

# Autarcie radicale et autarcie dérivée chez Proclus : le problème de l'autarcie de l'âme par illumination

David Vachon\*

## Résumé

*Louis-André Dorion, dans un article publié en 2006 « Platon, Proclus et l'autarcie du monde », affirme que le concept d'autarcie dérivée de Proclus est un non-sens. Nous montrerons dans cet article que, loin d'être aporétique, le concept d'autarcie dérivée est tout à fait cohérent avec le système philosophique de Proclus. Pour défendre notre thèse, nous nous intéresserons spécifiquement à l'autarcie de l'âme, à travers le phénomène d'illumination suivant le processus de purification de l'âme séparable chez Proclus, rendant compte du caractère autoconstitutif de l'âme. Ainsi, nous comprendrons en quoi l'ontologie proclusienne permet de saisir les hypostases (Un, intellect et âme), non pas dans un rapport de causalité unilatérale hiérarchique, mais plutôt selon une dialectique de procession centrifuge et de conversion centripète. Finalement, il nous sera possible d'exposer que l'idée de dérivation ne contredit pas l'essence de l'autarcie, mais en est plutôt sa propre condition de possibilité.*

Lors d'un cours de science politique à l'UQÀM, le professeur Yves Couture débuta la première séance par cette phrase : « L'ensemble de la science politique occidentale n'est qu'un long commentaire à la *République* de Platon ». Nous pourrions en fait dire que l'ensemble de la philosophie occidentale est un long commentaire à l'œuvre platonicienne. Le courant du néoplatonisme de l'Antiquité tardive représente une page d'une importance cruciale pour cette

---

\* L'auteur est doctorant en philosophie (Université de Montréal).

exégèse. Nous nous intéresserons particulièrement au Lycien Proclus, « le Diadoque », qui succède à Syrianus et à Plutarque à l'école d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle de notre ère. Proclus développe un commentaire monumental de l'œuvre de Platon.

Notre problématique se base sur l'article de Dorion « Platon, Proclus et l'autarcie du monde », où ce dernier affirme que la tentative de Proclus de « sauver » l'ontologie platonicienne en faisant intervenir l'idée d'une autarcie dérivée du monde serait contradictoire. Dorion note un passage problématique dans le *Timée* (33d), où Platon affirme que le monde serait autarcique. Or, étant donné le caractère sensible du monde matériel et considérant que l'ontologie platonicienne confère un statut de causalité supérieure au monde intelligible, il semble effectivement contradictoire d'attribuer au monde sensible un aspect autarcique. Dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus identifie le problème et fait intervenir le concept d'autarcie dérivée (ou autarcie partielle). Or, selon Dorion, ce concept représente un abus de langage et s'avère incohérent en lui-même. Effectivement, comment peut-on considérer un objet qui serait autarcique, mais dépendant d'une cause extérieure pour l'être ?

Sans nous concentrer sur le monde sensible et son caractère autarcique, nous allons tout de même tenter de démontrer que le concept d'autarcie dérivée n'est pas contradictoire dans son fond, et que, au-delà de la contradiction apparente, il est en fait absolument nécessaire pour rendre compte de manière cohérente du système philosophique de Proclus. Pour ce faire, nous nous concentrerons sur l'objet emblématique de la philosophie proclusienne (et néoplatonicienne en général) : l'âme.

Nous débiterons donc en illustrant la pertinence fondamentale du questionnement à propos de l'âme chez Proclus. Ensuite, nous traiterons du concept des « deux âmes », pour en venir à expliciter le processus d'ascension de l'âme à travers la purification. Puis, nous nous attarderons sur sa situation et sa fonction au sein du système de procession-conversion, ainsi que sur son statut ontologique selon le modèle tripartite des hypostases. Une fois cela fait, nous pourrions saisir concrètement le sens de l'autarcie dérivée par illumination du *voûς* (intellect), en lien avec le principe d'autoconstitution de l'âme illuminée.

## 1. Le statut privilégié de l'âme

Pour parents, matrice et nourrice, on lui pose, Phébus,  
Diane, air et terre où repose, cette chose en qui git toute  
perfection.

Hermès Trismégiste, *Table d'émeraude*, IV

Étudier l'âme chez les néoplatoniciens semble impliquer l'étude de l'essence même de ce courant philosophique. Cela n'est pas différent pour Proclus, car, comme l'affirme Trouillard : « C'est dans l'âme qu'il faut chercher le centre de la philosophie de Proclus<sup>1</sup> ». Mais encore, si l'âme est le cœur de la philosophie, l'objet premier de la philosophie est derechef l'âme, car « la philosophie n'est rien d'autre que la connaissance de l'âme par elle-même<sup>2</sup> ».

Le rôle central qu'occupe l'âme prend ses racines dans les dialogues de Platon. Le *Premier Alcibiade* est particulièrement parlant à ce sujet. Le dialogue traite directement de l'âme comme étant le seul moyen de se connaître soi-même. En effet, Platon en arrive à considérer que ce qu'il y a d'humain en l'homme est justement l'âme : « Donc, puisque ni le corps ni l'ensemble n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme<sup>3</sup> ». En parlant de ce passage, Proclus affirme que c'est à travers l'âme que l'homme peut retrouver son essence :

Quant au dixième argument, enfin, celui qui montre que l'homme consiste dans l'âme, il manifeste immédiatement le caractère spécifique de notre essence et nous procure une connaissance absolument parfaite de la vie qui possède en soi le principe de son agir, en embrassant démonstrativement dans l'unité et notre essence et notre perfectionnement<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Trouillard, J. (1972), *L'un et l'âme*, p. 28.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>3</sup> Platon. (2000), *Alcibiade*, 130c.

<sup>4</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, I, 18.5-9.

Ainsi, la connaissance de soi implique absolument l'âme, car l'homme est d'abord âme. Mais encore, puisque la connaissance de soi à travers l'âme rend compte de notre essence, l'âme est aussi la source impliquée dans le perfectionnement de l'homme : « Il faut donc que l'âme, premièrement, acquière la connaissance d'elle-même ; qu'ensuite elle examine les puissances qu'elle a reçues en lot et ensuite son essence, ensuite, comment en partant des choses les plus imparfaites, elle s'avance jusques aux causes toutes premières<sup>5</sup> ».

Il est intéressant de considérer que Proclus critique la conception aristotélicienne de l'âme<sup>6</sup>. Il rejette en particulier l'idée de *tabula rasa*<sup>7</sup>. La critique de l'approche « naturalisante » d'Aristote est cruciale pour bien rendre compte de la pensée proclusienne. Proclus ne peut considérer l'âme comme une « tablette vide », sur laquelle les pensées s'imprimeraient : « non, les âmes sont inscrites de toute éternité et celui qui inscrit est en elle<sup>8</sup> ». Cette critique a une portée importante pour notre propos, car Proclus confère du coup un statut actif à l'âme, de même qu'il évite une rupture ontologique incommensurable entre l'âme et le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . De plus, c'est par oubli dû à la génération<sup>9</sup> et au voilement du sensible<sup>10</sup> que l'âme semble ne plus posséder en elle-même la source de ses pensées<sup>11</sup>. Il est par ailleurs impossible que l'âme soit complètement détachée du  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , considérant la prémisse d'Empédocle que *le semblable est connu par le semblable* : « C'est pourquoi Socrate a raison de dire dans le *Premier Alcibiade* que c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement de tout le reste, mais aussi de dieu<sup>12</sup> ». Ce principe expose le concept de réminiscence platonicienne<sup>13</sup>, ainsi que celui de la double nature de l'âme.

---

<sup>5</sup> Proclus, *ibid.*, II, 278.3-6.

<sup>6</sup> Plotin critique lui aussi la conception d'Aristote concernant l'âme (Plotin. (2002), *Ennéades*, 4 (IV, 2) 1, 3-4).

<sup>7</sup> Aristote. (1993), *De l'âme*, 430a 1.

<sup>8</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, II, 281.5-6.

<sup>9</sup> Chute de l'âme dans le corps (Platon. (2002), *La république*, 621b).

<sup>10</sup> Attachement aux passions (Platon. (1965), *Phédon*, 83d).

<sup>11</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon* II, 281.10.

<sup>12</sup> Proclus. (2003), *Théologie platonicienne*, I, 3.24-25.

<sup>13</sup> Platon. (1965), *Phédon*, 73 e (p. 125) ; et cette « puissance » se trouve dans l'âme (Platon. (2002), *La république*, 518c).

## 2. Double nature de l'âme et purification

Si on l'a mue en terre, elle a sa force entière, séparant par grand art, mais facile manière, le subtil de l'épais et la terre du feu.

Hermès Trismégiste, *Table d'émeraude*, V-VII

Si Proclus rejette la conception aristotélicienne de l'âme, il reprend néanmoins celle de Platon. Chez ce dernier, l'âme possède deux natures diamétralement opposées :

L'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de désirs<sup>14</sup>.

Il existe donc un principe rationnel dans l'âme, permettant aux hommes de contempler les intelligibles, mais cet aspect de l'âme est généralement voilé par sa partie irrationnelle, détournant l'âme des idées en direction des choses sensibles. Ce voilement est dû à la chute de l'âme dans le corps et cette génération est cause de l'oubli des intelligibles :

La descente de l'âme dans le corps l'a séparée des causes divines, par lesquelles elle était remplie d'intellection, de puissance et de pureté ; elle l'a conjointe au monde de la génération et aux choses matérielles, sous l'action desquelles elle s'infecte d'oubli, d'errance et d'ignorance<sup>15</sup>.

Platon n'est pas moins radical que Proclus concernant la chute de l'âme dans le corps. Il va même jusqu'à comparer le corps à la prison de l'âme : « quand la philosophie a pris la direction de leur âme, elle était véritablement enchaînée et soudée à leur corps comme au travers des barreaux d'un cachot [...] et [elle] se vaudrait dans une

---

<sup>14</sup> Platon. (2002), *La république*, 439d.

<sup>15</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, II, 224.1-5.

ignorance absolue<sup>16</sup> ». La philosophie est donc, selon le *Phédon*, la voie de libération de l'âme de ses attachements sensibles. Or, cet « art qui conduit l'âme vers le haut<sup>17</sup> » est jonché d'obstacles, de difficultés et de chants de sirènes, tirant les âmes vers le bas. Les hommes ne peuvent pas tous espérer, à l'instar d'Ulysse, rester droit et immobiles sur leur mât en entendant le chant des sirènes<sup>18</sup>. Dans le magnifique mythe du char ailé et de la révolution des âmes du *Phédon*, Platon expose les dangers de la descente irrémédiable des âmes, dont la partie rationnelle (le cocher) serait trop lâche : « De là un tumulte, des luttes et des efforts désespérés, où, par la faute des cochers, beaucoup d'âmes deviennent boiteuses, beaucoup perdent leurs ailes<sup>19</sup> ».

Ainsi, l'âme est bien un mixte<sup>20</sup> entre deux éléments : un rationnel et l'autre irrationnel. C'est pour cela que Proclus affirme que l'âme possède les deux modes d'appréhension du réel et, ainsi, qu'elle rassemble en elle-même l'ensemble du réel : « Toute âme est toutes les réalités, les sensibles sous le mode exemplaire, les intelligibles sous le mode d'image<sup>21</sup> ». Or, toujours dans les *Éléments*, le dernier théorème nous présente la chute de l'âme comme étant complète : « Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend toute entière, et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure en haut, alors qu'une autre redescend<sup>22</sup> ». Cette conclusion de Proclus, qui peut être quelque peu déroutante aux premiers abords, ne démontre-t-elle pas ainsi que l'âme est complètement soumise au sensible une fois incarnée ? Pas tout à fait. Cela implique seulement qu'un processus actif doit être entrepris par l'âme elle-même pour se « délivrer » de la chair et que sans cette entreprise menée par elle-même, elle ne peut espérer s'en sortir. Ce processus se nomme la *purification* : « Ils [les véhicules de l'âme] symbolisent les pensées des unes par leurs révolutions circulaires, les chutes des autres par leurs

---

<sup>16</sup> Platon. (1965), *Phédon*, 83a.

<sup>17</sup> Platon. (2002), *La république*, 525d.

<sup>18</sup> Homère. (1925), *Odyssée*, XII, 160-164.

<sup>19</sup> Platon. (2004), *Phédon*, 248b.

<sup>20</sup> Proclus. (1967), *Commentaire sur le Timée*, II, 263.17.

<sup>21</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, § 195.

<sup>22</sup> *Ibid.*, §211.

gravitations vers la génération [...], les purifications des autres encore par leurs conversions vers l'immatériel<sup>23</sup> ».

La purification, comme manifestation sublime du bien, ne vient pourtant pas de l'extérieur, mais de l'âme elle-même : « En effet, la purification, par nature, ne nous vient pas de l'extérieur, mais part de l'intérieur, de l'âme même<sup>24</sup> ». La purification a pour objectif de « séparer » la partie rationnelle de l'âme humaine : « The higher [...] ὄχημα is immaterial, impassible and imperishable ; it corresponds in its perpetuity to the enduring root of unreason in the human soul which survives every purgation<sup>25</sup> ». Si cette partie de l'âme correspond au « résidu » de la purification, l'autre partie sombre avec le corps : « Besides the soul proper Proclus also recognizes an εἶδωλον ψυχῆς [image de l'âme] imparted by the soul to the body, inseparable from the latter and perishing with it<sup>26</sup> ». Bien que cette partie non séparable de l'âme soit comparée à l'âme comme entéléchie chez Aristote<sup>27</sup>, il est tout de même possible de constater chez ce dernier l'existence de la même notion de séparation (mais conditionnelle et non nécessaire) : « Donc, s'il est une des opérations ou des affections de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare, mais dans le cas où aucune ne lui est propre, elle ne peut être séparée<sup>28</sup> ».

### 3. Procession et conversion : l'illumination de l'âme

De la terre elle monte jusqu'au ciel, et puis en terre, du ciel  
elle descend, recevant peu à peu, les vertus de toutes deux,  
qu'en son ventre elle enserme.

Hermès Trismégiste, *Table d'émeraude*, VIII-XI

Pour bien comprendre comment fonctionne le processus de purification, il importe maintenant de saisir les concepts clefs de procession (πρόοδος) et de conversion (ἐπιστροφή) chez Proclus. Le

---

<sup>23</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §209.

<sup>24</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, II, 280.1-3.

<sup>25</sup> Dodds, E. R. dans Proclus (1965), *Éléments de théologie*, p. 320.

<sup>26</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §186-187, p. 296.

<sup>27</sup> Aristote. (1993), *De l'âme*, 412a 29.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 403a 11-13.

Lycien établit une série d'ordres d'existence : Un, être, vie, pensée, âme et corps. Chaque ordre d'existence procède de celui lui étant antérieur : « L'un dérive en être ou autoposition, l'être en vie ou auto-expansion, la vie en pensée ou auto-concentration, la pensée en âme ou auto-motion, enfin l'âme en corps<sup>29</sup> ». Pourtant, cette procession n'implique pas une incommensurabilité radicale entre les ordres d'existence : « Bref, la disjonction ne passe plus entre les niveaux, mais entre des rayons issus d'un même centre qui, chacun selon sa démarche originale, s'étendent d'une extrémité à l'autre du réel<sup>30</sup> ». En fait, nous touchons ici, comme l'affirme lui-même Trouillard en parlant de l'âme, la problématique centrale de l'œuvre de Proclus : « L'âme proclusienne est "totalement tout" (πάν πάντα), et elle n'est pas tout, puisqu'elle est un ordre subordonné d'une hiérarchie<sup>31</sup> ». Résoudre cette énigme correspond à la clef de voûte qui nous permettra de confirmer notre hypothèse qu'une autarcie dérivée n'est pas une contradiction chez Proclus.

Il importe d'abord de considérer le phénomène de procession comme étant indissociable de sa contrepartie : la conversion. Autrement dit, le système proclusien ne peut être mis en acte sans ces deux éléments opérant en collaboration :

Ce n'est pas parce que le supérieur est logé dans l'inférieur, ni parce que l'Intellect a besoin d'un siège quelconque, ou parce que l'Âme du Tout réside en quelque chose [...] mais parce que nous concevons l'être des choses sous deux aspects, sous celui de leur procession ou sous celui de leur conversion. Quand nous considérons la procession, nous partons des êtres premiers et nous disons que les causants subsistent dans les causés qui en dérivent ; quand nous considérons la conversion, c'est l'inverse : nous disons alors que les causés subsistent dans les causants<sup>32</sup>.

C'est pour cela que Trouillard préfère parler de « manifestation », plutôt que de génération ou de causalité au sens strict lorsqu'il traite

---

<sup>29</sup> Trouillard, J. (1972), *L'un et l'âme*, p. 100.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.75.

<sup>31</sup> Trouillard, J. (1959), *La monadologie*, p. 309.

<sup>32</sup> Proclus. (1967), *Commentaire sur le Timée*, II, 407.1-9.

de la procession proclusienne : « la procession n'est pas génération, mais seulement manifestation et déploiement de ce qui est caché et concentré dans l'origine [...], l'effet est dans la cause, il est même la cause exprimée<sup>33</sup> ». Selon Dörrie, cette interprétation est tout à fait juste et l'âme ne représente pas une exception à cette règle : « Or ce qui est vrai pour la première hypostase, le *voûs*, l'est aussi pour la seconde : ce qui a été produit reste dans le principe qui l'a produit (*μένει*)<sup>34</sup>. » Cela implique donc que le *voûs* en tant que « cause » de l'âme, soit présent en quelque sorte dans l'âme, ainsi que les idées qu'il contient<sup>35</sup> : « Toute âme contient toutes les idées que contient l'esprit (*voûs*) à titre primordial. Puisque l'âme procède de l'esprit et que l'esprit donne la subsistance à l'âme, [...] il donnera à l'âme qu'il constitue les raisons substantielles (*οὐσιοῶδεις λόγους*) de tout ce qui est en lui<sup>36</sup> ».

Cette idée centrale chez Proclus a pour vertu, en plus de corroborer notre hypothèse, de rendre compte de manière cohérente du principe de réminiscence platonicienne. En effet, si l'homme n'apprend jamais rien de « nouveau », mais ne fait que se ressouvenir, les idées doivent donc être déjà présentes en l'âme, mais de manière voilée. C'est donc par dévoilement (*ἀλήθεια*) que la connaissance se développe chez l'individu. Le fait de disposer le *voûs* dans l'âme est également quelque chose que l'on retrouve dans le *Timée* de Platon : « C'est à la suite de ces réflexions qu'il mit l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps, pour construire l'univers, de façon à réaliser une œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleure possible<sup>37</sup> ». Nous retrouvons un précepte identique dans le traité des *Oracles chaldaiques* : « Il [le démiurge] a placé l'intellect dans l'Âme, et, dans le corps paresseux, nous a logé nous-mêmes [les âmes particulières], Lui, le Père des hommes et des dieux<sup>38</sup> ». De plus, le

---

<sup>33</sup> Trouillard, J. (1972), *L'un et l'âme*, p. 163.

<sup>34</sup> Dörrie, H. (1973), *La doctrine de l'âme*, p. 58.

<sup>35</sup> Nous retrouvons la même idée chez Plotin (Plotin. (2003), *Ennéades*, 18 (V, 7) 1.9-10.

<sup>36</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, § 194, p. 177.

<sup>37</sup> Platon. (2001), *Timée*, 30a.

<sup>38</sup> Verse, A. (dir.) (1993), *Sagesse des Chaldéens*, §94, p. 30.

principe de conversion est aussi présent chez Platon, en tant qu'« art du retournement » (περιαγωγῆς)<sup>39</sup>.

Pourtant, le fait que le νοῦς se retrouve d'une certaine façon dans l'âme n'implique pas que cette dernière s'identifie directement à son principe noétique. Bien que cette identification ou assimilation existe en puissance dans l'âme, elle implique un acte particulier de la part de l'âme. D'abord, la conversion semble liée au principe de connaissance : « Tout être qui a le pouvoir de se connaître lui-même a celui de se convertir vers lui-même de toutes les façons<sup>40</sup> ». En se connaissant elle-même, l'âme amorce ainsi sa conversion vers son principe. Proclus nomme ce phénomène illumination, en ce que « l'Intellect est dans l'Âme en tant qu'illumination tout entière<sup>41</sup> ». Cette illumination consiste bien en l'achèvement de la conversion de l'âme : « Dans une seconde phase, le dérivé revient vers son Principe pour en tirer cette fois une illumination normative<sup>42 43</sup> ».

De plus, c'est uniquement par l'aboutissement de cette conversion que l'âme atteint sa perfection ultime : « Sa perfection est atteinte par la conversion vers lui-même, en son centre. [...] Dans sa perfection, l'âme est alors rationalité illuminée par l'Intellect<sup>44</sup> ». C'est à partir de ces constats qu'il devient possible de comprendre précisément ce qui est entendu par Proclus lorsqu'il parle de conversion substantielle (οὐσιώγης ἐπιστροφῆ), c'est-à-dire lorsque, par l'actualisation de sa puissance (δύναμις), l'acte (ἐνέργια) de l'âme s'identifie à son essence (οὐσία) : « Enfin, [l'âme] fait coïncider son activité avec sa substance, et tout en elle devient un et concourt dans une interaction réciproque, sa substance est en acte et son acte substantiel (ἡ ἐνέργια οὐσιώδης)<sup>45</sup> ». C'est de cette manière que l'âme s'identifie au νοῦς : « L'âme, elle aussi, est esprit (νοῦς γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ), quand elle se déploie selon l'esprit qui lui est antérieur<sup>46</sup> ». C'est pourquoi Trouillard parle de l'âme en tant qu'« esprit déroulé »

<sup>39</sup> Platon. (2002), *La république*, 518d.

<sup>40</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §83, p. 111.

<sup>41</sup> Proclus. (1967), *Commentaire sur le Timée*, II, 407.20.

<sup>42</sup> C'est-à-dire « déterminée ».

<sup>43</sup> Trouillard, J. (1965), *L'un et l'âme*, p. 84.

<sup>44</sup> Schneider, J-P. (2010), *La liberté*, p. 236.

<sup>45</sup> Trouillard, J. dans Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, p. 39.

<sup>46</sup> Trouillard, J. (1972), *Âme et esprit*, p. 12.

Autarcie radicale et autarcie dérivée chez Proclus :  
le problème de l'autarcie de l'âme par illumination

---

(νοῦς ἀνελημμένος)<sup>47</sup>. Effectivement, Proclus affirme qu'à travers ce processus, l'âme ne fait rien d'autre que retrouver sa propre plénitude, car

c'est un mouvement en vertu duquel elle se retourne vers elle-même et voit sa propre substance et les puissances qui sont en elle et les raisons harmonieuses dont elle est faite et les nombreuses vies dont elle est le plérôme ; et elle redécouvre qu'elle est elle-même un monde rationnel<sup>48</sup>.

Mais la conversion intégrale va plus loin que l'identification de l'âme au νοῦς, car elle fait « devenir un » l'âme, en plus de la « déterminer » par illumination, comme nous venons tout juste de le voir. Cela s'explique par le fait que chez Proclus, nous retrouvons une certaine dialectique entre l'infini ou l'illimité (ἄπειρον) et le déterminé ou le limité (πέρας). L'infini s'identifie à la dyade et le déterminé à la monade (ou l'hénade première) : « l'illimitation correspond à tout ce qu'il y a d'indéterminé dans le monde, tout ce qui vient de la Dyade indéfinie ; le Limitant correspond à tout ce qui est déterminant, tout ce qui vient de la Monade<sup>49</sup> ». Effectivement, tout comme il est impossible de considérer la procession sans la conversion, il est tout aussi nécessaire de considérer la dyade (infini) en lien avec l'Un (déterminant), les deux étant interdépendants dans la constitution du monde<sup>50</sup>. Du coup, il est possible d'envisager la procession en tant que manifestation de l'infini à travers la dyade primitive, tandis que la conversion consiste en un retour à la monade par la limitation de cette même multiplication de la procession. L'âme, de son côté, représente bien entendu un mixte<sup>51</sup> de ces deux éléments. C'est en quelque sorte la façon subtilement proclusienne de traiter de l'aspect

---

<sup>47</sup> Trouillard, J. (1972), *Âme et esprit*, p. 9.

<sup>48</sup> Proclus. (1979), *Trois études sur la providence*, II, 18.4-8.

<sup>49</sup> Proclus. (1967), *Commentaire sur le Timée*, I, 176.30-32.

<sup>50</sup> Proclus. (2007), *Commentaire sur le Parménide*, I, 712.1-15.

<sup>51</sup> Même chose chez Plotin : « C'est en ce sens que l'âme est une et multiple. Les corps sont seulement multiples. Mais ce qui est le plus élevé est seulement un. » (Plotin. (2002), *Ennéades*, 4 (IV, 2) 2.53-55.

hylémorphique de l'âme, associant ainsi infini-matière-irrationnel et déterminant-forme-rationnel :

Si donc dans l'âme aussi l'élément intellectif joue le rôle de forme, l'irrationnel, celui de la matière (car l'intellect et la raison font partie de la colonne de la limite, l'irrationnel, de celle de l'illimité : il est, en effet, par nature, sans limite et sans mesure), il faut, je présume, que dans l'âme aussi, on voit le beau lorsque la raison domine et que les formes irrationnelles de vie sont dominées par la raison et la science<sup>52</sup>.

#### 4. La triade hypostatique : le caractère autoconstitutif de l'âme

C'est un point assuré plein d'admiration, que le haut et le bas n'est qu'une même chose. Et comme toutes les choses ont été, et sont venues d'un, et par la méditation d'un : ainsi toutes les choses ont été nées de cette chose unique, par dérivation.

Hermès Trismégiste, *Table d'émeraude*, I-III

Nous retrouvons un système triadique chez Proclus, rappelant les trois hypostases plotiniennes : « Au-delà de tous les corps est la substance psychique, au-delà de toutes les âmes l'ordre de l'esprit, au-delà de toutes les substances pensantes l'un<sup>53 54</sup> ». Cette structure triadique provient manifestement de Plotin, lorsqu'il parle des trois natures (hypostases) que sont l'Un, l'Intellect et l'Âme<sup>55</sup>. Pourtant, la trinité plotinienne provient elle-même du *Parménide* de Platon : « En revanche, le Parménide de Platon s'exprime de manière plus précise, car il distingue l'un de l'autre le premier Un, qui est au sens propre, le deuxième, qu'il appelle "un-plusieurs", et le troisième, qui est "un et plusieurs"<sup>56</sup> ». En effet, ces trois natures correspondent aux trois

---

<sup>52</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon* II, 326.16-24.

<sup>53</sup> Trouillard affirme qu'il manque l'être et la vie entre l'Un et l'esprit. Or, nous conserverons la structure tripartite de ce théorème pour le reste de l'exposé.

<sup>54</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §20, p. 73.

<sup>55</sup> Plotin. (2003), *Ennéades*, 10 (V, 1) 8.5-10.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 8.24-28.

premières hypothèses du Parménide : l'Un par négation<sup>57</sup> est l'Un proprement dit, l'Un par affirmation<sup>58</sup> est le *voûs* et l'Un qui est et qui n'est pas<sup>59</sup> correspond à l'Âme. Ainsi, en même temps qu'elle rend compte des trois natures de Plotin, cette interprétation démontre le principe de mixité de l'âme (ainsi que de sa qualité de médiation universelle<sup>60</sup>), en plus d'affirmer l'omniprésence de l'hénade à tous les niveaux d'existence de la procession.

Il est donc possible d'affirmer que, à la manière de la *Table d'émeraude*, « le haut et le bas n'est qu'une même chose<sup>61</sup> ». C'est effectivement ce qu'affirme Proclus lui-même : « Il y a correspondance entre tout ce qui est ici-bas et ce qui est là-haut<sup>62</sup> ». Du coup, cela implique l'existence d'une étroite affinité entre l'Un et l'âme, en ce que « l'âme elle-même ne s'atteint que dans la lumière ou sous la motion de l'Un. La philosophie se meut donc *dans la relation de l'âme et de l'Un*<sup>63</sup> ». C'est bien cette relation privilégiée entre l'Un et l'âme qui explique pourquoi cette dernière ne cherche pas sa subsistance à l'extérieur d'elle-même, mais bien plutôt en son propre centre : « Mais fondamentalement, l'âme ne tire pas ses idées des formes de la nature, au-dehors et au-dessus d'elle-même, mais bien d'elle-même, ou encore, et par le même acte, de l'esprit et de l'Un<sup>64</sup> ».

C'est donc par ce principe de *causa sui* de l'âme qui permet à Proclus d'affirmer que l'âme est autoconstituante (αὐθυπόστατος) : « Puisque toute âme a le pouvoir de se convertir vers soi-même, et puisque tout être doué d'un tel pouvoir est autoconstituant, l'âme est autoconstituante et se fait subsister elle-même (ἡ ψυχὴ αὐθυπόστατος καὶ ἑαυτὴν ὑφίστησιν)<sup>65</sup> ». Pourtant, nous retournons au même point d'embranchement que plus tôt, en ce qu'il semble hautement

---

<sup>57</sup> Platon. (2011), *Parménide*, 137c.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 142c.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 155e.

<sup>60</sup> « Aussi l'âme est-elle la médiatrice par excellence dans l'univers de Proclus. » (Trouillard, J. (1959), *La monadologie*, p. 315).

<sup>61</sup> Hermès Trismégiste, *Table d'émeraude*, I.

<sup>62</sup> Proclus. dans Trouillard, J. (1965), *L'un et l'âme*, p. 69.

<sup>63</sup> Trouillard, J. (1965), *L'un et l'âme*, p. 7.

<sup>64</sup> Roques, R. (1973), « Trouillard. L'un et l'âme selon Proclus », p. 67.

<sup>65</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §189.

problématique de considérer l'âme comme étant autoconstitutive, tout en étant dépendante des natures supérieures. Selon Trouillard, ce problème n'est qu'apparent et ne mène nullement à une contradiction de fond : « [loin] qu'il y ait incompatibilité entre autoconstitution et dérivation, l'autoconstitution implique une dérivation intériorisée<sup>66</sup> ». Mais encore, affirmer l'autoconstitution de l'âme revient à doter celle-ci d'un caractère autarcique :

Comme l'écrit Dodds<sup>67</sup>, l'autoconstitution est impliquée par l'autonomie (αὐτάρκεια), mais n'exclut pas la dérivation de principes supérieurs. Elle la suppose, au contraire, puisque tout ce qui procède et se convertit, même en soi-même, est double et donc doit trouver son centre dans la rigoureuse simplicité du Bien qui est antérieur à toute autonomie et à toute procession et conversion interne<sup>68</sup>.

Il est donc possible d'envisager l'hénologie proclusienne comme un centre autour duquel les ordres d'existence formeraient des rayons. De cette manière, la procession consisterait en un mouvement centrifuge jusqu'à la matière en passant par toutes les différentes natures et la conversion correspondrait à un retour centripète vers le centre du cercle. La conversion substantielle représenterait ainsi une « coïncidence des centres », dans le sens de Plotin<sup>69</sup>, en ce que par choix (προηάριεσις)<sup>70</sup> de purification, en séparant l'âme rationnelle du corps, l'âme potentialise sa puissance (psychique) d'identification de son acte (noétique) avec sa substance (unitaire), et ainsi, rejoint son principe (le νοῦς, puis l'Un). Ce n'est qu'à ce moment qu'il est possible de parler d'autarcie dérivée de l'âme par illumination.

---

<sup>66</sup> Trouillard, J. (1965), *L'un et l'âme*, p. 82.

<sup>67</sup> « The proof given here for the existence of the αὐθυπόστατον depends on his identity with the αὐταρκες ». (Dodds, E. R. dans Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, p. 224).

<sup>68</sup> Trouillard, dans Proclus (1965), *Éléments de théologie*, p. 51.

<sup>69</sup> « Nous pouvons de la sorte faire que notre centre rejoigne ce qui est comme le centre de toutes choses. » (Plotin. (2003), *Ennéades*, 9 (VI, 9) 8.19-20).

<sup>70</sup> Proclus. (1967), *Commentaire sur le Timée*, I, 164.1-2.

## 5. La nécessaire autarcie dérivée de l'âme

Il faut donc que ce qui « est » ne soit pas illimité (οὐκ ἀτελεύτητον) ; car rien ne lui manque (οὐκ ἐπιδέεσ) et alors tout lui manquerait.

*Le poème de Parménide, 31-32*

Dans le commentaire de Proclus de l'*Alcibiade*, nous retrouvons une définition claire de l'autarcie : « En outre, l'autarcie se rencontre chez celui même qui est heureux (car se suffire à soi-même c'est ne rien accueillir en soi venant de l'extérieur)<sup>71</sup> ». Ainsi, le νοῦς représente l'ordre d'existence le plus approprié pour recevoir la qualité d'autarcie : « Car l'Intellect possède en lui-même et par lui-même le bien intellectif (ce qui justement le rend autarcique réellement)<sup>72</sup> ». C'est d'ailleurs ce que disent les *Oracles* : « Le Père est un Intelligible : il a en lui-même ce qui intellige<sup>73</sup> ». En effet, une des caractéristiques principales du νοῦς est justement d'avoir toujours en lui-même son objet (les formes intelligibles) et d'être toujours en acte<sup>74</sup>, ce qui en résulte qu'il y ait toujours concordance entre l'acte et la substance chez le νοῦς.

De son côté, l'âme ordinaire est dépendante du νοῦς pour obtenir son objet de pensée et elle est parfois en acte, parfois simplement en puissance, ce qui a pour effet de ne pas créer une identité nécessaire entre l'acte et la substance. C'est donc en cela que l'âme dérive du νοῦς, et, avec elle, sa qualité d'autarcie. Pourtant, lorsque la conversion substantielle est achevée, cette nuance s'évacue (car, à l'instar du νοῦς, l'acte de l'âme se conforme ainsi à sa substance), et il n'est plus possible d'affirmer que l'âme est dépendante du νοῦς pour obtenir son objet, en ce que leurs centres coïncident dorénavant et que le principe noétique est reconnu en tant qu'immanent à l'âme. Ce n'est donc pas *a priori* que l'âme s'avère autarcique, mais *a posteriori*, suivant un processus de purification des attachements corporels :

---

<sup>71</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, I, 106.7-8.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 106.19-21.

<sup>73</sup> Verse, A. (dir.) (1993), *Sagesse des Chaldéens*, §20, p. 15.

<sup>74</sup> Proclus. (1967), *Commentaire sur le Timée*, II, 256.19-20.

donc l'âme qui s'est assimilée à l'intellect recherche son bien en elle-même et elle est véritablement autarcique, tandis que l'âme corporéiforme subit le sort des corps et pense que son bien gît dans les êtres différents d'elle, argent, amis, honneurs et autres choses du même genre, de telle sorte qu'elle possède un fantôme d'autarcie, mais non pas l'autarcie véritable<sup>75</sup>.

Ainsi, comme l'âme constitue un « plérôme psychique<sup>76</sup> », en ce qu'elle est une plénitude de raisons (λόγων πλήρωμα), elle s'avère tout aussi légitimement autarcique que le νοῦς qui, quant à lui, représente un « plérôme noétique ». En effet, selon le modèle de Proclus, que nous nommons personnellement une *ontologie fractale*, où « Tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre<sup>77</sup> », les propriétés fondamentales comme l'autarcie se doivent d'être présentes (au moins en puissance), à tous les niveaux d'existence (mais selon un mode approprié). Par conséquent, l'autarcie de l'âme sera véritablement pleine, sous le mode psychique, tout comme l'est celle du νοῦς, sous le mode noétique. Nous pourrions même en dire autant du monde, comme le fait Proclus dans son commentaire du *Timée* (et ce qui posera le problème central de l'article de Dorion) en ce que le monde s'avère effectivement autarcique, mais selon son mode propre, en l'occurrence le mode matériel. Que le monde procède d'une série de médiations n'empêche aucunement qu'il soit pleinement autarcique d'un point de vue matériel et il est par ailleurs le seul ordre d'existence qui soit autarcique matériellement, ce qui est difficilement contestable.

Mais encore, même le νοῦς, caractérisé par une autarcie radicale, est tout de même redevable à l'hénade primordiale dans la série de la procession. Et si l'on considère l'être et la vie en tant qu'hypostases antérieures au νοῦς<sup>78</sup>, le problème s'aggrave. Du coup, si l'argument de l'impossibilité d'une autarcie dérivée tient au fait qu'il existe une antériorité à l'ordre d'existence caractérisé par cette autarcie partielle,

---

<sup>75</sup> Proclus. (2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, I, 107.1-6.

<sup>76</sup> Trouillard, J. (1965), *L'un et l'âme*, p. 31.

<sup>77</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §103, p. 122.

<sup>78</sup> *Ibid.*, §101, p. 121.

nous ne pourrions faire autrement que de poser l'existence d'une autarcie authentique uniquement pour l'Un.

Or, cela pose, à notre avis, des problèmes encore plus sérieux. En effet, étant donné que l'Un est au-dessus de l'Être<sup>79</sup>, il est impossible de lui conférer une propriété quelconque : « je définis aussi que, si l'on veut obéir à Platon et ne rien ajouter à l'Un, il convient de s'en tenir aux négations ; car quoi que l'on ajoute à l'Un, on le diminue, et en fin de compte on le rend non un, mais on fait de l'Un un effet<sup>80</sup> ». C'est donc dire que l'Un est ineffable et que seule une démarche négative lui est appropriée.

Donc, suivant ce raisonnement, si l'Un « n'est pas », il ne peut pas non plus « être quelque chose », même autarcique. C'est pourquoi, d'ailleurs, nous considérons d'ordinaire que l'autarcie première (radicale) est attribuable au  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Mais en même temps, il semble absurde de considérer l'Un comme n'étant pas autarcique, car cela impliquerait qu'il soit dépendant de quelque chose d'extérieur à lui, ce qui est impossible. C'est d'ailleurs probablement pour cette raison que Plotin attribue le caractère de l'autarcie à l'Un<sup>81</sup>. Toujours est-il, nous pouvons seulement parler, dans le cas précis de l'Un, d'une autarcie aporétique due à son caractère apophatique.

Proclus nous permettra peut-être, encore une fois, de résoudre une contradiction apparente. S'il est vrai que l'autarcie implique nécessairement la plénitude, comme nous l'avons vu, rien ne prouve que la plénitude soit suffisante en elle-même en tant que qualité divine. En effet, la caractéristique essentielle de l'hénade n'est pas uniquement d'être autarcique, mais d'être au-delà de l'autarcie, car il ne suffit pas d'être plein pour communiquer à l'ensemble des êtres, il faut encore être surabondant : « Mais quiconque possède la plénitude se suffit à lui-même ( $\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\kappa\epsilon\varsigma$ ) sans plus et n'est pas encore équipé pour se communiquer. Il faut donc que celui qui dispense la plénitude aux autres et étend sur eux ses libéralités soit plus que plénitude ( $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho\pi\lambda\eta\rho\epsilon\varsigma$ )<sup>82</sup> ». C'est d'ailleurs ce qui explique le problématique théorème 10 des *Éléments* : « Tout être autonome est inférieur au bien

---

<sup>79</sup> Proclus. (2003), *Théologie platonicienne*, II, 2.3.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 10.14-17.

<sup>81</sup> Plotin. (2003), *Ennéades*, 9 (VI, 9) 6.17.

<sup>82</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §130, p. 139.

dans sa simplicité<sup>83</sup> ». Du coup, nous pouvons affirmer que ce qui fait que l'Un se suffise à lui-même de manière absolue est que, contrairement au monde, à l'âme et même au voûs, l'Un n'a ni besoin d'être, ni même besoin de « lui-même », pour se suffire pleinement<sup>84</sup>.

## Conclusion

En présentant d'abord le statut privilégié de l'âme, en tant que centre de toute chose, dans la philosophie de Proclus, nous justifions le choix de notre objet : l'autarcie de l'âme. Après avoir présenté la double nature de l'âme, il fut possible d'explicitier le processus de purification. Sur cette base, nous avons pu démontrer que, à travers les principes de procession et de conversion, l'illumination de l'âme par le voûs n'implique pas une incommensurabilité entre les deux ordres d'existence, mais bien plutôt qu'une fois la conversion substantielle accomplie, l'âme acquiert un statut autoconstitutif et reconnaît sa substance nouménale en son propre centre. En nous appuyant sur ce cadre théorique, nous avons démontré que le concept d'autarcie dérivée n'est pas une contradiction, mais qu'il est absolument nécessaire, en ce que l'autarcie de chaque nature manifeste une caractéristique intrinsèque et que la dérivation n'est pas une limite à cette manifestation, mais plutôt sa propre condition de possibilité.

Finalement, considérant le système particulier de Proclus qui, conséquemment, ne peut conférer un caractère absolument mauvais à la matière ou au corps<sup>85</sup>, à la manière de Platon et de Plotin par exemple, il serait intéressant de voir si le corps lui-même ne possède pas un « centre » lui permettant de remonter jusqu'à l'Un. Ceci semble d'ailleurs être le cas dans certains exercices théurgiques, chers à Proclus<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, §10, p. 67.

<sup>84</sup> C'est d'ailleurs ce constat qui permet de comprendre la distinction entre autarcie éminente et autarcie déficiente chez Plotin (Plotin. (2000), *Ennéades*, traité 49, (V, 3) 13.12-23).

<sup>85</sup> *Ibid.*, §129, p. 138.

<sup>86</sup> Proclus. (2003), *Théologie platonicienne*, I, 25, p. 113.

### Bibliographie

- Aristote. (1993), *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 292 p.
- Combès, J. (1989), « Proclus et Damascius », *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, p. 245-295.
- Dorion, L.-A. (2006), « Platon, Proclus et l'autarcie du Monde (Timée 33d) », *Études platoniciennes*, vol. 2, p. 236-260.
- Dörrie, H. (1973), « La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus », dans *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, À la baconnière, p. 42-60.
- Homère. (1925), *L'Odyssée*, trad. V. Bérard, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 407 p., 449 p. et 408 p.
- Platon. (2001), *Timée ; Critias*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 450 p.
- Platon. (2011), *Parménide*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 347 p.
- Platon. (1964), *Le banquet ; Phèdre*, trad. É. Chambry, Paris, GF Flammarion, 218 p.
- Platon. (1965), *Apologie de Socrate ; Criton ; Phédon*, trad. É. Chambry, Paris, GF Flammarion, 187 p.
- Platon. (2000), *Alcibiade*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 243 p.
- Platon. (2004), *La république*, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 779 p.
- Platon. (1965), *Apologie de Socrate ; Criton ; Phédon*, trad. É. Chambry, Paris, GF Flammarion, 187 p.
- Plotin. (2002), *Ennéades*, trad. L. Brisson, Traités 1-6, Paris, GF Flammarion, 290 p.
- Plotin. (2003), *Ennéades*, trad. L. Brisson, Traités 7-21, Paris, GF Flammarion, 532 p.
- Plotin. (2000), *Ennéades*, trad. B. Ham, Traité 49, Paris, Éditions du Cerf, 329 p.
- Proclus. (2007), *Commentaire sur le Parménide de Platon*, trad. C. Luna et A.-P. Segonds, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1088 p., 592 p., 848 p., 944 p. et 512 p.

- Proclus. (1968-1997), *Théologie platonicienne*, trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 6 vol., Paris, Les Belles Lettres, 298 p., 216 p., 261 p., 316 p., 376 p. et 512 p.
- Proclus. (1965), *Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, 192 p.
- Proclus. (1933), *The Elements of Theology*, trad. E. R. Dodds, Londres, Oxford University Press, 321 p.
- Proclus. (1966-1968), *Commentaire sur le Timée*, trad. A. J. Festugière, 5 vol., Paris, J. Vrin, 264 p., 341 p., 362 p., 204 p. et 277 p.
- Proclus. (1985), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, trad. A. Ph. Segonds, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 337 p. et 424 p.
- Proclus. (1979), *Trois études de la providence*, trad. D. Issac, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 310 p., 227 p. et 291 p.
- Roques, R. (1973), « Trouillard. L'Un et l'âme selon Proclus », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 184, n° 1, p. 67-72.
- Schneider, J-P. (2010), « La liberté dans la philosophie de Proclus », Thèse de doctorat (Université de Neuchâtel).
- Trouillard, J. (1972), *L'un et l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 189 p.
- Trouillard, J. (1959), « Âme et esprit selon Proclus », *Revue des études augustiniennes*, vol. 5, t. 1, p. 1-12.
- Trouillard, J. (1959), « La monadologie de Proclus », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 57, n° 55, p. 309-320
- Verse, A. (1993), *La sagesse des Chaldéens*, trad. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 133 p.