire. Proclus repousse expressément cette solution qui, selon lui, rendrait illusoire la chute et le temps. Si l'âme tombe, elle tombe tout entière, et il doit y avoir un temps de l'oubli et un temps de la réminiscence¹⁷. Même pure et divine, l'activité des âmes est mesurée par un temps qui leur donne leur perfection et qui n'est pas celui de la nature¹⁸.

« Comment ne devient-il pas nécessaire, selon cette opinion, que le mortel soit immortel ? Si tout ce qui est engendré selon une idée est engendré selon une cause immobile, si tout ce qui est formé selon une

14. *Ibid.*, VI, 2.22³⁰.

15. *In Parmenidem* IV, 948.

16. *Ibid.*, 930.

17. *In Alcibiadem*, Cousin, 503-506 ; *Westerink*, 226-229.

18. *Ibid.*, Cousin, 512 ; *Westerink*, 237.

cause immobile est immuable par essence, Socrate et chaque individu seront toujours identiques à leur essence et établis dans l'éternité ; ce qui est impossible. De plus, il est absurde qu'une idée soit tantôt exemplaire de quelqu'un, tantôt pas. Ce qui existe éternellement possède éternellement tout ce qu'il possède... car il est absurde de parler d'accident parmi les intelligibles¹⁹. »

Il ne suit nullement que l'âme individuelle soit une simple diminution de l'esprit, qu'elle n'ait, en tant qu'âme, aucun caractère positif, qu'elle soit promise tout entière à la dissolution. Entre cette thèse si peu platonicienne et l'idéalisme de Plotin qui annexe chaque âme à une idée discrète²⁰, Proclus a conscience de tenir une position moyenne. Sans répondre à une norme intelligible particulière, chaque foyer psychique peut être positivement inclus, à titre de valeur distincte, dans une loi de série. Les âmes peuvent former entre elles des systèmes qualifiés, en lesquels une seule idée totale sera le principe propre de chacune et le lien de l'ensemble. Une telle idée ne sera pas un universel abstrait, elle sera la mesure efficace d'une procession, à la fois loi et cause enveloppant ses dérivés comme un tout ses parties. Emile Bréhier note que les platoniciens « cherchent non pas la loi de classification, mais la loi de production des êtres »²¹.

« Il y a dans l'esprit divin, écrit le commentateur du *Parménide*, une unité (*μονάς*) exemplaire de toutes les âmes ; d'elle coule leur multiplicité, elle contient dans l'unité (*ἡνωμένως*) la mesure par laquelle leur nombre est déterminé. Le nombre qui dérive de cette unité et qui lui est congénital est principe de division et modèle des âmes divines. De chacune il est l'exemplaire propre (*ἴδιον*) et l'idée unique dont procèdent d'abord les âmes divines, puis la multiplicité homogène à chacune... Toutes ont été engendrées selon une seule idée ; c'est pourquoi elles sont ordonnées comme des parties à leurs tous, comme des suivants à leurs chefs, l'unique cause intelligible fournissant à leur procession unité et continuité... Toutes sont formées selon l'idée unique qui fonde leur subordination (*πᾶσαι γὰρ καθ' ἓν εἶδος ὑπέστησαν τῆς ὑφέσεως σωζομένης*)²². »

Proclus, qui n'est jamais embarrassé, distingue autant d'idées d'âmes ou autant de « monades » qu'il lui semble possible de constituer de systèmes processifs. Nous en rencontrerons plus loin des exemples. Mais, quel qu'en soit le principe, chaque système se distribue en âmes divines, angéliques, démoniaques et mondaines, comme en autant de degrés de la même qualité déployée.

19. In *Parmenidem* III, 824.

20. ψυχὴ δὲ μέρος μέρους (Enn. VI, 2.22²⁵).

21. L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec, dans *Études de philosophie antique*, Paris, P.U.F. 1955, p. 266.

22. In *Parmenidem* III, 817, 818.

« Cette propriété unique unifie la série, tandis que la participation à l'idée de puissances plus diversifiées ou inférieures fait venir au jour les premiers, les moyens et les derniers de la série, la même idée étant participée tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. L'esprit unique générateur définit pour tous les mesures de la participation (*ἀφορίζει τὰ μέτρα τῆς μεθέξεως*) et les fonctions de chacun dans l'univers, dessinant les principes, les moyens et les termes de la série de chaque idée et l'extrême point de la descente nécessaire²³... »

Le *Commentaire des Éléments d'Euclide* fournit une transposition épistémologique de ces thèses. Si l'on assimile l'esprit au point géométrique (ou au centre) inéteudu, l'âme à la ligne (droite ou courbe), la nature à la surface, et si l'on fait procéder le complexe du simple, on comprend que celui-ci contienne celui-là selon un mode à la fois causal, positif et indivis. On est dispensé d'imaginer des modèles dissociés qui ne seraient que des copies de leurs copies extraposées. L'un porte le multiple selon toute sa réalité de multiple, parce que l'un est toute sa raison.

« Puisque les formes (*εἶδη*) de tous ces êtres existent dans l'ordre intelligible, dans les plans psychiques et finalement dans la nature et dans les corps, nous nous demanderons comment dans les genèses des êtres elles reçoivent leur subsistence selon les relations qu'elles entretiennent.

Tout préexiste dans l'esprit de façon indivise et une, en sorte que tout subsiste d'après une unique idée semblable à la raison du point contenant toutes choses dans le secret de l'indivisibilité. — Tout existe dans les âmes, mais selon la forme (*εἶδος*) de la ligne ; c'est pourquoi le *Timée* a formé l'âme de lignes droites et circulaires, car chaque cercle n'est qu'une ligne. — Tout existe dans les êtres de la nature, mais selon la raison de la surface ; c'est pourquoi Platon a cru découvrir les raisons naturelles formatrices des corps dans les surfaces, et l'analyse des corps en surfaces nous conduit à la cause immédiate des phénomènes. — Tout existe dans les corps, mais à la façon des corps selon la nature divisible des corps, toutes les formes (*εἰδῶν*) subsistant en eux²⁴ ».

Le point géométrique est la projection imaginative de l'unité arithmétique. Les pythagoriciens définissent le point « l'unité s'ajoutant une situation » (*μονάδα προσλαβοῦσαν θέσιν*)²⁵. Le point est indivisible selon la matière géométrique, l'unité selon la matière arithmétique. Chacun étant simple dans son ordre propre est la raison d'une multiplicité déterminée. Comme l'unité forme les nombres, le point engendre les grandeurs²⁶.

23. *Ibid.*, IV, 904.

24. *In Euclidem*, Friedlein, Leipzig, 1873, 91-92.

25. *Ibid.*, 95.

26. *Ibid.*, 92-93.

Ni l'un ni l'autre de ces foyers ne sont seulement *πέρας*. Tous les deux recèlent un aspect d'*ἄπειρον* et de *δύναμις* positifs. Ils ne produisent pas seulement des rapports calculables, ils foisonnent en dissimilitudes. C'est qu'en effet infinité et détermination sont les principes universels de l'être. Leurs œuvres en portent la trace. Cette infinie puissance qui, au niveau de l'esprit, est surabondance grosse de déterminations devient, au plan du sensible, indétermination privative. L'âme est le passage de l'une à l'autre.

« Le point est entièrement indivisible s'il subsiste selon la détermination, mais il a en secret une puissance infinie selon laquelle il engendre toutes les distances (*ἔχει δὲ τὴν ἄπειρον δύναμιν κρυφίως καθ' ἣν καὶ γεννᾷ πάντα τὰ διαστήματα*). Et la procession de toutes les distances n'épuise pas sa puissance infinie, le corps et la raison du corps participent davantage à la nature de l'infini... Porté à être partout présent aux êtres qu'il détermine, le point existe en eux selon un mode d'infinité (*ἄπειραχῶς*), et puisque l'infinité est la puissance génératrice des êtres divisés, il naît à la puissance dans les êtres qui participent de lui (*δυνάμει γέγονεν ἐν τοῖς μετέχουσιν*)²⁷ ».

Ainsi le point indivisible enveloppe en sa fécondité les déterminations des lignes et des surfaces, comme l'esprit dans son unité contient le déploiement des âmes. Mais cette contenance supra-logique et indéfinissable ne permet pas à l'âme d'atteindre les intelligibles, si ce n'est par une sorte de visée et comme des « limites » d'un effort indéfini. De la proposition de Plotin concernant le *νοῦς*, Proclus retient seulement la seconde partie : *μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἀνιμν*²⁸. L'âme ne doit pas projeter dans l'esprit les raisons qui sont en elle et vouloir qu'il y ait autant d'idées que de raisons. On ne passe pas sans rupture de celles-ci à celles-là.

Nous ne pouvons d'ailleurs nous étonner qu'il n'y ait pas de connaissance propre de l'esprit par l'âme. Les principes sont à la fois manifestés et cachés par leurs dérivés.

« Euclide a désigné à notre examen par la négation des divisibles le principe de toute la nature subordonnée. Car les termes négatifs conviennent aux principes (*οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι προσήκουσι ταῖς ἀρχαῖς*), ainsi que Parménide nous l'a enseigné en faisant connaître par les seules négations la cause toute première et dernière. Tout principe subsiste selon une autre essence que les êtres qui en dérivent, et les négations de ceux-ci nous découvrent le caractère de celle-là. Le principe n'est rien des

27. *Ibid.*, 88. — Cf. *In Parmenid.* II, 733-737. Il faut pour la procession un principe de dissemblance et de division correspondant à l'infini.

28. *Enn.*, I, 1.13.

êtres dont il est le principe, mais il se fait connaître d'une certaine manière par ce genre d'enseignement²⁹. »

II

La relation des âmes à leur intelligible est celle qui existe entre les dérivés et le principe d'une même *série*. Par ce dernier terme, Proclus désigne une chaîne d'êtres développant une même règle et dont chaque partie contient la loi de procession totale. C'est ainsi que toutes les structures géométriques forment une série dont le point est le principe.

« La raison du point gouverne toute cette série, unit et contient tous les divisés, définit leurs processions, commande tous les termes et les enveloppe de toutes parts³⁰. »

L'unité de chaque série est assurée par l'idée qui est la raison, non seulement des ressemblances, mais aussi des divergences mutuelles des termes subordonnés³¹. Suspendu à l'hénade, le système des participations se distribue selon les différents plans jusqu'aux plus partiels. L'intelligible engendre de deux façons : 1^o en se déterminant lui-même comme un tout qui se donne des parties totales ; 2^o en s'exprimant comme un principe en des dérivations.

« L'esprit total forme les esprits particuliers par diminution (*καθ' ὑπόβασιν*), mais les âmes par procession (*κατὰ πρόοδον*), les premiers comme les particularisations de sa totalité, les secondes comme des images de lui-même pris comme exemplaire. L'âme totale forme les âmes particulières par diminution, puisque celles-ci sont comme des parties totales ce que celle-là est de façon totale (*πάντως μερικῶς οὐσας ὅσα ἐκείνη ὀλικῶς*) ; quant aux natures partielles des corps, l'âme totale les forme par procession comme ses propres images³². »

Une série est un épanchement dans une direction donnée de l'universalité intelligible. Elle est la communication inégale, aux membres hiérarchisés d'un même système, de la loi qui en fait le lien. Elle est donc une manière d'immanence.

« De même que chaque esprit contient tout, ainsi en toute sphère tout est inclus selon le mode de cette sphère (*οἰκείως*)³³. »

Le déploiement d'une série est la médiation en acte. L'*ὑπεροχή* et la *συστοιχία* sont reprises et synthétisées dans l'*ὑφείσις*. Celle-ci est la saisie

29. *In Euclidem*, 94.

30. *Ibid.*, 89.

31. *El. Theol.*, n. 97.

32. *In Parmenidem* II, 746.

33. *Ibid.*, III, 812.

du multiple par l'un, de telle sorte que le multiple est converti à l'un à l'intérieur d'une procession spécifiée.

« Toute série a besoin de ces trois fonctions, la transcendance, la subordination, l'affinité (*ὑπεροχῆς, ὑφέσεως, συστοιχίας*). En sorte que, s'il y a des processions déterminées de chaque idée depuis le sommet jusqu'aux derniers termes, garantissant avec la communication la distinction des inférieurs vis-à-vis des supérieurs, elles sont accomplies grâce à ces trois fonctions, et celles-ci fournissent à toutes les idées la procession de chacune vers son terme à partir de sa propre cime³⁴. »

L'âme paraît d'abord comprise à son rang en chaque série, comme un plan parmi d'autres. Ce plan n'est pas le plus élevé et la loi qui l'engendre le déborde.

« Le beau, le juste dans la pureté de leur essence ainsi que chaque idée commandent leur série respective ; celle-ci existe en tous les êtres, esprits, âmes et corps, diversement dans les âmes selon leurs diversités (*ἄλλως ἐν ἄλλαις*) divines, démoniaques et humaines...³⁵ »

Mais nous savons que, pour Proclus comme pour les authentiques platoniciens, l'âme n'est pas seulement une essence ou une raison déterminée, elle porte en elle de quelque façon toutes les significations, et c'est à travers elle que nous atteignons les intelligibles. Il suffit pour s'en convaincre, de relire les pages en lesquelles Proclus réfute les théories empiristes de la connaissance qui font venir nos pensées du sensible. Nos notions, réplique le platonicien, ne sont pas *ὑστερογενεῖς* mais *οὐσιώδεις*. Il appelle l'âme un « esprit déroulé » (*νοῦς ἀνειλημμένος*)³⁶, pour nous prévenir qu'aucune transcendance ne peut être admise sinon comme la règle d'une intention ou comme une motion infuse au cœur du sujet psychique. L'âme est « le milieu et le centre de tous les êtres ». Des idées qui, en elles-mêmes, se hiérarchisent, comme le bien, le juste et le beau d'une part, l'être, la vie et la pensée d'autre part, s'unissent entre elles d'une nouvelle façon dans l'âme, en sorte que l'âme est « totalement tout et unité de tous les genres » (*πάντη οὖν ἐστὶ πάντα καὶ ἐν ἐκ πάντων*)³⁷. Le *Commentaire de l'Alcibiade* est le développement de cette thèse. Il apporte plus expressément que les autres œuvres, mais non exclusivement, le point de vue de l'intériorité que l'on a trop négligé dans l'interprétation de Proclus et qui est pourtant présent partout et exigé par l'ensemble de la doctrine³⁸. Nous y viendrons quelque jour.

34. *Ibid.*, IV, 869.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, IV, 896-897.

37. *In Alcibiadem*, Cousin, 576-577 ; Westerink, 320-321.

38. Cf. par exemple *El. Theol.*, n. 194.

Chaque série se récapitule non seulement en son intelligible principe, mais aussi en chacune des âmes qu'elle contient³⁹. N'importe lequel de ces psychismes pensants peut être un centre de perspective permettant de comprendre toute la chaîne. Bien plus, il n'est pas d'âme raisonnable qui ne réunisse en elle *toutes les séries* avec toutes les raisons. Une série isolée a quelque chose d'abstrait qui ne permettrait aucune pensée ni aucune existence. Mais c'est un élément fondamental de l'une et de l'autre.

Dès lors, l'âme enveloppe ce qui la contient. Elle n'est plus une simple partie, ni même seulement un tout, mais un tout de tous. Selon le mot cher à Proclus, c'est « un plérôme », doué de *spontanéité* et *essentiellement référé aux monades intelligibles*⁴⁰. L'ascension de l'âme vers les divines idées et vers l'Un n'est plus sa dissolution.

Le *Commentaire du Cratyle* offre sur ce point de curieuses précisions. Proclus cherche de la clarté dans les « invocations » divines de la mythologie et des mystères. Il étudie la fonction religieuse du langage.

Certains mots n'ont qu'une fonction utilitaire et ne s'appliquent qu'à l'éphémère, d'autres désignent des puissances et des actes éternels. Parmi ceux-ci, les uns sont inventés par les hommes, d'autres sont fournis par inspiration divine⁴¹. Les « puissances » éternelles sont les spécifications de l'infinité divine dans les séries processives. Les dieux, comme Zeus, Poseidon ou Hermès, personnifient des théophanies qui sont des révélations diverses de la même divinité. Celle-ci, étant au-delà de la lumière elle-même, se dévoilera sous des aspects divers par autant de systèmes expressifs dont chacun sera présidé par un dieu⁴². Les noms des dieux ne sont pas des attributs divins proprement dits, mais les modes selon lesquels l'efficacité divine retentit en nous. Ils caractérisent des vertus communicables et désignent des thèmes d'invocation.

« Pour parler sans figure, je dirais qu'Aphrodite, Arès, Thétis et les autres dieux, partant d'en haut pour aller jusqu'aux derniers termes, émettent chacun une série qui leur est propre (*τὴν οἰκείαν σειράν*), enveloppant des causes multiples qui diffèrent les unes des autres par l'essence même, par exemple des anges, des démons, des héros, des nymphes et autres semblables. Les dernières puissances de ces ordres sont établies en abondante communication avec le genre humain. Les derniers termes des premiers ordres ont de l'affinité avec les principes des rangs subordonnés⁴³... »

39. *Ibid.*, n. 148.

40. *In Euclidem*, 16. La présence de l'âme à elle-même est plus accentuée chez Proclus que chez Plotin qui marque surtout la présence de l'âme à tout.

41. *In Cratylum*, Pasquall, Leipzig, 1908, XIX, CXXIII.

42. *Ibid.*, LXXI.

43. *Ibid.*, CXVIII. Dans la dernière formule on reconnaît le principe qui sera cher au Pseudo-Denys. Cf. *Ibid.*, CXXI.

Proclus poursuit l'application de sa théorie à d'autres divinités. Les Muses dispensent l'harmonie selon des proportions variées⁴⁴, tandis qu'Apollon conduit les âmes à la simplicité⁴⁵.

En conséquence, toutes les fois qu'une âme a reçu ou a élu pour elle-même le nom d'un dieu, elle est consacrée par un écoulement spécifié de la divinité, vouée à un genre de théophanie. Le nom est une formule de vie qui, introduisant dans une série, enveloppe son bénéficiaire d'une « puissance » divine et le dispose à un mode de conversion⁴⁶.

« Un dieu conférant à un homme un nom, en considérant sa série entière et la vie qu'elle propose, institue la dénomination qui convient⁴⁷. »

La théorie des puissances rejoint donc celle des séries et les deux s'achèvent par celle des noms divins. Le nom prononcé devient, pour ainsi dire, le symbole efficace d'une vertu divine. C'est ce genre de signe que la *théurgie* emploie. Celle-ci fait lever les germes que la divinité a infusés aux êtres pour se manifester en eux, et elle s'efforce de mettre en œuvre l'efficacité que contiennent ces semences : τὸ μὲν δραστήριον ἔχουσα διὰ τὴν θεϊαν αἰτίαν⁴⁸.

C'est qu'au niveau des dieux il y a identité du « penser » et du « nommer ». Dans nos âmes, au contraire, les deux fonctions sont distinctes. Dans certains ordres intermédiaires, la différence est moindre. Il y a là une correspondance que font jouer les incantations. Proclus rapporte une opinion qu'il attribue à Pythagore, d'après laquelle l'activité nommante de l'âme imite celle de l'esprit comme les intelligibles expriment les nombres⁴⁹. Quand Socrate appelle Alcibiade « fils de Clinias », il suit un usage pythagoricien fondé sur cette croyance que le nom d'un père illustre est « le chiffre » (*σύνθημα*) de l'ascension de l'âme du fils vers les causes invisibles⁵⁰. Si l'on songe à la vertu presque sacramentelle que les pythagoriciens accordaient aux nombres, on pourra dire que les noms des dieux, des anges ou des démons sont autant de *mystères* qui, convenablement mis en œuvre, tournent l'âme vers l'Un, source des nombres. C'est que de tels vocables excitent ou réveillent une affinité avec les dieux qui est une illumination d'en-haut et donc une sorte de présence transformante.

Mais l'Un est inconnaissable et n'a pas de nom. Les genres supérieurs des dieux eux-mêmes ne peuvent être nommés et ne seront atteints

44. *Ibid.*, CLXXVII.

45. *Ibid.*, CLXXVIII, Cf. *Enn.*, V.5.6.

46. *El. Theol.*, n. 140.

47. *In Cratylum*, I,XXXI.

48. *Ibid.*, LXXI.

49. *Ibid.*, XVI.

50. *In Alcibiadem*, Cousin, 317 ; Westerink, 25.

que par la médiation des dieux inférieurs⁵¹. Il y a donc un silence religieux plus plein et plus efficace que toute parole.

« Le silence (*σιωπή*) est le symbole de la quiétude et de l'arrêt (*ἐποχῆς*) des activités tournées vers le dehors et de la vie inaccessible à la déchéance⁵² ».

L'esprit étant l'un de l'âme, il faudra que celle-ci emploie le *λόγος*, le traverse et débouche dans ce silence. Elle se tournera vers ce point pur où connaître, être et agir s'identifient en elle.

« Nous n'aurions pas conscience de toutes ces activités psychiques et nous ne pourrions dire par quoi elles diffèrent s'il n'y avait en nous une unité indivisible qui les connaît toutes (*μη̄ ἐνός τινος τοῦ γιννώσκοντος πάσας ἀμεροῦς ὄντος ἐν ἡμῶν*), qui est au delà du sens commun, antérieur à l'opinion, au désir, au vouloir, qui sait leurs pensées, qui réunit dans l'indivision leurs tendances, disant de chacun : je et j'agis (*λέγον τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐνεργῶ*)⁵³. »

C'est cette indivision que le *Commentaire du Timée* appelle « la cime de l'âme » (*τὸ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς*), « la pointe la plus unitive du discours » (*τὸ ἐνοειδέστατον τῆς διανοίας*) qui « enracine » l'âme dans l'esprit⁵⁴.

Il n'y a pas de pensée purement empirique. Le seul fait d'affirmer la transcendance de l'esprit suppose que l'esprit est en nous ou plutôt que nous sommes en lui. « L'âme, elle aussi, est esprit (*νοῦς γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ*), quand elle se déploie selon l'esprit qui lui est antérieur⁵⁵. »

Jean TROUILLARD.
Angers.

51. In *Cratylum*, I, XXI.

52. In *Alcibiadem*, Cousin, 372 ; Westerink, 63.

53. In *Parmenidem*, IV, 958.

54. In *Timaeum*, Schneider, Vratislaviae, 1847, 75e-76a.

55. In *Euclidem*, 16.