

« Tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre » :
À propos de la proposition 103 des *Éléments de théologie* de Proclus

Sylvain Delcomminette (ULB)

Dans les *Éléments de théologie*, ouvrage qui présente de manière synthétique les grands principes de la métaphysique néoplatonicienne tardive sous une forme qui s'inspire de la méthode et de la structure des *Éléments d'Euclide*, Proclus énonce à la proposition 103 :

Tout est en tout (πάντα ἐν πᾶσιν), mais en chacun sous son mode propre (οἰκείως). Dans l'être, en effet, se trouvent la vie et l'intelligence, dans la vie l'être et la pensée, dans l'intelligence l'être et la vie. Mais dans un cas sous le mode intellectuel (νοερῶς), dans un autre sous le mode vital (ζωτικῶς), dans un autre enfin sous le mode de l'être (ὄντως)¹.

Ce principe est loin d'être une nouveauté dans la philosophie grecque. Syrianus (IV^e-V^e siècle de notre ère) l'attribue aux Pythagoriciens². Cette attribution (comme pratiquement tout ce qui a trait aux Pythagoriciens) est sujette à caution³, mais on peut en tout cas faire remonter ce principe à Anaxagore, philosophe présocratique du V^e siècle avant notre ère. Dans les fragments de ce philosophe qui nous sont parvenus, on trouve plusieurs mentions du principe selon lequel à l'origine du processus cosmogonique, « toutes les choses étaient ensemble » (ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν)⁴, état qui persiste malgré l'action discriminante de l'intelligence (νοῦς) – seule chose à ne pas tomber sous le coup de cette loi –, de sorte qu'aujourd'hui encore, « tout est en tout » (ἐν παντὶ πάντα) et « tout participe à une portion de toute chose » (πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει)⁵. Les détails de ce processus sont complexes, mais il est en tout cas clair que de telles expressions visent chez Anaxagore un mélange (σύμμειξις) physique de toutes les « choses » (ou, d'après certains commentateurs, de toutes les qualités), l'intelligence cosmique introduisant progressivement de la différenciation au sein de ce qui était d'abord parfaitement confondu. Cette différenciation n'aboutit toutefois jamais à une séparation radicale entre les choses en question, qui se distinguent seulement par la prédominance de telle ou telle d'entre elles au sein d'un mélange qui continue à les englober toutes, et ce à l'infini. Ainsi, chaque chose (sauf l'intelligence elle-même) contient toutes les autres, mais à des degrés divers qui lui permettent de s'en distinguer. Selon Aristote⁶, cette étrange doctrine avait probablement pour but de répondre aux arguments des Éléates contre la possibilité du devenir : si l'être ne peut advenir ni de l'être (parce qu'il est déjà) ni du non-être (parce qu'il n'est aucunement), comment quoi que ce soit pourrait-il advenir de quoi que ce soit ? La solution d'Anaxagore consiste à dire que tout est déjà présent au départ, mais sous une forme indifférenciée ; le processus du devenir n'a donc pas pour effet de faire naître quelque chose à partir de rien, mais seulement d'introduire des distinctions au sein de cet état de confusion initiale. Anaxagore semble avoir notamment appliqué ce principe pour rendre compte de la nutrition⁷ : comment se fait-il que l'absorption

¹ Les traductions des *Éléments de théologie* sont issues de Trouillard 1965, parfois modifiées.

² Cf. Syrianus, *In Metaphysicam* 82.1-2.

³ Voir toutefois Jamblique, *Vie de Pythagore* 130 : « [Pythagore] enseigne qu'aucune des réalités existantes n'est pure, mais que la terre participe du feu, que le feu participe de l'eau, que l'air participe de ces éléments et eux de l'air, et encore que le beau participe du laid, le juste de l'injuste et ainsi de suite pour les autres réalités » (trad. Brisson & Segonds 2011).

⁴ Anaxagore, fr. 1 et 4.

⁵ Anaxagore, fr. 6, 11 et 12.

⁶ Aristote, *Physique*, I, 4, 187a21-b7.

⁷ Anaxagore, fr. 10 ; cf. Aétius, I, 3, 5 = DK59A46.

d'une tranche de pain contribue au renouvellement et à la croissance de la chair, des ongles, des cheveux ? Tout simplement parce que la chair, les ongles et les cheveux (ou leurs qualités constitutives) se trouvent déjà dans le blé, mais sans y être prédominants, et donc de manière cachée.

Les thèmes du « mélange total » et de la « dénomination par prédominance » se retrouvent dans le stoïcisme, où ils jouent un rôle fondamental aussi bien dans la physique que dans l'éthique⁸. Ils connaîtront toutefois une application profondément renouvelée dans le platonisme de l'époque impériale. Selon Jamblique⁹, philosophe néoplatonicien des III^e-IV^e siècles de notre ère, le principe selon lequel tout est en tout apparaîtrait explicitement chez Numénius, auteur du II^e siècle de notre ère que l'historiographie moderne classe sous l'étiquette de « médio-platonisme », lui conférant ainsi un caractère intermédiaire entre le platonisme de l'Ancienne Académie (Platon et ses disciples immédiats) et ce que l'on nomme le « néoplatonisme », dont l'initiateur est généralement identifié à Plotin (205-270). Mais toujours selon Jamblique, ce serait surtout dans l'école de ce dernier que ce principe aurait été adopté.

De fait, bien que l'on ne trouve pas d'énoncé explicite de ce principe dans les *Ennéades* – les œuvres de Plotin éditées par son disciple Porphyre –, on peut repérer son application à différents niveaux de son système. Comme on le sait, Plotin pose un premier principe absolument transcendant qu'il nomme généralement l'un, mais parfois également le bien, lorsqu'il veut insister sur le rôle de cause finale ultime qu'il joue relativement à l'ensemble de ce qui en découle. Au-delà de l'être, l'un est à proprement parler au-delà de la connaissance, de la pensée et du langage, de sorte qu'on ne peut lui attribuer aucun contenu ni aucune qualité ; s'il est principe, ce n'est pas au sens où il est déjà tout, mais au contraire où il n'est à proprement parler rien – non pas toutefois par privation, mais par éminence – ; selon la belle formule de Plotin, « le bien donne ce qu'il n'a pas »¹⁰. Il arrive pourtant à Plotin de suggérer que l'un, en tant que premier principe, « précontient » d'une certaine manière les causes de tout le reste¹¹, mais bien entendu d'une manière absolument unitaire et radicalement transcendante. Dès ce niveau ultime, donc, on peut voir poindre, quoique très furtivement, une application du principe « tout est en tout ».

Mais c'est surtout au niveau suivant que ce principe trouve son application la plus légitime. Ce niveau est celui que Plotin nomme l'intelligence (νοῦς) et qui correspond à sa réinterprétation des Formes platoniciennes, notamment en fonction de l'identification parménidienne entre pensée et être¹² et du principe aristotélicien selon lequel l'intelligence en acte s'identifie à son objet. Selon Plotin, l'intelligence « naît » (non pas à un moment donné, mais de toute éternité) lorsque l'« un » (qui dès lors devient autre que l'un) cherche à se saisir et à se connaître lui-même. En effet, la connaissance de soi suppose déjà une certaine dualité entre le connaissant et le connu, même si ceux-ci sont identiques l'un à l'autre ; de sorte que voulant se connaître, l'« un » se sépare de lui-même et devient multiple. Plus exactement, cette séparation n'affecte nullement l'un lui-même, qui demeure absolument transcendant et inconnaissable, mais suscite l'apparition d'un nouveau plan de réalité (d'une nouvelle « hypostase », comme on le dit souvent) qui n'est autre que l'intelligence. Celle-ci « procède » de l'un tout en se convertissant immédiatement vers lui, mais sans pour autant pouvoir coïncider parfaitement avec lui.

⁸ Sur le mélange total chez les Stoïciens, je me permets de renvoyer à Collette-Dučić & Delcomminette 2006. Sur le rôle de la « dénomination par prédominance » dans l'éthique stoïcienne, voir les remarques de Hadot 1968, T. I, p. 240-243.

⁹ Jamblique, *De anima*, ap. Stobée, *Anthologie* I, 49, 32 = Numénius fr. 41 des Places.

¹⁰ Voir en particulier *Ennéades* VI 7 [38], 17 et Chrétien 1980.

¹¹ Cf. *Ennéades* V 5 [32], 9.1-11 ; VI 8 [39], 18.39-40.

¹² Parménide, fr. 3.

Or l'intelligence ainsi comprise contient la totalité du pensable, c'est-à-dire de l'être, auquel elle s'identifie purement et simplement. C'est ce qu'explique Plotin dans le passage suivant :

Si l'on prend le mot intelligence en son véritable sens, il faut comprendre par là non pas une intelligence en puissance et qui passe de l'état d'inintelligence à l'état d'intelligence (sinon, nous demanderons à nouveau une autre intelligence antérieure à celle-ci), mais l'intelligence en acte et qui est toujours. Puisque la pensée n'est pas en elle une acquisition, elle a par elle-même toutes ses pensées, et elle possède par elle-même tout ce qu'elle possède. Mais puisqu'elle pense d'elle-même et par elle-même, elle est cela même qu'elle pense. Si en effet elle est une essence (οὐσία) et si ce qu'elle pense est une autre essence, sa propre essence ne sera pas pour elle objet de pensée ; elle sera en puissance et non en acte. Il ne faut donc pas les séparer l'une de l'autre. (Nous avons l'habitude de les séparer par la pensée, d'après ce qui se passe en nous). Quel est donc l'être qui agit ou pense, de manière qu'on admette qu'il est cela même qu'il pense ? Il est évident que c'est l'intelligence véritable ; elle pense les êtres et les fait exister (ὀφίστησιν). Elle est donc ces êtres mêmes (ἔστιν ἅρα τὰ ὄντα). Car elle les pensera ou bien comme existant ailleurs, ou bien comme étant en elle et étant elle-même. Ailleurs, c'est impossible. Où donc en effet ? Donc elle se pense elle-même et les pense en elle¹³.

Puisque l'intelligence s'identifie à chacune de ses pensées, chaque pensée s'identifie également à toutes les autres. Or pour un platonicien, ces pensées sont des êtres au sens véritable du terme ; bien plus, elles sont la totalité de l'être. L'intelligence est donc identique à l'être, et chaque être – chaque Forme – contient tous les autres :

Chacun [des intelligibles] a tout en lui, et voit tout en chaque autre : tout est partout, tout est tout, chacun est tout ; la splendeur y est sans borne ; chacun est grand, puisque le petit même y est grand ; le soleil y est tous les astres, et chaque astre y est le soleil et tous les astres. Chacun a un caractère saillant, bien que tout apparaisse en lui (ἐξέχει δ' ἐν ἐκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα)¹⁴.

Cette dernière précision est capitale : bien qu'il y ait compénétration totale de toutes les Formes, il n'y a pas pour autant confusion, car chacune conserve sa spécificité propre¹⁵ : chacune peut être comprise comme une *perspective* sur le tout, c'est-à-dire comme le tout considéré à partir d'un certain point de vue. On retrouve donc ici les deux principes d'Anaxagore, mais transposés sur le plan de l'intelligence où ce dernier leur refusait précisément toute pertinence : non seulement le mélange total, mais également la distinction par prédominance.

Quant à l'âme, qui procède de l'Intelligence, elle aussi possède toutes les Formes, mais séparées les unes des autres et non plus toutes ensemble¹⁶ ; et cela vaut non seulement pour l'âme en général, mais aussi pour chaque âme particulière, qui, en tant qu'elle participe à l'organisation du monde dans son ensemble, doit contenir autant de « raisons » (correspondant à la forme que prennent les Formes au niveau de l'âme) que le monde entier¹⁷. De fait, le monde dans lequel nous vivons peut être considéré comme le déploiement dans l'espace de ce qui se trouve dans l'âme, qui correspond elle-même au déploiement dans le temps et la discursivité de ce qui est précontenu dans l'intelligence ; de sorte que tout ce qui se trouve ici-bas doit déjà se trouver dans l'intelligible, mais évidemment sous une autre forme¹⁸.

Ces principes seront repris et systématisés par Porphyre (III^e siècle de notre ère), disciple et éditeur de Plotin, en particulier dans les *Sentences*, un manuel de métaphysique

¹³ *Ennéades* V 9 [5], 5, 1-16, trad. Bréhier 1931 légèrement modifiée.

¹⁴ *Ennéades* V 8 [31], 4, 6-11, trad. Bréhier 1931.

¹⁵ *Ennéades* V 3 [49], 15.26.

¹⁶ *Ennéades* I 1 [53], 8.6-8 ; III 6 [26], 18.24-26.

¹⁷ *Ennéades* V 7 [18], 1.9-11.

¹⁸ *Ennéades* VI 7 [38].11-13.

néoplatonicienne qui peut être considéré à certains égards comme préfigurant les *Éléments de théologie* de Proclus, bien qu'on n'y trouve aucune velléité d'une présentation *more geometrico*. Dans la *Sentence* 10, Porphyre écrit :

Toutes choses sont en toutes (πάντα... ἐν πᾶσιν), mais sous un mode approprié à l'essence de chacune (οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ) ; elles sont en effet dans l'intelligence sous le mode de l'intellection, dans l'âme sous le mode des raisons, dans les plantes sous le mode de la semence, dans les corps sous le mode de l'image, et dans l'au-delà sous le mode de la non-intellection et de la suressence¹⁹.

Le principe est ici énoncé dans toute sa généralité et sert à exprimer la relation entre les différents niveaux (les différentes « hypostases ») : l'un, l'intelligence, l'âme, mais aussi les plantes et les corps. On en trouve également une application plus spécifique à l'intelligence dans la *Sentence* 22 :

L'essence intellectuelle (ἡ νοερὰ οὐσία) est homéomère (ὁμοιομερής)²⁰, de sorte que les êtres sont aussi bien dans l'intelligence particulière que dans l'intelligence totale ; mais dans l'intelligence universelle même les êtres particuliers sont sous un mode universel, tandis que dans l'intelligence particulière même les universels sont sous un mode particulier.

Nous trouverons un écho de ce texte chez Proclus et reviendrons à cette occasion sur la signification de ce principe selon lequel l'universel peut être dans le particulier sous un mode particulier et le particulier dans l'universel sous un mode universel.

Quant à Jamblique lui-même, bien que dans le texte mentionné plus haut il critique Numénius, Plotin et ses disciples Amélius et Porphyre d'utiliser cette loi pour établir une continuité à ses yeux trop importante entre les différents niveaux de la procession, il ne la rejette pas pour autant, mais l'infléchit dans le sens d'une discontinuité et d'une hiérarchie plus marquée entre ces niveaux, qui vise notamment à rabaisser l'âme comme étant essentiellement inférieure à l'intelligence et aux genres supérieurs²¹.

On voit donc que Proclus (V^e siècle de notre ère) s'inscrit dans une longue tradition lorsqu'il écrit les *Éléments de théologie*, et en particulier cette proposition 103 qui nous intéresse ici. Lui-même a sans doute hérité ce principe de son maître Syrianus, qui le mentionne à plusieurs reprises dans les parties de son *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote* que nous avons conservées²². Et après Proclus, ce principe se transmettra aux autres philosophes de l'école néoplatonicienne, notamment à Damascius, le dernier diadoque de l'École d'Athènes avant sa fermeture par l'empereur Justinien en 529 de notre ère²³. Mais que signifie exactement ce principe, et quel rôle joue-t-il chez Proclus lui-même, dont l'œuvre peut être considérée comme la systématisation la plus accomplie du néoplatonisme païen ? C'est à répondre à ces questions que s'attacheront les pages qui suivent.

*

Marije Martijn et Lloyd Gerson soulignent qu'à strictement parler, il faut distinguer deux principes : 1) « tout est en tout, mais sous un mode propre à chacun » et 2) « tout est en tout, et chacun séparément ». En effet, le premier principe exprime la cohérence entre les différents niveaux ontologiques, tandis que le second exprime l'unité d'une pluralité

¹⁹ Les traductions des *Sentences* sont issues de Brisson *et al.* 2005, parfois légèrement modifiées.

²⁰ Le terme ὁμοιομερής est utilisé par Aristote pour désigner ce dont les parties sont semblables non seulement entre elles, mais également au tout. Il l'emploie notamment en relation avec le principe anaxagoréen « tout est en tout ». Cf. Bonitz 1870, 49b1-11 et 510b14-511a7.

²¹ Cf. Lecerf 2018, p. 206-208.

²² Cf. *In Metaphysicam*, p. 81.38-82.2, 145.32, 153.18-19 et 178.28-29.

²³ Cf. *De principiis* III 26.4-5 et 40.11-16 ; *In Philebum*, § 130.

pleinement interpénétrée au sein d'un ordre ontologique unique²⁴. En d'autres termes, on pourrait dire que le premier principe s'applique *verticalement* et signifie que tout ce qui se trouve à un niveau ontologique (ou, mieux, hénologique) donné se trouve également à tous les autres niveaux, mais à chaque fois sous un mode approprié au niveau en question, tandis que le second principe s'applique *horizontalement*, à l'intérieur d'un niveau donné, et pas de manière aussi universelle, puisqu'il concerne seulement les niveaux les plus unitaires – les hénades, l'intelligence et l'âme –, caractérisés par différents modes d'interpénétration totale de leurs parties.

Cette distinction est certainement pertinente et éclairante. On pourrait également la formuler comme une distinction entre les différents *modes* sous lesquels se déploie le tout aux différents niveaux de la procession et les différentes *perspectives* sous lesquelles apparaît ce tout à un niveau donné. Si l'on adopte cette terminologie, on sera tenté de dire que c'est seulement du deuxième point de vue qu'il serait légitime de parler de « perspectivisme » chez Proclus. Cependant, il me semble possible de lier davantage ces deux points de vue et les deux principes qui les régissent, en considérant que le second est une conséquence du premier : le « perspectivisme » propre à certains niveaux se fonde dans le « modalisme » qui règle l'ensemble de la procession, en ce sens que le mode sous lequel la totalité se déploie aux niveaux les plus unitaires est précisément l'interpénétration totale de leurs parties. C'est pour cette raison que la formule « tout est en tout » peut s'appliquer à chacun de ces deux points de vue.

À vrai dire, lorsqu'on compare la proposition 103 des *Éléments de théologie* avec la *Sentence* 10 de Porphyre, on remarque que la première semble avoir une généralité moindre, puisque Proclus explicite immédiatement le principe « tout est en tout » en l'appliquant à la triade être-vie-pensée. Or cette triade, dont on peut trouver les prémices chez Plotin et peut-être même antérieurement²⁵, correspond chez les Néoplatoniciens tardifs à une explicitation de la structure de l'être ou de l'intelligible, la deuxième hypostase plotinienne se voyant subdivisée en trois « moments » qui correspondent aux trois étapes de la procession : la « manence » dans le principe, la procession proprement dite et la conversion. Ainsi, il pourrait sembler de prime abord que le « tout » de Proclus désigne seulement la totalité *de l'être véritable*, situé au niveau de l'intelligence, de sorte que le principe « tout est en tout » verrait son champ d'application réduit par rapport à celui que nous avons repéré chez Plotin et Porphyre. Cette impression est toutefois erronée. En effet, comme le signale E.R. Dodds²⁶, la proposition 103 doit plutôt être vue comme une application particulière d'un principe plus général dont on trouve des applications multiples chez Proclus, allant des dieux jusqu'au monde physique et politique. Étant donné les remarques précédentes, cependant, on peut comprendre que cette application particulière ait un statut privilégié, de sorte que ce n'est sans doute pas un hasard si c'est justement dans un tel contexte que ce principe est formellement énoncé.

Avant d'examiner les différentes applications de ce principe chez Proclus, insistons sur le fait que si chaque niveau de la réalité proclienne contient tout sous son propre mode, les différents modes sous lesquels le tout se déploie sont néanmoins strictement hiérarchisés. Cette hiérarchie est exprimée de différentes manières. L'une consiste à dire que « pour tout être, il y a trois manières d'être, ou sous le rapport causal (κατ' αἰτίαν), ou sous le rapport de l'existence (καθ' ὑπαρξιν), ou sous le rapport de la participation (κατὰ μέθεξις) »²⁷. Cette

²⁴ Martijn & Gerson 2017, p. 58.

²⁵ Voir Hadot 1999.

²⁶ Dodds 1963, p. 254.

²⁷ *In Timaeum* I, 234.23-24 (les traductions de l'*In Timaeum* sont issues de Festugière 1966-1968, parfois légèrement modifiées) ; cf. *Éléments de Théologie* 65.

relation de causalité permet d'appliquer le principe « tout est en tout » en deux sens contraires :

Quand nous considérons (θεωροῦντες) la procession, nous partons des êtres premiers et nous disons que les causants sont (εἶναι) dans les causés qui en dérivent ; quand nous considérons la conversion, c'est l'inverse : nous disons alors que les causés subsistent (ὕπαρχειν) dans les causants²⁸.

Chaque niveau peut donc être envisagé aussi bien par rapport à ce qui le précède qu'à ce qui le suit, bref à sa cause qu'à ses effets, du moins s'il en a : dans les deux cas, on pourra retrouver tout ce qui s'y trouve également avant ou après lui. Et cela ne vaut pas seulement du point de vue du philosophe, mais également pour toutes les entités internes au système qui sont douées de connaissance :

la vérité est que tout est en tout sous un mode approprié : dans l'univers, les genres intermédiaires et ceux de dernier rang sont dans ceux de premier rang causalement (κατ' αἰτίαν), raison pour laquelle ils sont connus par eux exactement comme ils existent (ὕφεστηκεν) en eux ; les [genres] de premier rang sont dans les intermédiaires par participation (κατὰ μέθεξιν), et c'est ainsi que ces deux sont dans ceux de dernier rang ; c'est pourquoi les âmes connaissent tous les êtres (τὰ ὄντα πάντα) d'une façon appropriée à chacun : au moyen d'images, les êtres qui leur sont supérieurs ; causalement, les êtres qui viennent après elles ; d'une façon connaturale et coordonnée, les raisons qui sont en elles²⁹.

Nous verrons plus loin que cette idée a des implications fondamentales sur la méthode philosophique de Proclus.

Une autre manière d'exprimer la hiérarchie consiste à insister sur la perte d'unité d'un niveau à l'autre. Ainsi, dans son *Commentaire sur le Parménide*, Proclus écrit :

toutes les choses entièrement distinguées viennent des choses unifiées [*sc.* des monades correspondantes], et elles sont d'abord sous forme d'un-tout d'une manière non révélée et indicible dans leurs propres causes, et ensuite seulement sous un mode divisé et distingué les unes des autres, de telle sorte qu'il y a un ordre (τάξις) dans la procession : après le seulement un (τὸ μόνως ἓν) vient l'un d'une manière cachée (τὸ κρυφίως ἓν), dans lequel tout est tout (πᾶν ἐστὶ πᾶν), et ensuite l'un sous un mode distingué (τὸ διακεκριμένως ἓν), dans lequel toutes choses participent les unes aux autres (μετέχει τὰ πάντα ἀλλήλων), mais chacune n'est pas les autres, mais présente à côté de la communion [avec les autres] aussi le non-mélange³⁰.

Lorsqu'on superpose ces deux manières de considérer la hiérarchie – causalité et unité –, on peut conclure que les effets sont toujours plus nombreux que les causes. Or cela a une implication importante sur notre principe, à savoir que c'est la nature des effets qui détermine le mode sous lequel ils reçoivent l'action de la cause, et non celle de la cause. Proclus l'affirme explicitement :

Chaque [chose] reçoit participation des principes supérieurs selon son aptitude congénitale (ὡς πέφυκεν), et non selon le mode de ceux-ci (ὡς ἐκεῖνα ἔστιν). Car autrement ces principes seraient participés par toutes de la même façon. Or les uns participent d'une façon, les autres d'une autre. C'est donc selon le caractère distinctif (ιδιότητα) et la puissance (δύναμιν) des participants que s'effectuent les participations³¹.

Si le « tout » qui se retrouve à tous les niveaux a bien son origine dans les niveaux supérieurs, il n'en est donc pas de même des *modes* sous lesquels il se déploie, qui sont

²⁸ *In Timaeum* I 407.6-8.

²⁹ *In Parmenidem* IV 929.6-15. La linéation et les traductions de l'*In Parmenidem* sont issues de Luna & Segonds 2007-, parfois légèrement modifiées.

³⁰ *In Parmenidem* II 760.8-16.

³¹ *Éléments de théologie* 173, p. 150.27-30.

fonction de la nature de chaque niveau. On pourrait même aller jusqu'à dire que la nature de chaque niveau n'est rien d'autre que le mode sous lequel le tout s'y déploie : l'univers proclien est la succession des différents modes sous lesquels la même chose, à savoir le tout, existe³² – succession qui est tout sauf arbitraire, mais au contraire strictement organisée selon une hiérarchie rigoureuse et nécessaire.

*

Tâchons à présent de passer rapidement en revue les principaux niveaux d'application du principe « tout est en tout » chez Proclus.

Le premier niveau est théologique : c'est celui des hénades divines. Nous nous situons ici au-delà de la triade être-vie-pensée, ce qui montre que l'apparente limitation de notre principe à cette triade dans la proposition 103 des *Éléments de théologie* ne doit pas être prise au pied de la lettre. Les hénades forment en effet un niveau relativement énigmatique situé « entre » l'un absolu et l'intelligence. Elles correspondent en quelque sorte à l'un lui-même en tant que participé par les niveaux inférieurs, c'est-à-dire en tant que cause de ces niveaux – tandis que pris en lui-même, l'un demeure absolument transcendant et non coordonné à tout le reste³³. Bien plus, à la différence de l'un lui-même, les hénades possèdent la connaissance de tout ce qui leur est subordonné – mais une connaissance qui, de même que tous leurs attributs³⁴, est appropriée à leur mode d'existence suprêmement unitaire, et non subordonnée à celui de ce qu'elles connaissent : une connaissance indivisible des choses divisées, intemporelle des choses temporelles, nécessaire des choses non nécessaires, immuable des choses muables, etc.³⁵ Identifiées aux dieux païens traditionnels (Zeus, Hermès, Héra...), les hénades permettent à Proclus de concilier un système métaphysique reposant sur un principe ultime unique avec une théologie décidément polythéiste. Néanmoins, cette pluralité de dieux est parfaitement unifiée, d'une manière qui dépasse encore celle des Formes entre elles : car alors que celles-ci participent toutes à toutes, comme nous allons le voir, les hénades *sont* réellement toutes en toutes – tout en étant également caractérisées par une pureté sans mélange :

Toutes les hénades, en effet, sont les unes dans les autres et sont unies les unes aux autres, et leur union (ἔνωσις) est beaucoup plus forte que la communauté (κοινωνία) et l'identité (ταυτότητος) qui sont dans les êtres [sc. dans les Formes] ; sans doute, dans ceux-ci aussi, il y a bien un mélange (σύγκρασις), une similitude (ὁμοίωσις), une amitié (φιλία) et une participation (μέθεξις) des Formes les unes avec les autres, mais l'union de celles-là, en tant qu'elle concerne des hénades, est beaucoup plus unitaire ; indicible et insurpassable, car toutes sont en toutes, ce qui ne se produit pas pour les Formes, puisque celles-ci participent bien les unes aux autres, mais ne sont pas toutes en toutes. Mais, bien que telle soit l'union qui se trouve là-haut, néanmoins <la> pureté des [hénades] est admirable et sans aucun mélange, et la caractéristique propre (ιδιότης) de chacune beaucoup plus parfaite que l'altérité (ἑτερότητος) des Formes, puisqu'elle conserve les êtres divins sans confusion (ἀσύγχυτα) et leurs puissances propres bien distinctes (διακεκριμένας)³⁶.

Il n'est pas simple de comprendre comment les hénades peuvent être parfaitement unifiées les unes aux autres tout en conservant une pureté sans mélange – mais après tout, cette union est censée être ineffable et incompréhensible. L'élément crucial semble être la « propriété » ou « caractéristique propre » (ιδιότης) de chaque hénade, qui lui permet à la fois

³² Comparez Baltzly 2008, p. 398-399.

³³ Voir les explications très éclairantes de Chlup 2012, p. 113-114.

³⁴ *Éléments de théologie* 118.

³⁵ *Éléments de théologie* 124.

³⁶ *In Parmenidem* VI 1048.11-25. Voir également *In Cratylum* § 139.16-18 ; *In Rempublicam* I 89.7-9 ; *In Timaeum* I 17.30-18.4 ; I 48.26-27.

d'être ce qu'elle est de manière parfaitement unitaire – et en ce sens, toutes les hénades s'identifient à l'un lui-même, et donc les unes aux autres – tout en se distinguant des autres sans que cela implique une quelconque altérité entre elles – car l'altérité, en tant que relation, viendrait s'ajouter à elles et leur ferait perdre leur caractère unitaire³⁷. Quoi qu'il en soit, la caractéristique propre de chaque hénade est également ce qui nous permet de retrouver un principe analogue à celui de la « dénomination par prédominance » au niveau du divin :

chacun des êtres divins, même s'il embrasse tous les attributs, est dénommé d'après sa caractéristique propre particulière³⁸.

Or puisque les hénades sont les principes causaux dont dépendent tous les niveaux inférieurs, Proclus peut reprendre à son compte l'antique formule « tout est plein de dieux »³⁹, qu'Aristote attribue à Thalès de Milet⁴⁰. Toutes choses ne participent toutefois pas de la même manière aux dieux, non que ceux-ci dispenseraient leur présence de manière changeante – étant absolument immuables, ils sont présents à toutes choses de la même manière (ὡσαύτως) –, mais parce que chaque chose y participe dans la mesure de sa capacité⁴¹. Ces variations ne concernent toutefois pas seulement le niveau hiérarchique auquel les choses en question se situent, mais également la propriété divine qui les caractérise de manière principale :

Tous les êtres sont des rejetons de tous les dieux, même s'ils sont diversement caractérisés selon des propriétés différentes (κατ' ἄλλην ιδιότητα χαρακτηρίζεται)⁴².

En effet, chaque dieu est le principe d'une « chaîne » ou d'une « série » (σειρά) verticale qui traverse tous les ordres et à laquelle il transmet son caractère propre (solaire, hermaïque, etc.)⁴³. C'est ce qui permet notamment à chaque chose du monde sensible – animaux, plantes, pierres – d'être liée non seulement au divin en général, mais de manière privilégiée à une propriété divine en particulier, qu'il exprime sous le mode qui lui est propre. Ainsi, il y a des pierres, des plantes et des animaux solaires, mais aussi lunaires, etc. ; et c'est ce qui justifie l'usage de tels êtres dans les rituels théurgiques destinés à nous faire entrer en communication avec le divin.

*

Le niveau suivant est celui de l'intelligence. Comme nous l'avons vu, Proclus subdivise celui-ci selon la triade être-vie-pensée, conformément aux trois moments de la procession : manence, procession proprement dite et conversion. Les niveaux correspondants sont respectivement l'intelligible, l'intelligible-intellectif et l'intellectif. Bien plus, cette triade se reproduit de manière interne à chacun de ses membres, mais sous la « coloration » de l'élément qui domine en elle. L'intelligence plotinienne se voit ainsi subdivisée en trois triades : celle de l'être (être intelligible, être intelligible-intellectif, être intellectif), celle de la vie (vie intelligible, vie intelligible-intellective, vie intellectuelle) et celle de l'intelligence proprement dite (intelligence intelligible, intelligence intelligible-intellective et intelligence

³⁷ Voir les explications de Chlup 2012, p. 115-117, qui résume l'interprétation d'E. Butler.

³⁸ *On Timaeum* I 312.21-22 ; voir aussi 36.7-9.

³⁹ Cf. *Éléments de théologie* 145.20 ; *Théologie platonicienne* III 27, 98.23 : *De decem dubitationibus circa providentiam* 16.12.

⁴⁰ Aristote, *De Anima* I 5, 411a8.

⁴¹ *Éléments de théologie* 142.

⁴² *In Timaeum* I 48.24-25.

⁴³ Cf. *Éléments de théologie* 145.

intellective)⁴⁴. Le processus ne s'arrête pas là, puisque Proclus subdivise encore chaque niveau, tantôt en triades pour l'intelligible⁴⁵ et l'intelligible-intellectif⁴⁶, tantôt en heptades pour l'intellectif⁴⁷. La hiérarchie entre ces niveaux représente l'un des fondements à partir desquels Proclus édifie la structure complexe de sa *Théologie platonicienne* – toutes ces entités étant également des dieux. Le but de cette multiplication des termes est d'insister sur la *continuité* de la procession des classes divines :

Et c'est ainsi que toutes les classes divines possèdent une continuité indissoluble, une communauté, une amitié admirable, une dégradation régulière et une supériorité sous un rapport coordonnée et sous un autre transcendante. Et toujours le terme qui procède est continu à celui qui le produit, et les êtres inférieurs effectuent leur procession à partir de leurs causes tout en demeurant solidement établis en elles ; et il existe entre tous les êtres une chaîne et une parenté unique, parce que toujours c'est par une similitude que les êtres inférieurs viennent à l'existence à partir des êtres qui leur sont antérieurs⁴⁸.

Précisément en raison de cette continuité parfaite, toutefois, l'ensemble de ces niveaux peut être considéré comme une hypostase unique, que Proclus traite parfois comme telle sous le nom générique d'intelligence. Je le suivrai dans cette pratique, afin d'explorer d'autres applications du principe « tout est en tout » au sein de l'intelligence, qui se jouent non plus entre des niveaux ontologiques différents (être, vie, pensée), mais relativement au *contenu* propre à chacune des entités qui la peuplent, à savoir les Formes platoniciennes, ou du moins ce que celles-ci sont devenues chez Proclus.

Comme nous l'avons vu⁴⁹, la manière dont les Formes sont unifiées est différente de (et inférieure à) l'union ineffable des hénades. À strictement parler, et bien que Proclus lui-même ne se conforme pas toujours à cet usage⁵⁰, on ne peut pas dire que les Formes *sont* les unes *dans* les autres, mais seulement qu'elles se mélangent ou participent les unes aux autres, ou encore qu'elles ont communauté, identité, similitude ou amitié les unes avec les autres. Proclus en explique les raisons dans un passage de son *Commentaire sur le Parménide*⁵¹. Si toutes les Formes sont dans toutes les autres, cela implique que chaque Forme contient toutes les autres à titre de parties ; dans ce cas, sous peine d'arbitraire, chaque partie ne doit-elle pas inclure également toutes les autres, et ce à l'infini ? Mais s'il en allait ainsi, loin d'être caractérisé par son unité, le niveau de l'intelligence serait une multiplicité infinie. Bien plus, il y aurait en définitive une seule Forme, simplement désignée par différents noms ; par conséquent, si tous les genres sont en tous, dès lors aussi tous sont tous et aucun n'est en aucun ; en effet, il n'y aura qu'un seul genre, et tous les autres ne seront que des noms. Il convient donc de préserver la distinction entre les Formes, et une distinction qui ne se trouve pas seulement dans notre pensée, mais a son ancrage dans les Formes elles-mêmes :

Comment et de quelle façon faut-il donc parler des [Formes] ? [Il faut dire] que chaque Forme est ce qu'elle est, en préservant sa caractéristique propre dans la pureté (σφζον την ιδιότητα την έαυτοῦ καθαράν), mais qu'elle participe inconfusément (άσυγχύτως) également aux autres [Formes], non pas en devenant l'une d'entre elles, mais en participant à la caractéristique propre de [la Forme en question] et en lui donnant part, en retour, à sa caractéristique propre. (...) Par conséquent, c'est la similitude tout entière qui traverse la dissimilitude tout entière, et la dissimilitude, la similitude. Néanmoins, ce n'est pas en tant que chacune des deux est <ce qu'elle est> qu'elle participe à l'autre, mais c'est en gardant sa

⁴⁴ Cf. *Théologie platonicienne* III 9, p. 135.8-24 ; IV 1.

⁴⁵ *Théologie platonicienne* III 18.

⁴⁶ *Théologie platonicienne* IV 3.

⁴⁷ *Théologie platonicienne* V 2.

⁴⁸ *Théologie platonicienne* IV 2, p. 13.10-18. Les traductions de la *Théologie platonicienne* sont issues de Saffrey & Westerink 1968-1997.

⁴⁹ *In Parmenidem* VI 1048.14-20.

⁵⁰ Voir par exemple *Éléments de théologie* 176.

⁵¹ *In Parmenidem* II 751.14-757.11.

propre essence dans la pureté (φυλάττουσα τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καθάραν) qu'elle participe aussi à l'autre. Et ni la similitude n'est dissimilitude, ni la similitude n'est par soi <dissimilitude> ; ni elle n'est primordialement similitude, et à titre de conséquence dissimilitude, ni intégralement dissimilitude, mais elle participe à la dissimilitude par elle-même tout entière ; et elle est dissemblable, mais non pas dissimilitude : <par essence similitude>, et par participation dissemblable. (...) Et d'une manière générale, chaque [Forme] est ce qu'elle est par essence (τῆ μὲν οὐσίᾳ), mais par participation (τῆ δὲ μετουσίᾳ) elle jouit aussi des autres⁵².

On voit ainsi comment c'est à nouveau une version du principe de la prédominance qui permet de contrer l'aporie de la régression à l'infini à laquelle une application purement mécanique du principe « tout est en tout » risquerait de nous conduire.

Cette première approche pourrait donner l'impression que les Formes envisagées quant à leur contenu se situent toutes au même niveau et participent les unes aux autres sur un plan en quelque sorte « horizontal ». Il n'en est rien : même de ce point de vue, l'intelligence est fortement hiérarchisée. Cette hiérarchie s'exprime en particulier par l'opposition entre universel et particulier : certaines Formes sont plus universelles que d'autres. Traditionnellement, toutefois, les différences d'universalité se marquent par des différences de contenu : dans un schéma aristotélicien, par exemple, le genre contient moins que ses espèces, ce qui a conduit à formuler le principe selon lequel intension et extension croissent en raison inverse l'une de l'autre. Mais comment marquer les différences d'universalité là où le contenu doit d'une certaine manière être identique à tous les niveaux, puisque tout est en tout ? La réponse de Proclus, qui fait écho à la *Sentence* 22 de Porphyre citée plus haut, ne devrait plus nous étonner à ce stade :

Toute intelligence est une plénitude de Formes (πλήρωμα εἰδῶν), mais une intelligence contient des Formes plus universelles (ὀλικωτέρων), une autre de plus particulières (μερικωτέρων). Les Formes plus élevées possèdent de façon plus universelle tout ce que leurs subordonnées détiennent sous un mode plus particulier, tandis que les intelligences moins élevées contiennent de façon plus particulière tout ce que détiennent sous un mode plus universel les intelligences qui les précèdent⁵³.

Ce n'est donc pas la richesse ou la pauvreté du contenu qui détermine le degré d'universalité d'une Forme, mais bien plutôt ce degré d'universalité qui détermine le *mode* sous lequel le contenu se donne. Mais que signifie alors qu'une Forme est « plus universelle » qu'une autre ? Simplement qu'elle est la *cause* de davantage d'effets. Car pour Proclus, le propre d'un genre n'est pas de totaliser ses espèces, mais au contraire de les produire⁵⁴. Une Forme plus universelle est donc une Forme dont la caractéristique propre – celle qui prédomine sur toutes les autres – est une caractéristique générique, productrice de ses espèces, et non une caractéristique spécifique qui dérive d'un genre supérieur. Au sommet de la hiérarchie, on retrouve les cinq genres suprêmes du *Sophiste* de Platon – l'être, le même, l'autre, le mouvement et le repos –, dont Proclus n'hésite pas à faire les déterminations de l'être en tant qu'être⁵⁵ ; et à partir de là se déroule la succession des genres et des espèces, jusqu'aux espèces les plus spécifiques. Cette structure implique de compliquer quelque peu le principe selon lequel toutes les Formes se mélangent à toutes les autres, en se demandant si ce mélange vaut également pour les Formes se situant à des niveaux d'universalité différents. La réponse de Proclus consiste à distinguer trois cas : 1) les Formes situées sur un même plan (que ce soit celui des genres suprêmes ou de leurs espèces) se compénètrent les unes les autres et « se donnent mutuellement part à leurs puissances propres » ; 2) les genres se donnent à leurs espèces en leur communiquant leur caractéristique propre qui est présente en elles « par

⁵² *In Parmenidem* II 755.9-14, 756.20-31 et 756.38-757.1.

⁵³ *Éléments de théologie* 177.

⁵⁴ Cf. Trouillard 1965, p. 168, n. 2.

⁵⁵ Cf. *In Timaeum* II 134.21-23.

participation » (κατὰ μέθεξιν) ; 3) les espèces s'unifient à leurs genres, en lesquels elles sont présentes « causalement » (κατ' αἰτίαν)⁵⁶.

Or dans le contexte du néoplatonisme, les Formes ne sont pas simplement des êtres, ce sont aussi des intelligences en acte. Dire que toute Forme contient toutes les autres, c'est donc en définitive dire qu'elle *pense* toutes les autres. Mais comment une intelligence – une pensée en acte – se distinguera-t-elle alors des autres, si elles ont toutes le même contenu ? En ce qu'elle pense tous les êtres *selon un certain point de vue* :

Toute intelligence pense simultanément (ἅμα) toutes choses. Mais l'intelligence imparticipable pense toutes choses purement et simplement (ἀπλῶς), tandis que chacune des intelligences qui la suivent pense toutes choses selon un point de vue (καθ' ἕν)⁵⁷.

L'explication de Proclus est la suivante. Puisque l'intelligence, qui pense toutes choses, est éternelle aussi bien dans son essence que dans son activité (la pensée), elle doit penser toutes choses simultanément et non successivement. Mais alors, deux intelligences ne peuvent se distinguer ni par la séquence ni par le contenu de leur pensée, mais seulement par le point de vue à partir duquel elles appréhendent ce contenu :

La pensée sera toujours en toute intelligence la pensée de toutes choses, mais elle déterminera (ὀρίζουσης) cette totalité par une de ses parties. Si bien qu'il y aura dans la pensée et ses objets quelque terme unique qui prédominera (τι κρατοῦν... ἕν), toutes choses étant pensées simultanément selon cette unité dominante et celle-ci imprimant sa marque (χαρακτηρίζοντος) sur toutes choses pour chaque intelligence⁵⁸.

On trouve ici l'expression la plus achevée du « perspectivisme » propre à l'intelligence, qui s'annonçait déjà chez Plotin : les différentes Formes ne sont rien d'autre que différentes *perspectives* sur le tout, que chacune exprime intégralement, mais à partir d'un certain point de vue. Il semble toutefois que Proclus fasse une exception pour la première intelligence, celle qu'il appelle « imparticipable », qui quant à elle pense toutes choses « purement et simplement » et non à partir d'un point de vue particulier. Sans doute faut-il comprendre que son point de vue à elle n'est plus particulier, mais total.

*

Passons au plan de l'âme. Selon les *Éléments de théologie*, « toute âme contient toutes les Formes que contient l'intelligence à titre primordial (πρώτως) »⁵⁹ ; et « toute âme est essence vivante et connaissante, vie substantielle et connaissante, connaissance en tant qu'essence et vie. Tous ces caractères sont concentrés dans l'âme, l'essentiel, le vital, le cognitif, tous sont en tous et chacun reste distinct (χωρίς) »⁶⁰. Dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus explique ce point en lien avec l'exégèse de *Timée* 35a-b, qui rend compte du mélange complexe à partir duquel le Démonstrateur façonne l'âme du monde – mélange que Proclus interprète comme parfaitement homéomère en ce sens que tous les genres s'y compénètrent⁶¹. En quoi l'âme se distingue-t-elle dès lors de l'intelligence ?

Si l'intelligence est toutes choses sous le mode intellectif (νοερῶς), l'âme est toutes choses sous le mode psychique (ψυχικῶς) ; si l'intelligence est toutes choses sous le mode exemplaire

⁵⁶ *In Parmenidem* II 774.35-775.19.

⁵⁷ *Éléments de théologie* 170.

⁵⁸ *Éléments de théologie* 170, p. 148.24-27.

⁵⁹ *Éléments de théologie* 194.

⁶⁰ *Éléments de théologie* 197.

⁶¹ Cf. *In Timaeum* II 163.3-6, 166.17-167.9, 225.32-226.4.

(παραδειγματικῶς), l'âme est toutes choses sous le mode d'image (εἰκονικῶς) ; si l'intelligence est toutes choses de façon concentrée (συνηρημένως), l'âme est toutes choses de façon divisée (διηρημένως)⁶².

De fait, alors que l'intelligence est absolument indivisible et sans partie (ἀμερής)⁶³, l'âme est « à la fois indivisible et divisée » (καὶ ἀμέριστός... καὶ μεριστή)⁶⁴. À la différence de l'intelligence, l'âme a des parties ; mais ces parties ne sont pas séparées les unes des autres comme le sont les parties des choses étendues : l'âme est au contraire présente tout entière en chacune d'elles⁶⁵. C'est avec l'âme – l'âme en tant que telle, qu'elle soit divine ou humaine – qu'apparaît la division, raison pour laquelle l'âme est le lieu des raisonnements et de la discursivité en général, par contraste avec l'appréhension simultanée de toutes les Formes au niveau de l'intelligence :

C'est à l'âme donc qu'appartient à titre premier le diviser (τό διαρεῖν), elle qui, étant privée de l'intellection de toutes choses dans l'unité et simultanée, a reçu en lot une intellection par laquelle elle saisit toutes choses une par une : par le « toutes choses », elle imite l'intelligence, tandis que par le « une par une » elle a son caractère propre (τὸ ἴδιον) ; en effet, division et morcellement sont en elle à titre premier⁶⁶.

Tel est donc le mode sous lequel tout se retrouve au niveau de l'âme en général. Toutes les âmes ne sont toutefois pas égales, et Proclus raffine son propos en précisant que ce mode varie également avec le type d'âme concerné : les âmes divines contiennent tout sous le mode divin, les âmes démoniques sous le mode démonique, les âmes humaines sous le mode humain⁶⁷... Bien plus, l'homéométrie de l'âme n'est pas telle qu'elle supprimerait toute différence entre les parties : au contraire, « le non-mélangé subsiste dans le mélange » (τὸ ἀμιγές ἐστὶν ἐν τῇ μίξει)⁶⁸, de sorte que chaque partie est caractérisée par la prédominance de tel ou tel élément – l'élément moteur ou l'élément cognitif, par exemple⁶⁹. Il faut encore ajouter que, si nous avons jusqu'à présent envisagé la présence de toute chose en l'âme à partir de ce qui la précède, à savoir l'intelligence, on peut également le faire à partir de ce qui la suit, et dire que l'âme contient également tout ce qui vient après elle – mais bien entendu, pas sous le même mode que ce qui la précède :

Toute âme est toutes les réalités (πάντα... τὰ πράγματα), les sensibles sous le mode exemplaire (παραδειγματικῶς), les intelligibles sous le mode d'images (εἰκονικῶς)⁷⁰.

L'âme joue ainsi le rôle de « médiatrice » entre l'intelligible et le sensible, et c'est ce qui lui donne son caractère central dans la philosophie proclienne : pour atteindre la connaissance, l'âme n'a pas à chercher en dehors d'elle-même, mais bien plutôt à se tourner vers et en elle-même, puisqu'elle contient tout⁷¹. De fait, le semblable est connu par le semblable ; et puisque l'âme contient tout sous un mode psychique, elle peut tout connaître par ce qui est en elle, jusqu'aux dieux eux-mêmes⁷², la connaissance de soi se confondant

⁶² *In Euclidem* 16.13-16.

⁶³ *In Timaeum* II 167.5.

⁶⁴ *In Timaeum* II 166.26.

⁶⁵ *In Timaeum* 193.17-24.

⁶⁶ *In Parmenidem* III 808.18-25.

⁶⁷ *In Timaeum* III 246.18-28, 336.10-12.

⁶⁸ *In Timaeum* II 254.28.

⁶⁹ *In Timaeum* II 254.27-255.6, 315.28-33.

⁷⁰ *Éléments de théologie* 195.

⁷¹ Ce caractère central de l'âme a été souligné avec force par Trouillard 1972.

⁷² Cf. *Théologie platonicienne* I 3, p. 15.17-16.18 ; *In Timaeum* II 135.23-136.1 ; *In Parmenidem* VI 1071.15-1072.11 ; 1081.1-8.

pour elle avec la connaissance du tout⁷³ ; c'est parce qu'elle est elle-même harmonie qu'elle peut connaître l'harmonie totale⁷⁴ ; et c'est le mode de mélange spécifique à l'âme qui lui permet d'étendre sa connaissance à la totalité :

Si les genres dans l'âme étaient seulement séparés l'un de l'autre, l'âme entière, une fois que l'essence aurait connu l'essence, ne saurait pas les percevoir. Si ces genres étaient totalement fondus l'un dans l'autre, il n'y aurait pas connaissance distincte des êtres, et l'on ne pourrait marquer de différence entre l'essence et l'identité. Mais puisque les genres intermédiaires ont été mêlés l'un à l'autre et restent en même temps non mélangés, l'âme perçoit chacun d'eux de façon distincte et tout ensemble les perçoit par tout elle-même⁷⁵.

*

Venons-en au monde sensible. Selon le *Timée* de Platon, ce monde a été façonné par le Démiurge sur le modèle du « vivant intelligible » qui contient toutes les Formes des êtres naturels. Proclus interprète le Démiurge et le Modèle comme correspondant respectivement à l'intellectif et à l'intelligible, le Démiurge assurant ainsi la transition entre les Formes intelligibles et le sensible. Il n'en reste pas moins que c'est toujours la même chose, à savoir la totalité, qui se retrouve à chaque niveau, mais bien entendu « sous son mode propre » :

Car le modèle était tout sous le mode intelligible (νοητῶς), le Démiurge est tout sous le mode intellectif (νοερωτῶς), le monde est tout sous le mode sensible (αἰσθητῶς)⁷⁶.

Ainsi, le monde sensible contient tout ce qui se trouve dans l'intelligence, et inversement l'intelligence contient tout ce qui se trouve dans le sensible, mais « sous leur mode propre » : c'est « sous le rapport causal » (κατ' αἰτίαν) que le Démiurge contient tous les effets, et donc notamment uniformément le multiforme, ingénérativement l'engendré, nécessairement le contingent, indivisiblement le divisé, intemporellement le temporel et inspatialement le spatial⁷⁷. Pour donner un exemple, la sphéricité du monde est la traduction sensible de la contraction en soi-même de l'intelligence⁷⁸. Et si la diversité et la différence qui règnent dans le monde nous paraissent incompatibles avec la merveilleuse unité qui règne dans l'intelligence, il faut répondre que cette diversité existait bel et bien dès ce niveau, mais d'une manière parfaitement unitaire, de telle sorte qu'elle n'apparaît dans toute son ampleur que lorsqu'elle se déploie sur un plan caractérisé par la division⁷⁹.

Car à la différence de l'âme, le monde sensible n'est pas *à la fois* divisé et indivisible, mais purement et simplement divisé. S'il contient également toutes choses, c'est seulement *pris dans sa totalité* et non dans chacune de ses parties. Autrement dit, le second principe distingué plus haut – « tout est en tout, et en chacun séparément » – ne vaut plus à ce niveau. À l'union parfaite de toutes choses dans le Démiurge correspond le simple arrangement des corps extraposés dans le monde sensible⁸⁰. Pourtant, Proclus va réintroduire l'idée que les parties du monde – ou du moins certaines d'entre elles – contiennent le tout sous leur mode propre. Afin de le comprendre, il est nécessaire de se référer à une distinction entre trois types de tous introduite dans les *Éléments de théologie* : 1) le tout antérieur aux parties, c'est-à-dire le tout en tant qu'unité qui préexiste à sa division en parties, 2) le tout de parties, c'est-à-dire

⁷³ Cf. *In Alcibiadem* 277.11-278.16 ; *In Timaeum* II 286.12-22, 286.33-287.1, 296.12-18.

⁷⁴ Cf. *In Timaeum* III 336.12-20.

⁷⁵ *In Timaeum* III 301.9-16.

⁷⁶ *In Timaeum* I 325.6-8.

⁷⁷ *In Timaeum* III 301.11-17.

⁷⁸ *In Timaeum* II 77.2-31.

⁷⁹ Cf. *In Parmenidem* III 814.13-815.5.

⁸⁰ *In Timaeum* II 26.14-22.

le tout en tant que somme de ses parties, et 3) le tout dans la partie, c'est-à-dire le tout en tant qu'implicitement présent dans chacune de ses parties⁸¹. Or en tant qu'image de l'intelligible, le monde doit comporter les trois sortes de tous. Il est 1) un tout antérieur aux parties, en tant qu'il est ordonné par l'âme et l'intelligence, 2) un tout de parties, en tant qu'il est formé de nombreuses parties constituantes, mais également 3) un tout dans la partie, en tant que chaque région du monde comporte elle aussi toutes choses de la manière qui lui revient⁸² – à tel point que chaque partie de l'univers peut elle-même être appelée un « monde » (κόσμος)⁸³. Et de fait, les parties peuvent avoir deux ressemblances, l'une par rapport à leur modèle, l'autre par rapport au tout auquel elles appartiennent⁸⁴. Cela ne vaut toutefois que pour certaines parties du monde⁸⁵, en particulier pour les astres, dont chacun est un monde en soi, qui contient la totalité des êtres vivants sous son propre mode – la sphère des fixes comme constellations, la sphère terrestre comme vivants terrestres, et chacune des sphères planétaires sous son propre mode, invisible pour nous⁸⁶. Mais même les quatre éléments – le feu, l'air, la terre et l'eau – imitent la compénétration des intelligibles en étant toujours mélangés les uns aux autres, leur différence étant seulement due à la prédominance de l'un ou l'autre d'entre eux au sein de ce mélange, prédominance qui définit le mode sous lequel s'y retrouvent tous les autres⁸⁷.

Quant à l'homme, il peut lui-même être décrit comme un « microcosme », ce qui permet à Proclus de justifier l'ordre du *Timée* :

Timée « commence par la genèse du cosmos et termine par l'homme » (*Tim.* 27a5-7), parce que l'homme est un microcosme (ὁ ἄνθρωπος μικρός ἐστὶ κόσμος), car il contient en lui-même partiellement tout ce que l'univers contient totalement, comme Socrate l'a montré dans le *Philèbe* (29a sq.)⁸⁸.

C'est ce qui explique que la philosophie puisse être considérée comme trouvant son principe dans la détermination de notre essence⁸⁹, et donc dans la connaissance de nous-mêmes⁹⁰ ; en effet, « la raison de l'homme qui est en nous embrasse chaque particulier dans sa totalité, car elle contient d'une manière uniforme toutes les puissances que l'on observe dans les particuliers en son entier »⁹¹.

*

Pour conclure, je voudrais citer trois textes remarquables qui montrent comment Proclus retrouve des applications du principe « tout est en tout » jusque dans les différentes sciences, qu'elles soient théoriques, pratiques ou productives⁹².

Commençons par les sciences théoriques, en prenant comme exemple la géométrie, que Proclus étudie en détail dans son *Commentaire au Premier livre des Éléments d'Euclide*. Ce commentaire est précédé de deux prologues : le premier est consacré à la science mathématique en général, le second à la géométrie elle-même dans sa spécificité. Dans ce

⁸¹ *Éléments de théologie* 67-69 : cf. *In Timaeum* II 195.25-28 ; *In Parmenidem* VI 1102.7-14..

⁸² *In Timaeum* III 97.12-98.11.

⁸³ *In Timaeum* III 99.6.

⁸⁴ *In Timaeum* III 115.19-27.

⁸⁵ *In Timaeum* III 116.7-21.

⁸⁶ *In Timaeum* III 115.27-31 ; 130.25-132.5 ; *In Parmenidem* III 812.27-31.

⁸⁷ *In Timaeum* II 9.2-7 ; 26.22-27.7 ; III, 172.3-11.

⁸⁸ *In Timaeum* I 202.25-28 ; voir aussi 5.11 ; 33.24-25 ; III 172.9 ; 355.9.

⁸⁹ *In Alcibiadem* 1.3-5.

⁹⁰ *In Alcibiadem* 4.21-5.14.

⁹¹ *In Parmenidem* V 981.11-14.

⁹² Proclus acceptait cette division aristotélicienne des sciences : voir *In Euclidem* 24.21-25.5 (je remercie Pieter d'Hoine pour cette référence).

dernier, après s'être interrogé sur la nature des objets géométriques comme « projections » des « raisons essentielles » – images des Formes présentes dans la pensée discursive (διάνοια) – dans cette « matière intelligible » qu'est l'imagination⁹³, puis en avoir décrit les méthodes et énuméré les objets⁹⁴, Proclus en vient à faire l'éloge de cette science, dans un texte qui mérite d'être cité intégralement, car il condense toute la conception proclienne de la géométrie :

Il faut concevoir que la géométrie est coextensive à tous les êtres, que ses concepts (τὰς ἑαυτῆς διανοήσεις) appréhendent toutes choses et qu'elle embrasse en elle les formes (τὰ εἶδη) de toutes choses ; par sa partie la plus haute et la plus intellectuelle elle enveloppe dans sa connaissance les étants réellement étants (τὰ ὄντως ὄντα) et au moyen d'images (δι' εικόνων) elle enseigne les propriétés des classes divines et les puissances des Formes intelligibles (τὰς τε τῶν θείων διακόσμων ιδιότητας καὶ τὰς τῶν νοερῶν εἰδῶν δυνάμεις) – car elle possède, en les voyant sous le mode qui lui est propre (ἐν τοῖς οικείοις θεάμασι), les raisons (τοὺς λόγους) de ces classes d'êtres et elle montre quelles sont les figures qui conviennent aux dieux, lesquelles conviennent aux existences premières, lesquelles aux natures psychiques. Par ses connaissances médianes, elle déroule et déploie les raisons dianoétiques (ἀνελίπτει τοὺς διανοητικούς λόγους καὶ ἐξαπλοῖ), elle étudie la diversité de ces raisons, révèle leur être même et leurs propriétés, ce qu'elles ont en commun et leurs différences, et c'est assurément aussi à partir de ces raisons qu'elle impose limites et déterminations aux figures formées dans l'imagination (τὰς φανταστὰς διαμορφώσεις) et reconduit ces figures à l'existence substantielle de ces raisons. Et du fait du développement de ses concepts à un troisième niveau la géométrie examine la nature et les formes (τὴν φύσιν [...] καὶ τὰ εἶδη) des éléments sensibles ainsi que leurs puissances et elle montre comment cette nature et ces formes sont précontenues causalement (κατ' αἰτίαν) dans les raisons qu'elle possède. Elle contient en effet d'une part les images des Totalités intelligibles (εἰκόνας μὲν τῶν νοητῶν ὅλων γενῶν) et, d'autre part, les modèles des choses sensibles (παραδείγματα δὲ τῶν αἰσθητῶν), mais son essence est constituée des formes dianoétiques (κατὰ τὰ εἶδη τὰ διανοητά) et au moyen de ces formes médianes elle couvre de haut en bas la totalité des choses qui sont ou deviennent. Parce que c'est toujours sous le mode géométrique (γεωμετρικῶς) que la géométrie étudie philosophiquement (φιλοσοφοῦσα) les êtres en appliquant sa connaissance à toutes les formes d'êtres, la géométrie contient les images des vertus intellectives, psychiques et naturelles, et elle livre en bon ordre toutes les formes de constitutions (τὰς τῶν πολιτειῶν διακοσμήσεις) et, en elle-même, elle montre leurs transformations variées⁹⁵.

Ainsi, la géométrie communique non seulement avec la théologie et la physique, mais également avec l'éthique et la politique ! Ce qui nous conduit à notre deuxième texte, qui touche quant à lui directement à la philosophie pratique, et plus précisément à la politique.

D'une certaine manière, la cité idéale de la *République* vise selon Proclus à recréer autant que possible, dans un monde où l'engagement dans la matière nous oriente vers le partiel, l'unité harmonieuse qui règne dans les mondes divins. Tel est l'objectif non seulement de la division des tâches, qui fait que « tous [les citoyens] auront besoin de tous », ce qui garantit à la fois la séparation et l'union⁹⁶, mais aussi les réglementations sur les mariages et la communauté des femmes et des enfants :

Tous les êtres sont des rejetons de tous les dieux, même s'ils sont diversement caractérisés selon des propriétés (ιδιότητα) différentes, et les dieux sont tous en tous, et ils sont tous unis à tous sous réserve de la pureté sans mélange qui convient au divin, pureté à laquelle Socrate aussi avait regard quand il n'admettait pas seulement la communauté susdite, mais aussi la distribution des occupations une à une à chacun conformément à sa nature. Au surplus, on trouve aussi chez les dieux le fait de ne pas connaître privément son propre enfant, parce que les intellections sont pour eux communes, communes les productions : c'est comme appartenant en commun à tous que chacun d'eux fait de l'engendré l'objet de ses bienfaits et de ses soins conservateurs⁹⁷.

⁹³ In *Euclidem* 48.1-57.8.

⁹⁴ In *Euclidem* 57.9-61.24.

⁹⁵ In *Euclidem* 62.1-63.5 (trad. Lernould à paraître).

⁹⁶ In *Timaeum* I 155.14-25.

⁹⁷ In *Timaeum* I 48.24-49.4.

Même une institution en apparence aussi « humaine » que la communauté des femmes et des enfants se révèle donc être une transposition dans le monde des hommes de relations qui existent entre les dieux, c'est-à-dire au niveau de l'intelligence. On comprend mieux dès lors pourquoi le véritable politique doit être philosophe, voire théologien.

Enfin, les sciences productives ne sont pas en reste, comme on peut le voir dans le cas de la production littéraire. Dans le *Phèdre*, Platon faisait dire à Socrate que « tout discours doit être constitué à la façon d'un être animé (ζῷον) : avoir un corps qui soit le sien, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds, mais à avoir un milieu en même temps que deux bouts, qui aient été écrits de façon à convenir entre eux et au tout »⁹⁸. Selon Proclus, il est évident que Platon doit lui-même se conformer à ce modèle, de sorte que chaque dialogue platonicien est « un vivant unique constitué harmonieusement de toutes ses parties, chacune étant elle-même parfaite »⁹⁹. Il y a plus : pour les Néoplatoniciens, l'écrivain digne de ce nom se doit d'imiter le Démonstrateur et de produire une œuvre littéraire qui soit elle-même un « microcosme ». Le dialogue platonicien doit donc être conçu comme reproduisant le macrocosme, aussi bien par son unité thématique que dans son style et sa mise en scène¹⁰⁰. C'est tout particulièrement vrai du *Parménide*, que les Néoplatoniciens tardifs considéraient comme le dialogue « théologique » par excellence, et donc comme le plus parfait. De fait, Proclus retrouve dans sa composition dramatique, et en particulier dans le processus compliqué de sa transmission – Pythodore, présent à l'entretien entre Socrate, Zénon et Parménide, l'ayant rapporté à Antiphon, qui lui-même le raconte bien plus tard à Céphale, narrateur du dialogue –, une image de la procession divine des Formes. La densité du texte où Proclus expose cette interprétation résiste à toute tentative de le résumer :

Et de même que ce sont les mêmes discours qui ont été transmis au cours des quatre entretiens, mais d'une manière appropriée (οικείως) lors de chacun (je veux dire : à titre premier lors du premier entretien – de fait, c'est là que se trouvent les discours primaires – ; à titre secondaire lors du deuxième – en effet, la procession de ces discours se fait avec mémoire et imagination – ; à titre tertiaire lors du troisième – il y a, en effet, dans ce cas mémoire de mémoire – ; enfin, à titre tout dernier lors du quatrième – car il s'agit alors de <la> mémoire toute dernière), de la même façon aussi les Formes sont sans doute présentes partout, mais d'une manière appropriée dans chaque classe. En effet, les [Formes] à titre premier et par elles-mêmes, dit Socrate, sont dans les intelligibles, et il n'y a rien de l'ordre de la copie en elles, tout de même que lors du premier entretien les discours n'ont pas procédé par le moyen de l'imagination et de la mémoire (la mémoire est, en effet, copie de ses objets). Les [Formes qui sont] dans l'âme possèdent être et perfection à titre secondaire et sont, pour cette raison, des copies des intelligibles, tout de même que le deuxième entretien [s'accompagne], à son tour, de mémoire et d'imagination. Les [Formes qui sont] dans les natures sont encore davantage des copies ; [ce sont même] des copies de copies : c'est en effet aux formes de l'âme que les raisons naturelles doivent leur génération et leur être. Enfin, les [Formes] sensibles sont les dernières de toutes les Formes et sont seulement des copies, car elles se sont achevées sur l'inconnaissable et l'indéfini et n'ont plus rien à leur suite ; en effet, les limites ultimes de la procession de toutes les raisons se trouvent dans ces [Formes]. Et l'admirable dans ce texte, c'est que celui qui prononce le deuxième entretien ne rapporte pas simplement les discours, mais fait paraître sous nos yeux et les personnages et les réalités, tandis que celui qui prononce le troisième se remémore tout ce qu'il y a dans le premier et dans le deuxième entretiens, <et que celui qui prononce le quatrième> se remémore tous les personnages et toutes les réalités <du deuxième> et ceux du troisième entretiens ainsi que ceux du premier ; par suite, les [êtres] de premier rang sont partout présents, y compris jusque dans les êtres de tout dernier rang ; ceux de deuxième rang sont causalement présents dans ceux de premier rang – de fait Pythodore, celui qui rapporte le deuxième entretien, était au premier –, tout en s'étendant, à leur tour, à travers les êtres restants ; les êtres de troisième rang, à leur tour, sont de la même façon causalement présents dans les êtres de deuxième rang – de fait, Antiphon, le chef du troisième entretien, était au deuxième –, et font passer les activités des êtres de premier rang jusqu'à ceux de tout dernier rang¹⁰¹.

⁹⁸ Platon, *Phèdre*, 264c (trad. Robin 1933).

⁹⁹ *In Parmenidem* I 659.15-16.

¹⁰⁰ Sur cette question, voir Coulter 1976, en particulier ch. IV, p. 95-103 et 120-126.

¹⁰¹ *In Parmenidem* I 626.32-627.36 ; voir aussi 682.15-31.

On voit ainsi comment le principe « tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre » imprègne tous les aspects de la pensée de Proclus : non seulement il règle l'ensemble de la procession, mais il est appelé à régir les activités humaines les plus diverses, qui doivent s'attacher à reproduire ou à poursuivre celle-ci dans les domaines où elle peut encore être parfaite.

Bibliographie

Baltzly 2008

BALTZLY (D.), « Mereological modes of being in Proclus », *Ancient Philosophy*, 28 (2008), p. 395-411.

Bonitz 1870

BONITZ (H.), *Index aristotelicus*, Berlin, Reimer, 1870.

Bréhier 1931

BRÉHIER (É.), *Plotin : Ennéades V*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Brisson *et al.* 2005

BRISSON (L.) *et al.*, *Porphyre : Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, Paris, Vrin, 2005, 2 t.

Brisson & Segonds 2011

BRISSON (L.), SEGONDS (A.-Ph.), *Jamblique : Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Chlup 2012

CHLUP (R.), *Proclus : An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Chrétien 1980

CHRÉTIEN (J.-L.), « Le bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de philosophie*, 43 (1980), p. 263-277.

Collette-Dučić & Delcomminette

COLLETTE-DUCIC (B.), DELCOMMINETTE (S.), « La théorie stoïcienne du mélange total », *Revue de Philosophie Ancienne*, 24-2 (2006), p. 5-60.

Coulter 1976

COULTER (J.), *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, Brill, 1976.

Dodds 1963

DODDS (E.R.), *Proclus : The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1963 [1933].

Festugière 1966-1968

FESTUGIÈRE (A.-J.), *Proclus : Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1966-1968, 5 t.

Hadot 1968

HADOT (P.), *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968, 2 vols.

Hadot 1999

HADOT (P.), « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin » [1960], in *Plotin, Porphyre : Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 127-187.

Lecerf 2018

LECERF (A.), « L'évolution du concept de principe dans le premier néoplatonisme. Un bref parcours », in *La théorie platonicienne des principes. Origines, influences et systématisation*, sous la direction de GAVRAY (M.-A.), MICHALEWSKI (A.), Turnhout, Brepols, 2018, p. 187-223.

Lernould à paraître

LERNOULD (A.), *Proclus : Commentaire au Premier livre des Éléments d'Euclide*, Paris, Vrin, à paraître.

Luna & Segonds 2007-

LUNA (C.), SEGONDS (A.-Ph.), *Proclus : Commentaire sur le Parménide*, Paris, Les Belles Lettres, 2007-, 6 t. parus.

Martijn & Gerson 2017

MARTIJN (M.), GERSON (L.P.), « Proclus' System », in *All from One. A Guide to Proclus*, Edited by D'HOINE (P.) & MARTIJN (M.), Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 45-72.

Robin 1933

ROBIN (L.), *Platon : Phèdre*, Texte et traduction, Paris, Les Belles Lettres, 1933.

Saffrey & Westerink 1968-1997

SAFFREY (H.D), WESTERINK (L.G.), *Proclus : Théologie platonicienne*, Texte et traduction, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997, 6 t.

Trouillard 1965

TROUILLARD (J.), *Proclus : Éléments de théologie*, Traduction, introduction et notes, Paris, Aubier, 1965.

Trouillard 1972

TROUILLARD (J.), *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.