

Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus

In: Revue des Études Grecques, tome 73, fascicule 344-346, Janvier-juin 1960. pp. 80-87.

Résumé

Le προούσιος de In Rempublicam I, 266, fait comprendre l'περούσιος qu'il rappelle. Il faut rapprocher προούσιος de πρόνοια, que Proclus définit comme Plotin (Enn., V. 3. 10) : « une activité antérieure à la pensée ». La substitution de πρό à πέρ suggère non plus le dépassement vers un transcendant, mais la régression vers un état qui fonde l'essence et l'esprit. Se retournant vers lui-même et sa puissance de négation, le moi libère une infinie communication génératrice de sa vie multiforme. Mais ne pouvant se représenter cet en-deçà, il le projette en au-delà.

Citer ce document / Cite this document :

Trouillard Jean. Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus. In: Revue des Études Grecques, tome 73, fascicule 344-346, Janvier-juin 1960. pp. 80-87.

doi : 10.3406/reg.1960.3600

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1960_num_73_344_3600

NOTE SUR ΠΡΟΟΥΣΙΟΣ ET ΠΡΟΝΟΙΑ CHEZ PROCLUS

Autant le terme ὑπερούσιος est fréquent chez Proclus (comme il le sera chez le Pseudo-Denys), autant προούσιος est rare. Ce dernier apparaît dans le *Commentaire de la République de Platon* (1), au cours d'un développement qui veut montrer que la puissance (δύναμις) ne coïncide pas avec l'être. La puissance se dit en trois sens : antérieur à l'essence, essentiel, inférieur à l'essence (τριχῶς γὰρ ἡ δύναμις, προούσιος, οὐσιώδης, ἀνούσιος). On sait la place privilégiée que Proclus accorde à la forme supérieure de la puissance. Celle-ci est la première médiation, celle qui autorise le passage de l'un à l'être en faisant éclater au cœur du premier l'esquisse de dualité qui permet sa réalisation (2).

Il semble d'abord que la signification de προούσιος ne diffère pas de celle de ὑπερούσιος. C'est la même affirmation qu'on ne peut s'en tenir à l'être pour le justifier. Cependant la substitution de πρό à ὑπέρ n'est pas négligeable. Elle marque l'antériorité plus que la supériorité, elle trace une démarche mentale qui n'est pas la progression vers l'au-delà, mais la régression vers l'en-deçà. Le premier mouvement pourrait être la visée d'une pure transcendance, le second est la reconnaissance d'une présence trop fondamentale pour être consciente. On ne cherche plus à conquérir ce qui nous dépasse, on tente de se retourner vers ce qui toujours nous prévient et nous investit.

Notons que προούσιος se rencontre dans le *De Mysteriis* (3), précisément dans la dernière partie de ce traité qui semble la plus

(1) *In Rempublicam*, Kroll I, 266.

(2) Cf. *Theologia platonica*, Portus, III, 7, 20.

(3) Parthey, VIII, 2 ; X, 5.

audacieuse et du point de vue métaphysique et du point de vue mystique. Le terme en question désigne le dieu créateur qui procède lui-même de l'Un. Le principe « préessentiel » est l'unité (μονάς) qui constitue l'essence. Il convient de ne pas oublier le contexte religieux et spirituel en lequel ce vocable est ici inséré et quels présupposés il implique concernant l'opération toujours enveloppante de la divinité.

Proclus emploie souvent un mot de formation semblable dont le sens correspondant peut nous apporter quelque clarté : πρόνοια, προνοεῖν. Ce terme est plus complexe qu'on ne croit d'abord, et il ne suffit pas toujours de le traduire par « prévision » ou « providence ». Ce n'est qu'un de ses sens et non le plus fort. Προνοεῖν désigne bien une pensée régulatrice antérieure aux êtres, et c'est une fonction de l'esprit divin. Mais parce que la source de la divinité est supérieure à l'esprit (θεοῦ δὲ τὸ ἐνίζειν, τὸ γεννᾶν, τὸ προνοεῖν) (4), πρόνοια se définit d'abord comme une activité qui devance la pensée elle-même :

« Où serait l'activité antérieure à l'esprit, si ce n'est chez les suressentiels (ὑπερουσίους)? La πρόνοια, comme le nom l'indique, est l'activité antérieure à l'esprit (ἐνέργειά ἐστι πρὸ νοῦ) » (5).

Le traité *De Providentia et Fato*, dont il ne nous reste que la traduction latine de Guillaume de Morbeka, est plus net encore :

« Nam πρόνοια quidem eam quae ante Intellectum qualificat omnino operationem, quam soli Bono attribuere necessarium : hoc enim solum Intellectu divinius » (6).

Cette interprétation de προνοεῖν peut se réclamer de Plotin, qui, dans une formule énergique, parle d'« un toucher et pour ainsi dire un contact tout ineffable et sans pensée, antérieur à la naissance de l'esprit (προνοοῦσα οὐπω νοῦ γεγονότος), alors que celui qui touche ne pense pas » (7).

Ces lignes étaient assez nettes pour suggérer à Proclus la direction qu'il a adoptée. Car la coïncidence « prénoétique » que rappelle ici Plotin n'est pas seulement un ordre supérieur à l'esprit, mais aussi

(4) *In Parmenidem*, Cousin, 1864, VI, 1047.

(5) *The Elements of Theology*, Dodds, 1933, 120 ; cf. 134. — Cf. *In Timaeum*, Diehl I, 415.

(6) Cousin, 1864, 151.

(7) *Ennéades*, V. 3. 10.

un état réellement (non chronologiquement) antérieur à l'activité intellectuelle, une immanence éternellement génératrice de cette vie. C'est ce que confirme l'argumentation qui suit : « Le pensant ne peut rester simple... il se dédouble lui-même ». Et l'on trouve dans les *Ennéades* assez de déclarations parallèles sur le déploiement de l'esprit par lui-même à partir de l'un (8) pour que cette affirmation puisse être considérée comme une thèse plotinienne décisive. Plotin renvoie l'esprit non au delà de lui-même, mais en deçà de sa propre constitution qui est indivisiblement l'œuvre de lui-même et de l'Un. La pensée est invitée à remonter le cours de sa propre genèse, non pour l'annuler, mais au contraire pour en ressaisir l'origine inaperçue. L'esprit doit se rendre compte qu'il arrive toujours trop tard, puisqu'il naît en scindant une immédiation fondamentale.

Plotin exige que le νοῦς récupère son silence primordial, qu'il se retourne, non sur quelque spectacle qu'il aurait distraitemment dépassé, mais vers la simplification paradisiaque qui est comme la semence de tout spectacle et de tout regard. C'est ce mouvement que l'Alexandrin esquisse quand, comparant les différents moi à des visages multiples tournés vers le dehors, mais ayant un centre unique, il souhaite que la faveur d'Athéna nous convertisse à cette unité interne. La traduction de Ficin mérite d'être citée : « Quum vero foras prospiciamus, neque illuc unde suspendimur aciem dirigamus, merito nos esse unum nequaquam animadvertimus : perinde ac si multi vultus in orbe uno quodam vertice sive intima unaque radice connecterentur. Si quis autem ad intima reflecti posset, sive suapte natura, sive reflectente Minerva, seipsum jam esse Deum universumque conspiceret » (9).

Proclus suggère le même schème de retour sur soi quand, interprétant allégoriquement le mythe d'Er, il écrit : « Pour toutes ces âmes, la naissance est devant elles et les réalités divines derrière elles (ταύταις γοῦν πρόσω μὲν ἡ γένεσις, ὀπίσθεν δὲ τὰ θεῖα) » (10).

(8) Par exemple, III.8.8. J'ai cité les principaux textes dans *La genèse du plotinisme*, Revue philosophique de Louvain, nov. 1955, p. 475, et dans ma communication au Congrès Bergson. Le passage de la solitude mystique à la pensée est même considéré par Plotin comme une sorte de déchéance.

(9) *Ennéades*, Bâle, 1580, VI.5.7.

(10) *In Republicam*, Kroll II, 281.

Bien entendu, chez Proclus, le « préessentiel » est encore antérieur au « prénoétique », puisque l'être est lui-même antérieur à l'esprit. Mais ne doit-on pas craindre qu'en passant de Plotin à Proclus cette antériorité perde son immanence pour ne plus couvrir qu'un ordre tout extérieur au moi, et que dès lors la régression nous entraîne seulement vers les degrés extraposés d'une hiérarchie ?

Ce danger est illusoire. Car tous les degrés de réalité se retrouvent dans l'âme proclusienne selon son mode propre. Même si elle est particulière, on doit dire littéralement qu'elle est à sa façon tout de toutes façons (11). Tous ces degrés gardent en elle leur valeur fonctionnelle et leurs corrélations, et ainsi ils réfèrent chacun du dedans aux principes auxquels ils correspondent. Il y a dans le moi autant de modes de saisie que d'ordres réels. Il y a en nous une immédiate communication « préessentielle ».

«Après l'esprit si précieux il faut éveiller la cime de l'âme par laquelle nous sommes un et s'unifie la multiplicité qui est en nous. De même que nous participons à l'esprit par l'esprit dont nous venons de parler, ainsi nous participons au premier, de qui vient à tous l'unité, par l'un et pour ainsi dire la fleur de notre essence qui est notre principale attache au divin. Le semblable est toujours saisi par le semblable, les objets de science par la science, les intelligibles par l'esprit, les normes les plus unifiantes des êtres par l'un de l'âme (τὰ δὲ ἐνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἐνὶ τῆς ψυχῆς). Telle est la plus élevée de nos activités. Par elle nous sommes divinement inspirés (ἐνθεοί)... » (12).

Nous trouvons une déclaration complémentaire dans le *De Providentia* déjà cité : « Omnia enim simili cognoscuntur, sensible sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, Unum uniali. Intelligens quidem etiam anima et seipsam cognoscit et quaecumque intelligit contingentia, sicut diximus. Superintelligens autem et seipsam et illa ignorat, quo adjacens τῷ Ἰνὶ quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio... Hanc, o amice, divinissimam entis operationem animae aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus... » (13).

(11) *In Alcibiadem*, Westerink, 320-321.

(12) *Ibid.*, 247.

(13) 172. — Cf. *In Parmenidem* VI, 1081 ; *In Timaeum*, Diehl III, 72.

On sait que, pour Proclus, tout ce qui est de l'ordre de l'un est au delà de l'être. L'« un de l'âme » est ce qui nous permet de remonter en deçà de « nos plus simples pensées » et de l'intelligible et de l'essence elle-même. Il est le point d'émergence de l'inspiration divine (14).

Un autre passage nous livre sur ce point un enseignement plus explicite. Dans son *Commentaire de la République*, Proclus se préoccupe de montrer que les poètes, soulevés par une motion divine, ne sont pas de ce point de vue justiciables des règles communes. Il y a trois formes de vie en l'âme : la vie d'enthousiasme, la vie d'intelligence, la vie d'imagination et de sensation.

« La vie la meilleure et la plus parfaite est celle par laquelle l'âme se rattache aux dieux, vit en étroite affinité, en union de haute ressemblance avec eux, une vie qui n'est pas la sienne, mais celle des dieux (οὐχ ἑαυτῆς οὔσαν, ἀλλ' ἐκείνων). Alors l'âme dépassant son propre esprit, éveillant le chiffre ineffable de la subsistance unitive (ἐνιαίας ὑποστάσεως) des dieux, rattache au semblable le semblable, à cette lumière sa propre lumière, à l'Un qui est au-dessus de toute essence et vie le point le plus un (τὸ ἐνοειδέστατον) de sa propre essence et de sa vie » (15).

Il est clair que ces témoignages, choisis en des points très divers de l'œuvre de Proclus, ne nous orientent pas vers une pure transcendance. Ce n'est pas à une cause étrangère qu'il faut se convertir, mais à la plus profonde des opérations de l'âme, celle qui précède son être d'âme, d'esprit, d'essence. Car il ne faut pas oublier que, selon le meilleur néoplatonisme, le plus élevé est toujours le plus fondamental, et qu'en nous le plus complexe est la multiplication par lui-même du plus simple ou comme la diffusion d'un centre : οἶον κέντρον διαστάν (16). Le centre de notre âme, c'est précisément « la puissance préessentielle » qui nous fait passer éternellement de l'un à l'être.

Soulignons quelques uns des caractères du « préessentiel » et du « prénoétique ».

Nous avons dit que ce ne sont pas seulement des états, mais des opérations. Il faut cependant surmonter toute catégorie de produc-

(14) Cf. *In Parmenid.* VI, 1071.

(15) *In Rempublicam*, Kroll I, 177.

(16) *In Euclidem*, Friedlein, 154.

tion et d'action sans retomber au-dessous de l'efficacité, puisqu'elles font apparaître intelligibles et pensées. Cette fulguration a pour qualité propre d'être une communication beaucoup plus qu'une activité autochtone. L'« un de l'âme » est l'Un lui-même antérieur à toute procession diversifiante. C'est donc ce qui en nous ne peut être particularisé, ni participé, ni limité, ni assimilé à quelque dérivation que ce soit. C'est à quoi nous réfère notre *ένάς*, et ce ne peut être qu'une présence pure. Aussi Proclus parle-t-il volontiers de « possession divine » (*κατοκωχή*) (17), « d'ivresse sous l'effet du nectar, génératrice de toute connaissance » (*μεθύουσα... τῷ νέκταρι καὶ ὅλην γεννώσα τὴν γνῶσιν*) (18). L'âme est « exilée de ses propres manières d'agir » (*τῶν σφετέρων ἡθῶν ἐξιστάμενον*) (19). Elle n'est plus ni esprit ni être. Ou plutôt elle n'est encore ni l'un ni l'autre.

Mais cette plénitude excessive se présente également comme une fécondation ou comme un germe. Non seulement l'âme est concentrique à l'Un, mais elle est grosse de tous les ordres d'être et de connaissance. Nous venons de le voir. Le Principe fait naître la clarté à travers nous. Car, selon le néoplatonisme, chaque ordre engendre tous ceux qui le suivent, et cela en chaque être. En sorte que tout esprit et toute âme sont « auto-constituants » : *ἡ ψυχὴ ἄρα αὐθυπόστατος καὶ ἐαυτὴν ὑφίστησιν* (20). Chaque moi est l'auteur de tout ce qui est en lui, parce qu'il communique d'abord avec la radicale spontanéité ontogénique qui d'un seul coup lui verse et l'Infini et le fini.

Commentant le mythe platonicien d'Er, Proclus cherche à montrer que chaque âme est responsable de sa condition terrestre et donc de son destin, selon le mot de Platon : *αἰτία ἐλομένου* (21). Elle a la vie qu'elle mérite, le milieu qu'elle a choisi, le paysage qui lui ressemble. Par une sorte de jugement interne, l'âme est portée au rang dont elle est digne « depuis le Bien jusqu'au Tartare », c'est-à-dire jusqu'aux formes animales les plus primitives (22). Car ce choix, elle l'accomplit selon « les critères infailibles » (*κριτήρια ἄπταιστα*) ou

(17) *In Rempublic.* I, 180.

(18) *In Parmenid.* VI, 1047, 1080.

(19) *In Rempublic.* I, 180.

(20) *El. Theol.*, 189.

(21) *In Rempublic.* II, 277.

(22) *Ibid.*, 145, 310.

les « règles perverses » (μοχθηροῖς κανόσι) (23). Mais celles-ci ne sont pas au même niveau que ceux-là. Seul l'emploi de ces derniers permet, en choisissant un lot, de se choisir soi-même. Proclus fait adresser à l'âme perverse le discours suivant par le dieu qui préside à l'élection : « J'ai posé en toi certains critères et d'autres au-dessous de toi. Et toi, dédaignant entièrement les critères qui sont en toi, tu accordes toute la faveur à ceux qui sont au-dessous de toi, aveuglant par ceux-ci les critères qui sont en toi par essence » (24).

Ces critères substantiels sont le νοῦς et le λόγος, qui seuls permettent à l'âme de discerner les meilleures raisons parmi les formes qu'elle contient (25). Le jet des sorts et la proposition des lots figurent une invitation, adressée à chacun, de « s'éveiller à ses propres idées » (ἀνεγειρόμεναι πρὸς τὰ οἰκεῖα ἕκασται εἶδη) (26). Mais cela est retrouver l'universalité et la mesure de l'esprit. Seul un tel choix dans la clarté, quelle que soit la condition adoptée, est un jugement. Élire autrement, c'est céder au sommeil. Aussi tout ce qui nous arrive est κατὰ δίκην. Le mythe veut faire comprendre que l'initiative du moi est toujours sous-jacente à la nécessité et à la fortune, selon le mot de Jamblique : αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἔσμεν ἐν τύχῃς τάξει καὶ δαίμονος (27).

Un autre caractère du « préessentiel » est de se manifester à nous sous forme négative. Proclus nous dit que tel est le mode d'apparaître des principes à leurs dérivés (28). Mais cela est infiniment plus vrai de ce qui est antérieur à toute intelligibilité. « L'un est identique au non-être », pourvu que nous nous représentions celui-ci non φανταστικῶς, mais ἐνθεαστικῶς (29). Sous cette condition, « l'un de l'âme » est la négation de son être, comme la divinité de l'esprit est la négation de sa spiritualité : τῶ...μὴ νῶ θεός (30).

« L'un qui est antérieur à l'être est non-être (τὸ δὲ αὖ πρὸ τοῦ ὄντος ἐν μὴ ὄν μὲν ἔστιν), mais non pas rien... Nommons et pensons ce non-être par ce qui lui ressemble en nous-mêmes, car il y a en

(23) *Ibid.*, 277-278.

(24) *Ibid.*, 278.

(25) *Ibid.*, 193, 277.

(26) *Ibid.*, 280.

(27) *Protreplicus*, Pistelli, 12.

(28) Cf. *In Euclid.* 94.

(29) *In Parmenid.* VI, 1081-1082.

(30) *Ibid.*, 1047.

nous un certain germe de ce non-être (ἐν ἡμῖν ἐνι τι σπέρμα ἐκείνου τοῦ μὴ ὄντος) » (31).

Principe de purification, l'un est moins ce qui est nié que ce qui nie en nous, l'acte même de la négation : τὰυτόν τῷ τῆ ἀποφάσει τὸ ἐν (32). Cette négation de surabondance se distingue ainsi de la privation matérielle. Elle est une source inépuisable d'affirmations : τοῦτο τὸ εἶδος τῆς ἀποφάσεως γεννητικόν ἐστι τοῦ πλήθους τῶν καταφάσεων (33). Ce qui engendre l'affirmation en nous détachant d'elle n'est d'aucune façon un objet posé devant nous. Le foyer de l'objectivité doit être retrouvé par l'analyse et le dépouillement (34). Car la négation même étant inspirée, elle ne fait que libérer le ressort même du refus. Et c'est la seule chose qui ne puisse être refusée.

Résumons-nous. La démarche régressive étant coûteuse et son terme impensable, il est normal que le πρό soit figuré par l'ὑπέρ, l'originel par l'ultérieur et même par l'accident au double sens d'addition et d'événement. Mais Proclus est d'accord avec Plotin pour apercevoir dans le dépassement le signe d'un fondement inconditionné. Le suressentiel est la projection de l'initiative absolue dont procèdent toute essence et toute forme de vie. Le « préessentiel » est ainsi ce qui fait tout apparaître, mais demeure nécessairement en deçà de toute apparition, parce qu'il est préalable à l'intelligibilité même. Il n'est pas même caché, ce qui supposerait encore une clarté voilée, mais, quoi qu'on fasse, il est « déjà là », puisqu'il est supposé par toute question. On retrouve donc chez Proclus le paradoxe plotinien d'un salut donné en quelque sorte *avant* l'être, et réalisateur de l'essence. L'union divine est « préontologique » ainsi que « prénoétique ».

Jean TROUILLARD.

(31) *Ibid.*, 1082.

(32) *Ibid.*, 1081.

(33) *Ibid.*, 1075, 1077.

(34) Cf. *In Alcibiad.*, 179-180.