

Cosmos et ὄχημα selon Proclus

*Etude sur la dissertation XVI du Commentaire
de Proclus sur la République de Platon*

Cosmos et ὄχημα selon Proclus

*Etude sur la dissertation XVI du Commentaire
de Proclus sur la République de Platon*

Métrailler Emmanuelle
Lieu d'origine : Salins
2012

Thèse de doctorat présentée à la
Faculté des Lettres de
l'Université de Fribourg (Suisse)

« Quelle autre raison peut-on donner du fait que l'héliotrope suit par son mouvement le mouvement du Soleil, et le sélénotrope le mouvement de la Lune, faisant cortège dans la mesure de leur pouvoir, aux flambeaux du monde ? Car, en vérité, toute chose prie selon le rang qu'elle occupe dans la nature, et chante la louange du chef de la série divine à laquelle elle appartient, louange spirituelle, ou louange rationnelle ou physique ou sensible ; car l'héliotrope se meut selon qu'il est libre de son mouvement, et dans le tour qu'il fait, si l'on pouvait entendre le son de l'air battu par son mouvement, on se rendrait compte que c'est un hymne à son roi, tel qu'une plante peut le chanter. »¹

*A mes parents
qui m'ont appris
à étudier*

¹ Corbin (2006), pp. 125-126. Cf. l'original grec de Proclus dans Bidez (1928), p. 148

Remerciements

L'élaboration de cette étude a reçu le précieux soutien et les judicieux conseils du professeur Dominic O'Meara que nous tenons à remercier particulièrement. Sa vive attention et sa patience nous ont été d'une aide inestimable. Qu'il trouve ici l'expression de notre immense gratitude. Nos chaleureux remerciements vont également à Véronique Tellenbach, à Pierre-Yves Albrecht et à Sophie Largo qui ont amicalement accepté de donner de leur temps pour la correction de cette épreuve. Qu'ils reçoivent ici toute notre reconnaissance et notre amitié.

Chapitre I

Introduction

« ...voir l'incorporel sous un aspect corporel, ce qui est hors de tout lieu comme étant en un lieu et un espace, se saisir de ce qui échappe au mouvement au moyen d'un mouvement, rien d'étonnant à cela. Voilà beau temps en effet que les Théurges nous ont enseigné que nécessairement les dieux sans forme se présentent en leurs autophanies doués de forme, les dieux sans figure, doués de figure, car, ces apparitions immobiles et simples des dieux, l'âme en vertu de sa nature, les reçoit de façon fragmentaire, et, avec le concours de l'imaginative, elle introduit dans les spectacles figure et forme. Car toute participation garde à la fois le caractère du participé et celui du participant, étant de quelque manière médiane entre ces deux. »²

I.1 But de notre étude

Peu de chercheurs se sont intéressés à la dissertation XVI du *Commentaire sur la République* de Proclus, soit son interprétation du mythe d'Er de Platon. Hormis les enquêtes sur certains passages du texte, comme l'exemplifient les brillants travaux de J. Trouillard³ et de J. Eicher⁴, nous ne connaissons que l'étude minutieuse de D. Cürsger, intitulée *Die Rationalität des Mythischen*⁵. Dans une perspective de pallier cette insuffisance de recherches, notre choix s'est donc porté vers un examen attentif de cette dissertation.

Par ailleurs, dans le cadre de cette intéressante opportunité, s'est dessinée pour nous l'idée de traiter en profondeur deux thèmes importants du commentaire et de les mettre en relation : celui des trois sortes de véhicule (ὄχημα) de l'âme humaine et celui de la cosmologie, ou plus précisément, des diverses topographies du monde que les âmes peuvent percevoir par

² Proclus, *In Remp.* III, 241, 19 – 242, 2 ; Festugière, III, p. 198

³ Notamment Trouillard (1980) et (1983)

⁴ Eicher (2002)

⁵ Cürsger (2002)

l'intermédiaire de leurs différents véhicules. En effet, le premier objet d'étude n'a été que brièvement présenté et de façon incomplète par nos savants contemporains⁶ et le second a été abordé sans prendre en compte, ou peu, le magnifique texte de Proclus qui va dès lors nous tenir en haleine⁷.

Au sujet tout d'abord de la seule enquête exhaustive sur le commentaire du mythe d'Er, relevons que D. Cürsger a abordé la dissertation proclienne de façon suivie, systématique et surtout dans la perspective d'y déceler une philosophie du mythe. Sa démarche s'est faite principalement dans l'optique d'une comparaison entre le statut du mythe chez Platon, celui qu'il obtient dans la philosophie des Néoplatoniciens en général et celui qu'il acquiert chez Proclus, notamment au travers de son interprétation du mythe d'Er. Dans cet élan, le penseur allemand nous renseigne sur la place que ce mythe a chez les penseurs prédécesseurs du Diadoque et la moindre importance qu'il revêt au fur et à mesure que le statut de l'âme se dévalorise au bénéfice d'une métaphysique toujours plus étoffée et complexe⁸. Il considère le texte qui va nous occuper comme l'un des travaux les plus tardifs du Lycien et donc dans le contexte d'une dernière formulation d'un système total⁹. Un avis auquel nous nous rallions sans conteste¹⁰. Pour lui, les thèmes du Destin, de la Providence et du libre arbitre sont les points principaux du texte¹¹. Or, pour notre part, nous n'envisageons ni de reproduire la démarche intéressante ni la méthodologie de l'Allemand, même s'il pouvait s'avérer utile d'effectuer une étude analogue en langue française. Il va plutôt nous importer, comme nous l'avons dit, de mener une recherche sur d'autres éléments conséquents du commentaire et, selon nous, capitaux, singulièrement sur les thèmes de la cosmologie et de la théologie s'y rapportant, de l'ὄχημα (véhicule) et de la φαντασία. D'une part, nous avons pu constater que ces thèmes n'ont pas été suffisamment mis en relief par l'écrivain germanique. Mais, d'autre part, le choix de ces thèmes s'est fait dans le but de découvrir les données philosophiques fondamentales qu'ils impliquent, leur rapport de sympathie et la portée significative qu'ils apportent à l'ensemble du commentaire. Ce qui revient à dire que nous allons privilégier la mise en exergue des descriptions concernant la République céleste, modèle de la république la meilleure et de l'harmonie de l'âme, ainsi que des deux approches herméneutiques différentes mais complémentaires menées par Proclus eu égard à cette thématique.

⁶ Notamment Dodds (1963), pp. 313-321 ; Eicher (2002) ; I. Hadot (1978) ; O'Meara (2007) ; Trouillard (1957a), (1972), (1980) et (1983) ; Van Liefferinge (1999) ; Zambon (2005)

⁷ Notamment Duhem (1913), Hoffmann (1979), Segonds (1987) et Siorvanes (1996)

⁸ Cürsger (2002), pp. 122-144. Il nous informe notamment de l'importance que le mythe d'Er avait chez Plutarque de Chéronée, comme résumé de toute la philosophie platonicienne et comme étant la source des hypostases du Néoplatonisme. De son temps et chez Macrobe également, le mythe en question ne sort pas du cadre du *Timée*, alors que chez les Néoplatoniciens, il se retrouve à l'ombre de ce dernier.

⁹ Ibidem, p. 167

¹⁰ En effet, nous pouvons lire dans Proclus, *In Remp.* II, 297, 28 ; Festugière III, p. 255, les propos que voici : « ... comme il est arrivé tout récemment en Thessalie après l'invasion barbare » et note 2, p. 255 de Festugière : « Allusion à l'invasion des Goths en 482 (trois ans avant la mort de Proclus) ». Voir aussi Cürsger (2002), p. 167 où ce dernier ne pense pas, à juste titre, que ce passage puisse être un rajout effectué plus tard, car il n'a aucun poids argumentatif.

¹¹ Cürsger (2002), p. 168

Cette option d'examen s'est aussi imposée à nous, répétons-le, compte tenu du manque évident de travaux ciblés principalement sur la cosmologie du Diadoque, d'une approche complète et exhaustive de sa conception des différents véhicules de l'âme et celle concernant le lien sympathique que ces derniers entretiennent avec les différents plans du Cosmos. La démarche inédite proposée dans les pages qui suivent tendra à venir combler cette carence et nous permettre de cheminer dans un « espace » philosophique souvent négligé au profit de celui concernant la métaphysique du Lycien.

En effet, pour ce qui est du thème des véhicules de l'âme selon Proclus, quelques auteurs contemporains l'ont abordé, notamment, J. Trouillard¹², J. Eicher¹³ et I. Hadot¹⁴. Ces gens de lettres ont remarquablement mis en lumière le point de vue du Diadoque sur les trois sortes de véhicule que l'âme humaine peut revêtir, mais ils l'ont fait soit dans de courts articles, soit en n'approfondissant pas leur recherche au sujet du texte qui va nous occuper, soit en le négligeant totalement au dépend de son *Commentaire du Timée* et de ses *Eléments de théologie*. Or, nous verrons combien le commentaire du Mythe d'Er a d'importance pour avoir une vision claire, précise et approfondie de la conception proclienne de ce thème.

Quant à l'idée que le Lycien a du monde, soit de l'astronomie et de la cosmologie en général, personne, à notre connaissance, n'a pris sérieusement en considération son commentaire du mythe d'Er. En effet, A. Ph. Segonds¹⁵, dans sa présentation de l'astronomie chez Proclus, n'a eu aucun égard envers ce commentaire et a focalisé son attention plutôt sur l'œuvre intitulée « *Exposé sommaire [Hypotypose] des hypothèses astronomiques* ». Pour ce qui est des autres éléments en rapport avec la cosmologie, soit les auteurs ont traité un des thèmes que nous prendrons en compte mais sans s'en référer à notre texte, comme par exemple, Ph. Hoffmann¹⁶ au sujet du lieu chez le successeur de Platon, soit ces auteurs ont fait une présentation générale de la problématique à partir de toute l'œuvre du Maître d'Athènes, comme par exemple les spécialistes P. Duhem¹⁷ et L. Siorvanes¹⁸.

Corrélativement aux deux points que nous venons de souligner, nous n'avons trouvé aucune étude sur une mise en relation entre les données concernant les véhicules de l'âme humaine et celles qui ont trait aux différents plans du Cosmos ainsi que les conséquences ou implications philosophiques et éthiques qui en découlent. Une approche que nous allons donc privilégier et approfondir.

En outre, nous essayerons de montrer, en ce qui concerne les données astronomiques et cosmologiques contenues dans le commentaire du mythe, que

¹² Trouillard (1957a), (1972), (1980) et (1983)

¹³ Eicher (2002)

¹⁴ I. Hadot (1978)

¹⁵ Segonds (1987)

¹⁶ Hoffmann (1979)

¹⁷ Duhem (1913)

¹⁸ Siorvanes (1996)

notre exégète favorise la démarche dialectique remontant de l'image à l'archétype, alors que, pour les données relatives à la théologie, il privilégie plutôt un enseignement traduisant de manière manifeste les symboles utilisés par Platon.¹⁹ Dans cette optique, nous retiendrons de la Thèse de D. Cürsger un élément réflexif laissé sans réponse par l'auteur et en l'état de simple interrogation, soit le lien éventuel entre les diverses modalités du discours philosophique ou théologique présenté par Proclus dans sa *Théologie Platonicienne* I, 4 et les diverses facultés de connaissance, ainsi que leur ordre hiérarchique. Cet élément réflexif peut se présenter schématiquement de la manière suivante :

mode par images (ἀπο τῶν εἰκόνων)	– αἴσθησις
mode par symboles (συμβολικῶς)	– φαντασία
de manière dialectique (διαλεκτικῶς)	– διάνοια
d'une manière divinement inspirée (ἐνθεαστικῶς)	– νόησις

Ce parallélisme et cette hiérarchie vont nous permettre de montrer deux éléments essentiels de l'interprétation proclienne du texte de son maître. D'une part, nous verrons que le mode par images est soumis au mode dialectique (dans le sens d'une recherche des Causes) en ce qui concerne l'astronomie et la cosmologie et qu'ainsi l'αἴσθησις (dans le sens noble du terme, comme nous le verrons) est soumise, dans ce contexte, à la διάνοια. D'autre part, nous pourrions constater que le mode symbolique est obéissant au mode divinement inspiré et que la φαντασία l'est à la νόησις dans son approche plus spécifique de la théologie.

I.2 Fondements de notre étude

L'étude présentée dans cette thèse se fonde sur deux idées principales concernant la philosophie du Diadoque et que nous allons ainsi étayer à partir de la dissertation XVI du *Commentaire sur la République*.

La première, qui sera l'objet « phare » de notre recherche, repose sur un aspect de la doctrine du Maître de l'Académie, que J. Trouillard a merveilleusement mis en lumière dans son article *Le lien de l'âme et du corps selon Proclus*²⁰, et selon lequel nous osons affirmer que l'essence de l'homme ne se définit pas seulement par l'âme elle-même, mais par l'âme unie à son véhicule lumineux (αὐγοειδὲς) ou astréiforme (ἀστροειδὲς) et congénital (συμφυὲς). Notion qui semble contraire, à première vue, à ce que nous pouvons lire dans le *commentaire sur le premier Alcibiade de Platon* où il est dit ceci : « ...l'essence

¹⁹ Cf. Proclus, *Théol. Plat.* I, 2, p. 9. 20 – 10.7, où il est dit notamment ceci : « D'une part, ce qui est transmis par des symboles, je le traduirai dans son enseignement manifeste, tandis que ce qui l'est par des images, je le ferai remonter à leurs originaux... »

²⁰ Trouillard (1980)

de l'homme se définit par l'âme elle-même et le corps n'est ni une partie ni un constituant de nous-mêmes »²¹. Or, nous verrons que, si l'âme peut se séparer du corps physique, elle ne peut néanmoins pas se séparer de son véhicule congénital qui participe indissolublement à elle et qui lui est indispensable pour contempler le Cosmos, le gouverner en compagnie des dieux, accueillir les illuminations venues des Entités supérieures et choisir une nouvelle vie digne d'être vécue. Et cette pensée peut se confirmer par les propos mêmes de notre auteur, qui, dans son *Commentaire sur le Timée*, nous dit ceci :

« Eh bien, que Platon d'une part ait su qu'en un certain sens « homme » est l'âme immortelle qui se sert d'un véhicule immortel, il faut le tirer du *Politique* (272 D 6 ss.) - car il a dit là que « hommes » désigne les âmes dans la période de Kronos, durant laquelle vivait seulement la partie immortelle de nous - , et qu'il ait su d'autre part qu'en un autre sens « homme » est l'âme qui se sert du véhicule intermédiaire, il faut le tirer du *Phédon* (111 A 4 ss., B 3s.), où il dit que sur les cimes de la terre habitent des « hommes » de plus longue durée que les hommes d'ici-bas. Bien assurément aussi Platon a connu comme homme du dernier rang celui qui vit avec ce corps-ci. Bref, l'homme est partout, selon Platon, une âme qui se sert d'un corps, mais ce corps est ou bien le corps immortel, ou bien le corps du second rang, ou bien le corps composé, et si nous ajoutons chaque fois la différence spécifique du corps et de ce qui l'emploie, nous pourrions définir la sorte d'homme dont il s'agit. »²²

La deuxième idée, qui n'est pas sans lien avec la première, s'appuie sur ce principe fondamental et célèbre de la philosophie du Diadoque énoncé dans les *Eléments de Théologie* : « Tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre »²³. Sous le joug de ce principe, nous montrerons, de façon plus brève, que si le *Commentaire sur la République*, selon l'échelle des vertus, se place au rang des vertus politiques, bien qu'il ne soit point dans le curriculum platonicien officiel institué par Jamblique et adopté par l'école d'Athènes²⁴, les vertus supérieures ne sont point explicitement et implicitement absentes du commentaire sur le mythe d'Er. Nous pourrions constater alors que l'un des aspects de la philosophie, de la science ou de la vertu politique, comme l'a admirablement suggéré D. J. O'Meara dans *Platonopolis*²⁵, nécessite aussi, chez Proclus, les vertus supérieures, soit les vertus cathartiques, théorétiques ou théurgiques. Ou, pour le dire plus précisément, nous verrons que la vertu politique semble

²¹ Proclus, *In Alc.* 216, 9-10 ; Segonds, II, p. 350

²² Proclus, *In Timée*, III, 309, 22 - 310, 3 ; Festugière, V, pp. 188-189. Sur le sujet, mais concernant la philosophie d'Hiéroclès, voir I. Hadot (1978), p. 99

²³ Proclus, *El. Théol.* 103 ; Trouillard, p. 122

²⁴ Selon O'Meara (2003), p. 64, Jamblique aurait choisi le *Gorgias* au lieu de *La République* et des *Lois*, comme dialogue correspondant, dans le curriculum, à la vertu et à la science politiques, du fait que les deux derniers sont trop longs.

²⁵ Ibidem, notamment pp. 10, 29 et 71 : « *Having ascended the scale of virtues and sciences, having acquired 'political' virtue and political science as a first stage in divinization and thereby attaining yet higher levels of assimilation to the divine, the Neoplatonist philosopher might also then 'descend', like Plato's philosopher-kings, into the cave of political affairs, bringing divinization to political life.* »

insuffisante aux yeux du maître de l'Académie pour que les âmes des défunts puissent choisir une nouvelle vie digne d'être vécue. Nous constaterons alors que le choix d'une nouvelle vie se fait, d'après notre auteur, selon la raison et l'imagination et que cette dernière n'est pas sans lien avec le véhicule lumineux de l'âme et les vertus théurgiques.

I.3 Aperçu de notre étude

Dans la perspective que nous nous sommes fixée, et de manière conséquente puisqu'ils seront un des deux axes principaux de notre étude, nous aborderons tout d'abord les thèmes de l'épistémologie et de l'ὄχημα (véhicule) (Chapitre II). Nous présenterons alors les positions de notre penseur concernant les trois véhicules que l'âme humaine possède ou dont elle peut se revêtir, soit le corps lumineux (ὄχημα ἀγροειδές, ἀστροειδές, συμφυές), le corps pneumatique (ὄχημα πνευματικόν) et le corps terrestre (ὄχημα ὀστρεϊώδης). Nous ferons également un grand tour d'horizon sur les conceptions procliennes de la φαντασία et de l'αἴσθησις pour constater que notre philosophe ne leur réserve pas toujours le rang rigide que l'épistémologie leur attribue habituellement. Nous soulignerons surtout, dans ce contexte, le lien identitaire que le véhicule lumineux ou astréiforme de l'âme entretient avec la φαντασία et les diverses fonctions en possession de cette dernière, soit de symboliser les Incorporels, de schématiser les λόγοι de l'âme et de percevoir un monde qui lui est connaturel. Cette dernière fonction, plus liée à l'αἴσθησις comme nous le soulignerons, nous permettra ultérieurement de comprendre le statut accordé par Proclus à certaines régions de l'Univers. Mais nous verrons également l'importance du véhicule pneumatique pour la connaissance, les mouvements dont il fait l'objet sous l'espace lunaire et son rôle dans la *γένεσις*.

Avant de traiter le domaine de la cosmologie proprement dite, second axe important de notre thèse, nous prendrons en compte la théorie astronomique qui s'insère d'une manière scientifique et apparemment digressive dans la dissertation (Chapitre III). Comme si Proclus avait voulu séparer ce qui a trait au logos de ce qui s'inscrit dans le domaine de la théurgie. L'intérêt pour ce domaine, outre celui intéressant d'y déceler les opinions procliennes sur des points spécifiques et pouvoir ainsi étoffer notre connaissance du sujet, vient dans une perspective de montrer, de prime abord, que cette science est pour notre auteur une « sorte de théologie ». Cet élément nous permettra de souligner l'idée que la fonction doxatique de l'âme liée à l'αἴσθησις doit se référer à des sciences supérieures, notamment à la science dialectique, dans le sens d'une recherche des Causes sous-jacentes de l'Univers, pour retrouver son mouvement rationnel et primordial.

Les éléments découverts dans les deux premiers chapitres, nous donnerons l'occasion, dans un autre temps de découvrir que, selon Proclus, il existe trois plans cosmologiques en rapport étroit avec les trois sortes de véhicule et d'en explorer de manière approfondie le contenu (Chapitre IV). Ces éléments nous donneront aussi l'opportunité de pouvoir distinguer ce qui appartient proprement dit à la cosmologie du Diadoque de ce qui appartient à sa théologie. Dans ce cadre, nous nous arrêterons longuement sur son interprétation de la lumière que voient les âmes des défunts au sommet de l'éther et les implications philosophiques qu'elle recèle, notamment son lien avec la *φαντασία* et la *χώρα* platonicienne. Mais nous présenterons également les Entités divines qui régissent les différents plans du Cosmos et qui sont inséparables de toute sa structure hiérarchique, soit principalement les Sirènes, les Parques et la redoutable Ananké.

Dans un dernier temps, il nous importera de constater, un peu plus sommairement, que le thème du véhicule de l'âme a une importance cruciale dans le domaine de l'éthique, dans le choix de vie des âmes et surtout dans les activités théurgiques (Chapitre V). Aussi, pourrions-nous souligner que Proclus considère le narrateur du récit, soit Er le Pamphylien, comme un initié à l'art hiératique. Nous verrons aussi que, selon le Diadoque, l'âme humaine, dans le contexte du choix de vie future, se doit d'avoir obtenu aussi certaines vertus théurgiques afin de pouvoir jouir d'une prochaine vie admirable ou philosophique. Par ailleurs, il nous incombera encore de montrer que les Vertus théurgiques n'ont pas seulement correspondance avec l'Un, correspondance que, selon ses contemporains, Proclus aurait affirmée²⁶. En effet, nous verrons que, si dans le commentaire du mythe d'Er, ce dernier ne remonte pas au-delà du degré ontologique de l'Intellect auquel appartient, comme nous le soulignerons, Ananké, les vertus théurgiques sont sous-jacentes dans l'ensemble du commentaire. D'une part, nous pourrions observer que le Lycien adopte, dans de nombreux passages, la terminologie et une interprétation relevant des mystères, des initiations, de la téléstique ou de l'art hiératique. Nous constaterons alors qu'il existe chez notre auteur plusieurs degrés dans les vertus théurgiques, notamment, pour nos propos, dans les purifications téléstiques ou initiatiques et qu'elles ne sont pas soumises à une rigide correspondance avec le degré ontologique de l'Un. Nous pourrions déjà appuyer notre hypothèse sur certaines déclarations d'Hiéroclès, contemporain de Proclus et élève lui aussi de Plutarque d'Athènes, qui stipulent, d'une part, que la téléstique et l'art hiératique sont un complément indispensable de la philosophie théorétique, soit respectivement de la purification par les mathématiques et de la délivrance par la dialectique²⁷. Mais, d'autre part, il ajoute ce précieux élément :

« Quant à cette partie pratique, posons qu'elle comporte deux espèces, l'espèce politique et l'espèce téléstique. La première nous purge de la déraison par le moyen des vertus, la seconde retranche les imaginations matérielles par les méthodes de l'art sacré. Un exemple non médiocre

²⁶ Marinus, *Proclus*, intro. p. XCVII

²⁷ Hiéroclès (1995), pp. 139-141 ; cf. Festugière (1971), pp. 593-594. Voir aussi I. Hadot (1978), p. 71 et note 8 où il est dit, entre autres, ceci : « Hiéroclès affirme que l'âme raisonnable doit être purifiée par la philosophie, mais que le véhicule immortel de l'âme doit être purifié par l'hiératique et la téléstique ». Eicher (2002), pp. 14-15

*de la philosophie politique est fourni par les lois publiquement établies,
de la téléstique par les cultes sacrés des cités. »²⁸*

Ce qui semble être, comme nous essaierons de le montrer, l'avis même du Diadoque.

²⁸ Hiéroclès (1995), p. 141

Chapitre II

Théorie du corps astral (ὄχημα) et épistémologie

« ...puis revenu au cratère dans lequel il avait auparavant composé par un mélange l'âme de l'univers, il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en réalisant presque le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant, mais qui était de second et de troisième ordre. Après avoir mélangé le tout, il divisa le mélange en autant d'âmes qu'il y a d'astres, et il affecta chaque âme à un astre. Et y ayant fait monter les âmes comme sur un char, il leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée. »²⁹

II.1 Introduction

De précieuses informations ont été insérées par Proclus, dans sa dissertation sur le Mythe d'Er, sur les thèmes du corps astral (ὄχημα), de l'épistémologie, et plus spécifiquement de l'αἴσθησις et de la φαντασία. Aussi, avons-nous pensé, que préalablement à une présentation précise de ses différentes cosmologies ou de ses différents plans du Cosmos, il nous fallait immanquablement examiner ces thèmes dont la compréhension nous semblait nécessaire dans le cadre de cette démarche. En effet, cette recherche devrait nous permettre, outre sa richesse inhérente et selon l'optique que nous nous sommes donnée, de préciser ultérieurement le statut de certaines régions de l'Univers. Elle donnera lieu de savoir si celles-ci sont seulement les figures des niveaux de conscience que l'âme se doit de traverser dans sa marche vers l'Un, ce que développe Plotin³⁰, ou si la topographie que nous décrit Proclus a un lien réel avec ces niveaux de conscience. Elle nous permettra aussi de saisir la façon dont les âmes ont le pouvoir de connaître certaines régions invisibles aux yeux des mortels et de distinguer ce qui appartient à la cosmologie proprement dite de notre auteur de ce qui appartient à sa théologie. Mais elle nous offrira également un outil indispensable dans notre optique de montrer que la théorie du corps astral, liée à celle d'une sensation rationnelle et aux ascensions théurgiques, vient confirmer et même couronner les positions astronomiques que nous soumettrons à l'examen.

²⁹ Platon, *Timée*, 41 d-e ; Brisson, pp. 134-135

³⁰ Trouillard (1957a), p. 103

Par ailleurs, plusieurs auteurs modernes³¹ se sont intelligemment intéressés au problème du corps astral dans l'Antiquité et à son développement. Cependant, en ce qui concerne Proclus, leurs approches se sont tournées principalement sur les données que nous offrent *Les Éléments de Théologie* et *Le Commentaire sur le Timée*, approches que nous prendrons naturellement en compte. Mais aucune ne s'est penchée, à notre connaissance, sur l'ensemble de celles que nous nous proposons de recueillir dans la Dissertation XVI du *Commentaire sur la République*, ni sur un rapprochement exhaustif entre sa théorie du corps astral, son astronomie, sa cosmologie, et quelques éléments de sa théologie et de son éthique. Aussi, avons-nous pensé qu'il était également nécessaire de le faire dans le cadre de notre thèse.

Le premier volet de notre enquête, afin de mieux comprendre les positions adoptées par notre penseur, sera donc de revenir brièvement sur le développement du corps astral dans la Grèce classique, hellénique et néoplatonicienne, en nous basant sur ce que nous ont rapporté les auteurs modernes dans leurs travaux respectifs³². Nous présenterons également ce que ces derniers nous disent, à ce sujet, de la conception du Lycien dans l'ensemble de son œuvre et ce que nous avons nous-mêmes découvert principalement dans son *Commentaire sur le Timée*. Tout cela, bien évidemment, en nous laissant l'opportunité d'y revenir plus profondément quand l'occasion se présentera au fil de notre réflexion.

II.1.1 Origines de la théorie du corps astral et considérations préliminaires

En premier lieu, il nous importe de mentionner que les Néoplatoniciens, et certains de leurs prédécesseurs³³, ont trouvé l'origine de la théorie du corps astral principalement dans les écrits de Platon et d'Aristote. Chez le premier, les passages du *Phédon* (113 D ss.), du *Phèdre* (247 B ss.), du *Timée* (41 E ss. ; 44 E ss. ; 69 C ss.) et des *Lois* (898 E ss.) ont largement fait autorité. Quant au second, cet ascendant s'est constitué à partir du texte de *La Génération des animaux* (736 B 27 ss.). Cependant, Platon n'avait fait aucune synthèse ni aucun développement sur ce qu'il nomme parfois « nacelle », dans laquelle s'embarque l'âme après la mort³⁴, parfois « char » (ἄρμα) tiré par des chevaux et dirigé par un cocher³⁵, parfois « véhicule » (ὄχημα) dans lequel le Démonurge place l'âme³⁶ ou ce que les jeunes Dieux donnent pour serviteur à la tête, partie la plus divine de l'homme³⁷,

³¹ Cf. notamment : Aujoulat (1986), (1988) ; Bidez (1913) ; Corbin (2005) ; Dodds (1963), pp. 313-321 ; Eicher (2002) ; Festugière (2006), t. III ; I. Hadot (1978) ; Kissling (1922) ; Lewy (1978), pp. 178-184 ; O'Meara (2007), pp. 147-161 ; Pépin (1964), pp. 226-247 ; Trouillard (1957a), (1980), (1983), pp. 102-107 ; Van Liefferinge (1999), pp. 255-257 ; Verbeke (1945) ; Wallis (1972), pp. 157-158 ; Zambon (2005), pp. 305-335

³² Ibidem

³³ Cf. note ci-dessous 42 et 43

³⁴ Platon, *Phédon*, 113 B ss.

³⁵ Platon, *Phèdre*, 247 B ss.

³⁶ Platon, *Timée*, 41 E ss.

³⁷ Platon, *Timée*, 44 E ss.

ou à la partie immortelle de l'âme³⁸. Aristote, quant à lui, avait parlé d'un « pneuma » (πνεῦμα), qui est la place de l'âme nutritive et sensitive, la condition physiologique de la φαντασία et dont l'élément est analogue à celui dont sont faits les astres³⁹, mais dont la substance n'est point celle d'un corps correspondant au corps subtil de Platon. À partir de ces données, disparates et non développées chez l'Académicien et celles décrivant seulement un élément dans le corps chez le Péripatéticien, ainsi qu'à partir de l'âme πνεῦμα des Stoïciens⁴⁰ et certainement de représentations de type religieux en vogue à l'époque impériale⁴¹, les penseurs anciens⁴² ont alors savamment conjoint les termes ὄχημα et πνεῦμα afin d'élaborer la doctrine du corps astral. Ceci principalement dans le but de tisser un pont entre l'âme et le corps ou alors dans celui de faire un pont entre l'homme et le dieu⁴³.

Deuxièmement, nous devons nous remémorer l'importante divergence entre la conception de l'âme de Platon et celle d'Aristote, divergence qui n'était pas sans poser de sérieux problèmes aux interprètes. En effet, bien que les deux philosophes nous parlent d'une âme immatérielle, au contraire des Stoïciens⁴⁴ et des Épicuriens⁴⁵, Platon soutient qu'elle est séparable et immortelle⁴⁶, alors qu'Aristote la définit comme entéléchie d'un corps organisé et inséparable de ce dernier⁴⁷. La théorie du corps astral permettait ainsi de proposer un compromis entre ces deux conceptions et de les concilier avec celles des stoïciens et des épicuriens, puisqu'une partie des fonctions psychiques était désormais en étroite relation avec une réalité qui a le statut de corps (matériel ou subtil)⁴⁸.

Troisièmement, il nous semble opportun de relever succinctement les positions importantes de certains penseurs antérieurs et postérieurs à Proclus sur le sujet qui nous intéresse, et ceci chronologiquement depuis Aristote, afin que

³⁸ Platon, *Timée*, 69 C ss.

³⁹ Aristote, *Génération des animaux*, 736 B 27 ss. « καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὔσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ. » Selon Pépin (1946) pp. 226-247, Aristote aurait prôné dans le *De Philosophia* que le cinquième élément était la substance même de l'Âme, doctrine dont plusieurs auteurs se seraient inspirés par la suite.

⁴⁰ Cf. Dodds (1963), pp. 313-321 ; Corbin (2005), pp. 116-117

⁴¹ Zambon (2005), p. 307

⁴² Dodds (1963), pp. 313-321, où l'auteur nomme Galien comme étant peut-être à l'origine du lien entre ὄχημα et πνεῦμα.

⁴³ Ibidem

⁴⁴ Cf. Gourinat, (1996), pp. 17-21 ; rappelons que pour les Stoïciens, l'âme est de nature corporelle mais essentiellement active au contraire de la matière passive et inerte. Elle est un « pneuma » composé d'air et de feu. Pour les différences quant à la constitution du pneuma, cf. Verbeke (1945), pp. 11-174

⁴⁵ Balaudé, (2002), pp. 8-10 ; pour Épicure, l'âme est un corps constitué de parties particulièrement fines, répandu à travers tout l'agrégat, et qui est fort comparable à un souffle mélangé à une certaine proportion de chaleur. Pour Lucrèce, à la triade épicurienne, souffle, chaleur et élément subtil, s'ajoute l'air.

⁴⁶ Brisson et Pradeau, (2007), pp. 9-12 ; pour Platon, la nature de l'âme est encore principe de mouvement, sujet de connaissance et une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Cf. Rohde, (1999), pp. 479-505

⁴⁷ Pellegrin (2007), pp. 19-22 ; l'auteur souligne qu'Aristote a certainement cru en l'immortalité de l'âme dans un dialogue de jeunesse, *Eudème ou de l'âme*, mais que dans son *Traité De l'âme*, il ne la définit que comme forme du corps vivant et nous dit que l'âme et le corps forment une substance unique, si bien que l'âme ne peut exister sans le corps.

⁴⁸ Zambon (2005), p. 308

nous puissions mieux cerner le contexte dans lequel celle du Lycien s'inscrit et à quelles exigences de cohérence philosophique elle va répondre.

Tout d'abord, et d'une façon tout à fait générale car très nuancée et très complexe, il nous faut dire que la conception du πνεῦμα est, chez les auteurs de l'école stoïcienne, au centre de leur psychologie, de leur théodicée et de leur théorie épistémologique. Le πνεῦμα leur permet de définir l'âme en lui accordant un caractère matériel, d'appliquer cette psychologie au Cosmos dans sa totalité et de conférer à ce dernier son statut d'organisme vivant. Il est ainsi un principe de cohésion, à différents degrés, aussi bien pour l'Univers que pour les êtres particuliers puisque ceux-ci sont des parcelles de la substance divine. Chez l'homme, hormis sa fonction de principe vital, il est également principe des activités de connaissance ou, plutôt, le point d'aboutissement de la κατάληψις, soit l'hégémonikon dont le siège est dans le cerveau⁴⁹. De manière toujours générale, les Stoïciens professent également, qu'à la mort, l'âme n'a qu'une survie limitée dans le temps et ne se prolonge pas jusqu'à la conflagration universelle⁵⁰.

En omettant volontairement les doctrines des écoles médicales, puisque au sein de celles-ci le πνεῦμα a été « ramené sur terre »⁵¹, nous pouvons ensuite indiquer que les traités du *Corpus Hermeticum* disent que l'Âme, ou plutôt l'Anthrôpos, l'Homme premier, a reçu durant sa descente sept vêtements planétaires. Arrivé à la dernière sphère, celle de la Lune, il en a brisé l'enveloppe, s'est uni à Physis et de leur union sont nés les sept premiers hommes bisexués qui, séparés en deux, ont formé ainsi les ancêtres de la race humaine. Mais l'homme, dont l'origine est désormais duelle, se doit de posséder la gnose, c'est-à-dire la connaissance de Dieu et le lien de filiation qui le rattache à ce dernier, pour obtenir le salut. À sa mort, il se dépouille alors des sept vêtements planétaires, atteint la nature ogdoadique, c'est-à-dire le huitième Ciel ou Ciel suprême, où il s'unit aux Êtres vrais ou Intelligibles, pour enfin devenir nu, se réduire à l'état d'âme pure et entrer en Dieu⁵².

Nous pouvons souligner encore que les *Oracles Chaldaïques* disent que l'âme humaine, dans sa descente à partir de la région suprasensible et en traversant les zones de l'éther, du soleil, de la lune et de l'air, se revêt de portions de ces quatre substances qui forment le véhicule subtil de l'âme⁵³. Ce dernier peut cependant être mis de côté dans la remontée de l'âme vers son état primitif et pur⁵⁴, suite à des purifications rituelles ou à des initiations⁵⁵.

⁴⁹ Pour les différentes conceptions stoïciennes du pneuma cf. Verbeke (1945), pp. 11-174

⁵⁰ Hoven (1971), p. 65 et Cumont (1976), pp. 109-123

⁵¹ Verbeke (1945), pp. 175-220. Cf. aussi Ficini (2002), note 35 p. 296 : « *Galien distingue un double pneuma, souffle vital (zootikon) dans le cœur et les artères, psychique (psychikon) dans le cerveau, où il est, ainsi que pour Aristote, l'« instrument » de l'âme pour la connaissance sensible et le mouvement.* »

⁵² Cf. Festugière (2006), t. III, pp. 15-20 et principalement Hermès Trismégiste, *Poimandres*, Traité I, (1946), pp. 7-19 ; relevons cependant que dans le Traité XIII, 3, 15 du *Corpus Hermeticum*, il est question d'un corps immortel.

⁵³ Lewy (1978), pp. 182-183 et *In Timée*, III, 234, 28-30

⁵⁴ Dodds (1963), p. 320

⁵⁵ Lewy (1978), p. 184

Puis, nous pouvons mentionner que Plotin semble accepter, dans certains passages, le concept hypothétique de corps subtil (λεπτότερον σῶμα), en usant principalement du terme πνεῦμα, sans lui appliquer l'épithète d'αὐγοειδὲς ni le terme d'ὄχημα⁵⁶. Celui-ci est acquis dans l'οὐρανός, mais l'âme s'en sépare lors de sa remontée dans le monde intelligible⁵⁷. Toutefois, bien qu'il semble accepter par endroits cette hypothèse, elle ne lui est pas indispensable, et lui est même superflue, pour sa conception de la relation de l'âme avec le corps matériel, puisqu'il considère cette relation comme n'étant pas basée sur un modèle de l'incorporation de l'âme et que cette dernière reste totalement séparée du corps en lui concédant comme une lumière ou un εἶδωλον⁵⁸.

Porphyre, quant à lui, accorde beaucoup plus d'importance que son maître à la théorie du « véhicule » ou du corps pneumatique. D'une part, il associe l'acquisition de ce dernier avec la descente de l'âme à travers les sphères planétaires où elle recueille des éléments qui le composent et où elle développe les facultés irrationnelles⁵⁹. Mais il pense, à l'instar de Plotin, que l'âme peut s'en séparer totalement au moment de sa remontée dans l'intelligible. D'autre part, le philosophe de Tyr traite de ce thème dans le contexte de l'activité des démons lors de la révélation de leurs dons au moyen de certaines apparences fictives⁶⁰.

Chez Jamblique, la théorie du corps astral intervient surtout dans le cadre de sa théurgie où le corps lumineux (αὐγοειδὲς ὄχημα) est l'organe de médiation entre l'homme et les Dieux et le réceptacle des apparitions divines⁶¹.

⁵⁶ Kissling (1922), p. 322 et Plotin, II, 2, 2, 21-22 : « ἴσως δὲ καὶ παρ' ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχὴν τοῦτο ποιεῖ » et IV 3, 15, 1-4 : « *Donc les âmes se penchent hors du monde intelligible, descendent d'abord dans le ciel et y prennent un corps ; à travers le ciel, elles vont plus ou moins près des corps terrestres, selon qu'elles s'étendent plus ou moins en longueur. Les unes passent du ciel à des corps inférieurs...* ».

⁵⁷ Dodds (1963), pp. 313-321 et Plotin, I, 6, 7, 3-12 : « *Comme Bien, il est désiré et le désir tend vers lui ; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure, se tourne vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus ; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui est étranger à Dieu, on voie seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée ; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être* ».

⁵⁸ Zambon, (2005), p. 320 ; Schuhl (1976), p. 67 ; Métrailler (2006), pp. 15-18

⁵⁹ Cf. Bidez, (1913), p. 89 : « *Ce corps astral – suivant la doctrine de Porphyre – paraît se rattacher en nous à l'imagination ou si l'on veut, à l'âme imaginative, appelée expressément « pneumatique ou spirituelle » dans nos fragments du De Regressu* ». Cf. également Proclus, *In Tim.* III, 234, 19-32 ; Festugière, V, p. 99 : Porphyre et d'autres « *refusent de répandre ce qu'on nomme ainsi « destruction » et sur le véhicule et sur l'âme irrationnelle, mais disent que ces deux se dissolvent et se résolvent de quelque manière dans les sphères à partir desquelles ils ont été constitués, qu'ils sont des mixtures issues des sphères célestes et que l'âme les collige au cours de sa descente, en sorte que tout à la fois ils ont continuation et non continuation d'existence, mais n'existent plus comme entités individuelles et qu'il n'y a pas permanence de leur être particulier* ». Nous verrons par la suite les conséquences éthiques de cette vision des choses quand nous étudierons le lieu cosmologique où se trouvent les âmes des défunts quand ils font le choix d'une vie future.

⁶⁰ Zambon (2005), p. 320 et Proclus, *In Remp.*, II, 107, 8-17 ; Festugière, III, p. 50

⁶¹ Dodds (1963), p. 319 et Jamblique, *De mysteriis* III, 14

Pour lui, ce corps est cependant toujours attaché à l'âme et a pour conséquence que l'âme irrationnelle soit immortelle⁶².

La position de Synésios de Cyrène est également importante à nos yeux, car elle fera l'objet, sous quelques rapports, de certains parallélismes avec celle de Proclus. Ce philosophe identifie l'ὄχημα, le πνεῦμα et la φαντασία en les désignant ensemble comme étant l'élément intermédiaire entre l'âme et le corps de chair. Pour lui, l'imagination est le premier corps de l'âme, elle réside au-dedans de nous, dans la tête, et elle est le sens des sens, le sens commun. Elle est la condition d'existence pour les sens qui usent d'organes sensoriels, mais peut fonctionner indépendamment de ces derniers. Elle est un sens immédiat et possède un caractère divin par lequel elle se rapproche de l'âme raisonnable. Ce penseur chrétien a subi l'influence de Porphyre et professe à l'instar de ce dernier que l'âme peut se séparer de ce véhicule lors de sa remontée dans l'Intelligible⁶³.

Reste, pour conclure avec les prédecesseurs et les contemporains de Proclus, de mentionner encore la position d'Hiéroclès d'Alexandrie et d'Hermias. Les deux enseignent que l'âme possède un corps lumineux ou pneumatique qui, étant une espèce de vie, assure la jonction de l'âme raisonnable humaine avec son corps mortel. Si ce corps lumineux est incorruptible, aux dires de ces philosophes, chez Hiéroclès, il ne peut cependant pas remonter plus haut que sous la Lune, lieu d'un éther « second » ou Plaine Elyséenne⁶⁴. Quant à l'âme irrationnelle, elle est liée, chez nos deux auteurs, au corps visible, et elle est, par conséquent, mortelle⁶⁵.

Pour ce qui est des philosophes postérieurs au Didadoque, indiquons simplement que Simplicius, Olympiodore, Damascius et Philopon suivent les propos et les distinctions de Proclus et Syrianus que nous relaterons plus en détail par la suite, soit la doctrine des trois sortes de véhicule. Mais, il nous incombe de souligner que Damascius, selon Olympiodore dans son *Commentaire sur le Phédon*, soutient que l'âme peut quitter aussi le corps lumineux quand elle a

⁶² Dodds (1963), p. 320 et *In Timée*, III, 234, 33 - 235,8 ; Festugière, V, pp. 99-100 : Proclus reproche à Jamblique de faire dériver l'existence, pour le véhicule et l'irrationnel, non pas purement et simplement des corps divins, mais des dieux mêmes. Alors que Proclus, comme nous le verrons, fait dériver du Démoniaque uniquement le sommet de la vie irrationnelle et le premier corps dit corps lumineux. Relevons toutefois que I. Hadot considère comme très improbable que Jamblique ait conçu cette doctrine de l'immortalité de l'âme irrationnelle de la façon rapportée par Proclus. I. Hadot (1978), pp. 103-104

⁶³ Aujoulat, (1988) p. 91 ; I. Hadot (1978), p. 101 ; Kissling (1922) : cependant ce dernier pense que l'ὄχημα-πνεῦμα de Synésios est inséparable de l'âme et indestructible, p. 328.

⁶⁴ Nous pensons qu'il n'est cependant pas certain que ce soit l'opinion propre d'Hiéroclès, puisque cette donnée se trouve dans son commentaire des *Vers d'Or* de Pythagore (pp. 143-144) et se retrouve également dans la traduction arabe de ce commentaire attribué, à juste titre ou non, à Proclus, où ce dernier nous dit ceci, bien que ce ne soit pas son opinion : « *When the soul takes refuge in the ether, its so doing returns it from the world of becoming, from which it is fleeing, to its proper goal. Just as every natural body seeks its own proper world, so do souls flee from the world of becoming in their search for their proper world. The ether is the most exalted place that exists beneath the lunar sphere, receiving souls that are fleeing from becoming and leading divine lives ; for like always seeks like ...* » Ibn At-Tayyib, pp. 103-105. Cela bien qu'il ait été dit que ce commentaire n'est pas de Proclus mais de Hiéroclès. Cf. Vallat (2004) p. 164, note 1.

⁶⁵ Aujoulat (1986), pp. 98-106 ; I. Hadot (1978), pp. 98-106

atteint la vertu cathartique. Elle peut alors rejoindre le lieu Supracéleste ou le monde Intelligible⁶⁶.

Et quatrième, pour clore notre aperçu, il est essentiel d'ajouter ceci : la théorie du corps astral n'essayait pas seulement de satisfaire à l'exigence philosophique d'une médiation entre l'âme et le corps ou certaines apparitions de dieux, de démons ou de morts. Elle permettait également de répondre à des interrogations, comme, par exemple, celle concernant la musique des sphères longuement discutée dans l'Antiquité⁶⁷ et de fonder les doctrines eschatologiques, astrologiques et théurgiques, c'est-à-dire des croyances qui impliquent la permanence de l'individu après la mort et la possibilité de subir toutes sortes d'affections aussi après la séparation de l'âme du corps terrestre⁶⁸.

II.1.2 Théorie du corps astral dans l'œuvre de Proclus

Quant à Proclus, relevons brièvement les conclusions tirées des recherches faites par nos auteurs contemporains sur le sujet et ce que notre philosophe nous en dit, notamment dans ses *Éléments de Théologie* et dans son *Commentaire sur le Timée*. Les points que nous allons mettre en relief serviront à donner plus de clarté à la suite de notre étude et à permettre d'éventuelles comparaisons avec ce qu'il professe dans sa dissertation sur le Mythe d'Er.

Premièrement, il nous faut dire que, contrairement à Plotin, le Maître d'Athènes ne pense pas qu'une partie de l'âme particulière qui descend dans la génération reste toujours dans l'intelligible, mais que l'âme y descend toute entière⁶⁹. Laisser la puissance supérieure de l'âme demeurer consubstantielle aux

⁶⁶ I. Hadot (1978), pp. 181-187 ; Verbeke (1966), p. XXXV

⁶⁷ O'Meara (2007), pp. 147-161

⁶⁸ Zambon (2005), p. 309

⁶⁹ Proclus, *Éléments de Théologie*, prop. 211 ; Proclus, *In Timée*, III, 333, 28 - 336, 2 ; Festugière, V, pp. 216-218, où Proclus critique les doctrines de Plotin et de Théodore d'Asiné, en ayant recours aux arguments du divin Jamblique. Cf. Festugière, (2006), t. III, pp. 252-253. Sur la critique de la position plotinienne faite par Jamblique, dont Proclus se réclame, relevons ici les propos intéressants de C. J. De Vogel : « *il faut bien se rendre compte du fait que, pour Plotin, l'âme n'appartient pas à l'ordre des « choses » et que, par conséquent, il ne saurait s'agir ici d'une « partie » d'elle qui serait restée « en-haut ». Ce dont il s'agit, c'est donc une faculté propre à l'âme par laquelle elle est capable, même en cas qu'elle se soit égarée assez gravement, de se redresser et de retrouver, si elle veut, le chemin vers la patrie céleste* ». De Vogel, (1980), p. 154. Et les dires de J. Trouillard faisant note à la proposition 211 des *Éléments de Théologie* : « *Notons que, parmi les trois conversions (substantielle, vitale, noétique) qui entrent dans la constitution de l'âme, d'après le théorème 39, seule la troisième peut manquer (cf. théor. 207). Cela limite le dissentiment entre Proclus et Plotin, mais ne le supprime pas entièrement, le statut de l'âme n'étant pas le même chez les deux Néoplatoniciens* ». Trouillard (1965), p. 188. Toutefois les propos de Trouillard semble, si nous l'avons bien compris, différer de ce que nous pouvons lire dans Proclus, *In Timée*, III, 335, 35 - 336, 2 ; Festugière, V, p. 218 : « *Dès lors donc, l'essence est toujours en vie et toujours en mouvement, mais les puissances et les activités sont de nature à faillir et en ce qui regarde la vie et en ce qui regarde l'intellect.* » Cf. également O'Meara (1989), p. 152 et note

divins intelligibles ne ferait que la disloquer entre ses différents plans et reviendrait à dissoudre l'ordre psychique⁷⁰.

Deuxièmement, pour lui, l'âme particulière est toujours encosmique⁷¹, ce qui a comme incidence qu'un premier enveloppement ou véhicule lui soit toujours congénital⁷². Celui-ci est défini comme étant immatériel, impassible, immuable, indivisible et impérissable et les termes employés habituellement par Proclus pour le qualifier sont : συμφυῆς (inné ou congénital), αὐγοειδὲς (brillant ou lumineux) ou ἀστροειδὲς (semblable à l'éclat ou à l'évolution des astres)⁷³. Cependant il lui arrive aussi de le qualifier de πνευματικὸν ou de αἰθέριον, c'est-à-dire avec les mêmes qualificatifs utilisés, comme nous le verrons, pour le deuxième véhicule⁷⁴. Ce qui va immanquablement nous poser de sérieuses difficultés dans notre recherche. Ce corps inné possède une figure et des dimensions toujours identiques qui lui sont déterminées par une cause immobile de laquelle il tient sa substance⁷⁵ et cette figure est de forme sphérique⁷⁶. Dans son *Commentaire sur le Timée*, il nous dit aussi deux points importants pour nos propos. D'une part, la nature originelle de ce véhicule est éternelle et c'est toujours le même véhicule qui est

33 : « One might also mention in this regard Proclus' doctrine of the "flower" of the soul which in providing an ontological link with the transcendent, also mitigates his anti-Plotinian position ».

⁷⁰ Trouillard (1957), p. 334

⁷¹ Zambon, (2005), p. 318. Il nous faut cependant relever que J. Trouillard (1957), p. 104, dit que chaque âme possède un corps éternel, immatériel, indivisible par essence, impassible et hypercosmique, en se référant aux propositions 207 et 208 des *Éléments de Théologie*. Or, dans ces propositions, nous ne trouvons pas qu'il est dit que le corps éternel est hypercosmique, mais plutôt que la cause de ce corps, puisqu'elle est immobile, est hypercosmique : « καὶ τὸ αἷτιον ἅρα τοῦ ὀχήματος αὐτῆς ἀκίνητόν ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο ὑπερκόσμιον » Proclus, *Éléments de Théologie*, 207. Ceci pourrait être démenti par Proclus lui-même qui, dans *In Timée*, III, 298, 27 - 299, 5 ; Festugière, V, p. 176, nous dit que le premier enveloppement ou véhicule congénital (συμφυῆς ὄχημα) rend l'âme encosmique et qu'il existe toujours car l'âme est toujours encosmique. Dans un autre passage, *In Timée*, II, 144, 28-30 ; Festugière, III, p. 185, il nous dit aussi : « Je dis « de Platon », car, pour ceux du moins qui ont pris leur point de départ dans les Oracles, ces âmes hypercosmiques elles aussi seront dites « être véhiculées sur de certains corps hypercosmiques de nature éthérée et ignée ». Relever ce fait n'est peut-être pas insignifiant pour la suite de nos propos.

⁷² Cf. Notamment, Proclus, *Éléments de Théologie*, prop. 207 et 208 ; Proclus, *In Timée*, III, 299, 1-2 ; Festugière, V, p. 176 ; Dodds (1963), pp. 320-321 ; Trouillard (1957)

⁷³ Ibidem

⁷⁴ Proclus, *In Timée*, III, 165, 13-20, Festugière, V, pp. 23-24 : « Et nous considérerons tout démon comme supérieur à nos âmes et doué d'une âme intellectuelle et d'un véhicule éthéré, puisque, à l'âme aussi, est attaché un véhicule semblable, comme Platon le dit lui-même. Il dit en tout cas que le Démon a fait monter l'âme aussi sur un véhicule (41 E 1s.). Et de fait, avant les corps mortels, toute âme doit nécessairement se servir de certains corps d'une durée et d'un mouvement perpétuels, et qui se meuvent en cercle, puisqu'elle a par essence la propriété de se mouvoir ». Et Ibidem, III, 284, 25, Festugière, V, p. 161 : « il a été nécessaire que vienne s'adjoindre la vie mortelle, qui est créée par les âmes elles-mêmes – parce qu'elles possédaient à l'avance le sommet de cette vie dans le corps pneumatique (ἐν τῷ πνεύματι) et que d'avance elles en ont assumé indivisiblement les causes dans la vie doxatique : car celle-ci est le principe de la sensation – et par les dieux récents ».

⁷⁵ Proclus, *Éléments de Théologie*, prop. 210 et Trouillard (1957), p. 105

⁷⁶ Proclus, *In Timée*, II, 72, 14-16 ; Festugière, III, p. 105 : « C'est pourquoi aussi notre propre véhicule est créé sphérique, et se meut circulairement quand l'âme a acquis le plus de ressemblance avec l'intellect. »

attaché à la même âme, puisqu'il a été créé par le Démonstrateur⁷⁷. D'autre part, le Démonstrateur n'a point emprunté, pour la fabrication des véhicules des âmes, quelque chose à ce qui a déjà été créé, pas plus qu'il ne l'a fait pour les corps des planètes et ceux des astres, mais qu'il les a eux aussi créés, non comme les dieux récents qui assemblent les corps en empruntant des portions aux éléments. Ainsi, ces véhicules n'ont pas été fabriqués par soustraction à autre chose et n'ont pas besoin non plus de se dissoudre à nouveau en autre chose⁷⁸. Mais, rajoute-t-il, à la différence des âmes divines, pour qui le Démonstrateur avait placé les corps dans les âmes comme enveloppés de tout côté par elles, puisqu'elles ne se tournent pas vers ce qu'elles administrent mais jouissent d'une intellection une et inébranlable, les âmes partielles, elles, ont été montées sur les véhicules, car elles sont destinées par nature à être souvent dominées par les corps et à se tourner vers ce qu'elles administrent⁷⁹. De plus, nous pouvons mentionner un autre passage du même commentaire, interprété très intelligemment par E. R. Dodds, où Proclus, suivant son Maître Syrianus, nous dit que ce véhicule (appelé ici τὸ πνεῦμα) comprend le sommet (ἀκρότης) de la vie irrationnelle et que ce sommet joint au véhicule a été créé sempiternel par le Démonstrateur⁸⁰. Par là, nous pouvons comprendre aussi que l'âme ne pourrait en aucun cas dominer sur toute la vie irrationnelle si elle ne possédait pas de façon rationnelle ce sommet de la vie irrationnelle⁸¹.

Troisièmement, le Diadoque enseigne qu'il existe trois sortes de véhicule. Outre le véhicule congénital que nous venons de décrire et qui rend l'âme partielle encosmique, il y a un deuxième qui la rend citoyenne de la *génésis* et un troisième qui la rend terrestre, soit le corps ostréux⁸². Mais alors que le premier existe toujours, le deuxième existe et avant et après le corps terrestre, car l'âme est dans la *génésis* et avant lui et après lui, et le troisième seulement quand l'âme échange sur terre telle vie partielle pour telle autre⁸³. Ces trois véhicules se différencient également selon une autre hiérarchie, celle des âmes : soit le corps astréiforme (ἀστροειδὲς) que possèdent comme unique corps les âmes célestes, le

⁷⁷ Proclus, *In Timée*, III, 267, 26-28 ; Festugière, V, p. 142

⁷⁸ Ibidem, III, 267, 14-23 ; Festugière, V, p. 142. Cela va à l'encontre de ce que prônait Porphyre.

⁷⁹ Ibidem, III, 268, 12-17 ; Festugière, V, p. 143

⁸⁰ Ibidem, III, 236, 33 - 237, 1 ; Festugière, p. 102 ; Dodds, (1963), p. 320

⁸¹ Ibidem, III, 284, 24-31 ; Festugière, V, p. 161 : « *Par les âmes, parce qu'elles dominent sur toute la vie irrationnelle et l'ordonnent, or elles ne la domineraient pas ni ne l'ordonneraient si elles n'en précédaient causalement l'essence* ». « *D'avance elles en ont assumé indivisiblement les causes dans la vie doxatique* ». Et Ibidem, III, 285, 27 - 286, 2 ; Festugière, V, p. 162 : « *Le Démonstrateur a résumé toute la vie matérielle et mortelle en trois termes (αἰσθησις, ἐπιθυμία, θυμός), et il a placé les causes de cette vie dans les âmes, pour qu'elles puissent la maîtriser : car le fait de maîtriser ne saurait venir de nulle part que de la précedence dans l'être. On trouve donc aussi la vie irrationnelle, sous le mode rationnel, dans les âmes, comme elle existe sous le mode intellectif dans le Démonstrateur, et il n'y a rien d'étonnant à cela, puisque même le corps existe incorporellement dans les Causes Intelligibles de toutes choses* ». Cf. également Trouillard, (1980), p. 131

⁸² Ibidem, III, 298, 28-29 ; Festugière, V, p. 176 ; ce terme fait certainement référence au célèbre et magnifique passage du *Phèdre* (250 C) de Platon, où il est dit ceci : « *Intégrité, simplicité, immobilité, félicité, éclataient dans les apparitions que nous étions admis, en initiés, à contempler au sein d'une pure lumière, purs nous-mêmes et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille (ὀστράκον)* ». ».

⁸³ Ibidem, III, 299, 1-5 ; Festugière, V, p. 176

corps pneumatique ou éthéré (αἰθερίους χιτῶνας) dont est revêtu en plus l'âme des éléments (feu, eau, air, terre) ou celle de certains démons et le corps matériel qui s'ajoute encore aux âmes humaines⁸⁴. Une autre distinction peut encore se faire selon la vie dans l'âme, soit, la forme universelle de la vie, la forme partielle universelle et la forme partielle réalisée seulement « *quand l'âme est tombée dans le corps tout à fait dernier et qu'elle est devenue chose d'un être particulier au lieu d'appartenir au Tout* »⁸⁵.

Quatrièmement, et cela est d'une importance capitale pour notre thèse, nous pouvons relever que, pour notre philosophe, le second véhicule, nommé plus spécifiquement ὄχημα πνευματικὸν⁸⁶ ou consistant en de simples tuniques (χιτῶσιν), est une sorte d'accrétion temporaire de la masse irrationnelle des quatre éléments, soit à partir de feu, de terre, d'air et d'eau⁸⁷. Cette vie irrationnelle qui s'est accrétisée à l'âme et à son véhicule congénital, n'est point l'entéléchie du corps ostréux, qui est unique pour chaque corps et qui lui est inséparable⁸⁸. Elle n'est pas non plus le sommet de la vie irrationnelle⁸⁹,

*« mais quand ce sommet s'étend et se fractionne, il produit cette vie que les dieux récents entretiennent, vie qui d'une part est mortelle parce que nécessairement l'âme dépose un jour ce fractionnement, quand, ayant joui d'une pleine purification, elle accomplit son apocatastase »*⁹⁰.

⁸⁴ Proclus, *Théologie Platonicienne*, t. III, 5, 125, 24 - 126, 15 ; Saffrey et Westerink, t. III, pp. 18-19 et note 2, p. 114 ; Proclus, *In Timée*, III, 167, 22 ; Festugière, V, p. 24. Cf. aussi Dodds (1963), pp. 320-321

⁸⁵ Proclus, *In Timée*, III, 296, 30 - 297, 2 ; Festugière, V, p. 174

⁸⁶ Dodds, (1963), p. 320

⁸⁷ Proclus, *In Timée*, III, 299, 10-13 ; Festugière, V, p. 176 ; cf. Ibidem, III, 297, 21 - 298, 6 ; Festugière, p. 175, (traduction légèrement modifiée) où il est dit : « *Car lors de leur descente, les âmes s'adjoignent, les prenant aux éléments, telles et telles tuniques, aériennes, aqueuses, terrestres, et c'est ainsi chargées qu'elles entrent, en dernier lieu, dans ce corps épais d'ici-bas. Et comment en effet s'attendre à ce qu'elles passent immédiatement des corps pneumatiques immatériels à ce corps-ci ? Avant donc qu'elles descendent en lui, elles ont la vie irrationnelle et le véhicule de cette vie, lequel a été formé des éléments simples, et en raison de ces éléments, elle s'est revêtue d'une masse, ainsi dénommée comme étrangère au véhicule congénital des âmes, comme ayant été composée de tuniques de toutes sortes et comme appesantissant les âmes. Quant à « accrétion », cela désigne l'enveloppement extérieur du véhicule plus haut décrit et la coagulation en une seule et même nature sur ce véhicule (ἐν ἐκείνῳ), après lequel désormais ce corps-ci tout dernier et composé d'éléments dissemblables et multiformes vient s'attacher aux âmes* ». Ibidem, III, 320, 14 - 321, 26 où Proclus différencie les éléments pris par les jeunes Dieux pour la fabrication du deuxième véhicule et ceux pris pour la formation du corps ostréux. Ceux-là sont des éléments simples alors que ceux-ci sont des éléments immédiatement dérivés de ces derniers, soit des homoeomères (tissu organique composé de parties toutes semblables) dont la composition résulte des quatre éléments collés par les dieux récents, puis coagulés au moyen de joints serrés. Cf. aussi Platon, *Timée*, 42 D, 1-2 ; cf. Dodds, (1963), p. 320

⁸⁸ Ibidem, III, 300, 2-4 ; Festugière, V, p. 177

⁸⁹ Ibidem, III, 237, 12-12 ; Festugière, p. 103 et note explicative 1 où le Père Festugière mentionne que le Démonstrateur n'est l'auteur que de l'ἀκρότης (sommet), non de toute l'ἄλογος ζωή (vie irrationnelle).

⁹⁰ Ibidem, III, 237, 2-7 ; Festugière, V, p. 102

Cette vie irrationnelle propre à l'âme dans son véhicule pneumatique est donc une vie irrationnelle intermédiaire et c'est de cette vie que l'âme doit se rendre maîtresse puisqu'elle l'accompagne entre les vies terrestres⁹¹. Cette vie irrationnelle, additionnée ou inférieure à celle du premier véhicule, est de nature mortelle et avec elle se joint une sensibilité unique passible qui est produite par la sensibilité unique et impassible inhérente au véhicule congénital et produit à son tour les multiples formes de sensibilité passible dans le corps ostréux⁹².

Et cinquièmement, il nous faut encore mettre en évidence une distinction faite par Proclus entre l'opération démiurgique de la distribution (νομή) de chaque âme à chaque astre (*Timée* 41 D 6-8)⁹³ et celle de leur ensemencement (σπορά) « les unes sur la Terre, les autres sur la Lune et celles qui restaient sur tous les autres instruments du temps (*Timée* 42 D 4-5). Le Lycien nous dit, en effet, que ces opérations sont différentes. « Il n'y a distribution que des âmes seules, mais ensemencement des âmes avec leurs véhicules »⁹⁴. Or un problème se pose, car il pourrait sembler que ces deux opérations aient eu lieu à des endroits différents, puisque « ni la Terre n'est un astre, en sorte qu'il ne saurait y avoir distribution en elle, ni les astres fixes n'ont été dits « instruments » du Temps, en sorte qu'il ne saurait y avoir ensemencement en eux »⁹⁵. Mais, pour Proclus, dans le cas du retour de l'âme à son point de départ, c'est-à-dire le retour de l'âme à son astre confraternel, le retour se fait vers un astre unique et l'âme ne doit pas être forcée,

« après être retournée à l'astre confraternel à cause de la distribution, de retourner à un astre à cause de l'ensemencement en cet astre : car ce qui est semé est toujours approprié à ce dans quoi il a été semé par essence »⁹⁶.

⁹¹ Ibidem, III, 300, 8-10 ; Festugière, V, p. 177

⁹² Ibidem, III, 300, 23-28 ; Festugière, V, p. 103

⁹³ Cf. Platon, *Timée*, 41 D, 3-10 ; Brisson, pp. 134-135 : « puis revenu au cratère dans lequel il avait auparavant composé par un mélange l'âme de l'univers, il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en réalisant presque le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant, mais qui étaient de second et de troisième ordre. Après avoir mélangé le tout, il divisa le mélange en autant d'âmes qu'il y a d'astres, et il affecta chaque âme à un astre. Et, y ayant fait monter les âmes comme sur un char, il leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée ».

⁹⁴ Proclus, *In Timée*, III, 307, 27-28 ; Festugière, V, p. 186

⁹⁵ Ibidem, III, 308, 3-6 ; Festugière, V, p. 186

⁹⁶ Ibidem, III, 308, 12-14 ; Festugière, V, pp. 186-187 ; mais aussi in *Timée*, III, 306, 30 - 307,9 ; Festugière, V, p. 185, où il est dit : « Cependant il vaut mieux dire que l'ensemencement des véhicules se fait aussi dans les astres fixes, et que c'est aussi jusqu'à cette sphère-là que remontent les véhicules entièrement purifiés. Devenus astréiformes et bien dégagés de la matière, dont la vie exclut toute composition et dont le mouvement est tout centré sur l'intellect et la sagesse, puisqu'ils suivent la révolution du Même. Il serait ridicule en effet, ou que, alors que l'âme a été attribuée aux astres fixes, l'ensemencement du véhicule eût eu lieu ailleurs – car de même que telle âme partielle est reliée à telle âme divine, de même son véhicule se combine avec tel véhicule divin -, ou que l'âme qui avait été semée dans un astre fixe ne remontât pas aussi jusqu'à cet astre fixe, alors que partout les parties tendent vers les tous, quand elles sont dans leur état naturel, et se portent vers les tous, à moins que n'aient été dissous par les forces étrangères les véhicules par lesquels les âmes sont portées vers les astres fixes, bien que les véhicules psychiques soient indissolubles et immortels parce qu'ils doivent leur naissance au Démiurge unique ».

Il est dès lors impossible, d'une part, qu'il n'y ait pas eu aussi ensemencement dans les astres fixes et que ceux-ci contribuent à réaliser le Temps⁹⁷ et, d'autre part, que la Terre ne soit pas aussi un astre, mais « *non selon la masse apparente, mais selon son véhicule éthérien qui est astréiforme* »⁹⁸.

II.1.3 Situation générale de l'épistémologie chez Proclus

Toujours au préalable de notre analyse et pour un horizon compréhensif plus ouvert, il est nécessaire, aussi, de considérer globalement l'opinion de Proclus concernant l'épistémologie et principalement l'αἴσθησις et la φαντασία dans l'ensemble de son oeuvre. Pour ce faire, nous nous baserons, en partie, sur les éléments essentiels que H. J. Blumenthal a développés de façon exemplaire dans ses articles *Proclus on Perception* et *Plutarch's exposition of the De Anima and the psychology of Proclus*⁹⁹ et sur les travaux minutieux de A. Charles-Saget, de J. Eicher et de E. Evrard¹⁰⁰.

D'une manière générale, et sans tenir compte de la vacillation du Diadoque à utiliser l'analyse des facultés de l'âme selon les vues aristotéliennes, tout en essayant de maintenir l'âme tripartite de Platon¹⁰¹, nous pouvons dire qu'il

⁹⁷ Ibidem, III, 308, 308, 21-25 ; Festugière, p. 187 : « Ces astres aussi, dans la mesure où ils ont des révolutions, même si ces révolutions nous sont imperceptibles, mesurent de toute façon le Temps entier – les uns d'une façon, les autres d'une autre, car le retour au point de départ n'est pas pour tous le même - , bien que nous ne tenions de l'expérience sensible aucun témoignage de leurs révolutions, comme dans le cas des planètes ». Cf. aussi Proclus, in *Timée*, III, 55, 20-27 ; Festugière, IV, p. 78. Cf. ci-dessus note 66.

⁹⁸ Ibidem, III, 308, 16-17 ; Festugière, V, p. 187 : « οὐ κατὰ τὸν φαινόμενον ὄγκον, ἀλλὰ κατὰ τὸ αἰθέριον αὐτῆς ὄχημα ἀστροειδὲς » ; ce qu'il nous semble important de souligner ici est le fait que Proclus emploie les mots « éthéré » et « astréiforme » pour désigner le véhicule de la Terre. Or nous avons vu que le premier véhicule de l'âme partielle est qualifié de ἀστροειδὲς, et que la Prairie se trouve être dans la zone de l'éther juste sous la Lune. Il nous semble donc, mais nous y reviendrons par la suite, que l'éther, pour Proclus, est pris dans deux sens différents. Soit il s'apparente au niveau le plus élevé dans le Cosmos des Oracles Chaldaïques, quand ceux-ci mentionnent que le véhicule subtil de l'âme est formé des portions de quatre substances, lorsque l'âme, à partir de la région suprasensible traverse les zones de l'éther, du soleil, de la lune et de l'air. (Cf. ci-dessus p. 30). Soit il se réfère à un autre passage des Oracles où Proclus y voit une division de tout l'Univers en trois termes, et où l'Ether est le médian entre le Feu et les mondes. (Cf. Proclus, *In remp.*, II, 201, 14-19 ; Festugière, III, p. 151) Toutefois il nous faudra encore approfondir ce thème et découvrir d'autres éventuelles sources du Diadoque. Mais pour en revenir à notre contexte, il est bien entendu qu'ici, le véhicule astréiforme de la Terre est divin et éternel, puisque les dieux sublunaires « *parce que ces éléments matériels dont ils usent ont été placés devant eux comme des sortes d'écrans destinés à couvrir l'éclat des « véhicules éthérés qui sont immédiatement attachés aux dieux générateurs – car, puisqu'ils sont encosmiques, ils ont nécessairement aussi un véhicule encosmique de nature astrale - , mais que leur lumière apparaît quand il doit être profitable aux lieux d'ici-bas de recevoir leur illumination* ». Proclus, *In Timée*, III, 195, 2-8 ; Festugière, V, p. 53

⁹⁹ Blumenthal (1982), (1974)

¹⁰⁰ Charles-Saget (1971), (1982) ; Eicher (2002) ; Evrard (1988)

¹⁰¹ Blumenthal (1982), p. 4

hiérarchise les niveaux cognitifs de l'âme humaine et leur objet respectif de connaissance, comme ceci ¹⁰²:

<u>Degrés de connaissance</u>		<u>Objets</u>	
Νόησις		intuition unifiée	} Idée du Bien & autres Formes intelligibles ¹⁰³
<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="font-size: 3em; vertical-align: middle;">{</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle; text-align: center;"> Dialectique διδάσκια¹⁰⁴ Formes Physique </div> </div>		science anhypothétique	
		Mathématiques sciences hypothétiques	
			médianes
Δόξα		connaissance conjecturale	} Formes sensibles
φαντασία		connaissance de l'οὐσία sans la cause	
αἴσθησις		connaissance de l'objet imaginé avec figure et forme ¹⁰⁵	
		connaissance de l'objet sans la cause et sans l'οὐσία	

Bien que ce schéma ne présente aucunement toutes les subtilités procliennes de la théorie de la connaissance, notamment que les hautes entités connaissent les inférieures de leur propre façon¹⁰⁶, il s'autorise néanmoins, de ce que l'on peut tirer, entre autres¹⁰⁷, des passages de l'*In Alc.* 140, 18-19¹⁰⁸, de l'*In Timée*, I, 343, 6-14¹⁰⁹ et de la *Théol. Plat.* I, 3 (15, 18-21). Certes, on peut dire que

¹⁰² Tableau repris de Eicher (2002), p. 20, qui, lui, renvoie à Lernould (1987), p. 514, avec nos ajouts et ce que nous avons recueilli chez Blumenthal (1982), p. 9

¹⁰³ Cf. Eicher (2002), p. 20. L'auteur fait la distinction entre les Formes intelligibles transcendantes en tant qu'elles sont objets de la νόησις et celles qui se présentent comme objets de la science dialectique, c'est-à-dire comme images discursives de ces dernières.

¹⁰⁴ Ibidem, « À comprendre étymologiquement comme « intellection déployée », i.e en concepts et propositions ».

¹⁰⁵ Proclus, *In Timée*, I, 245, 3-4 ; Festugière, p. 80

¹⁰⁶ Blumenthal, (1982), p. 6 ; cf. Proclus, *In Timée*, I, 352, 15-19 ; Festugière, II, p. 212

¹⁰⁷ Sur d'autres passages cf. Blumenthal (1982) ; Eicher (2002), p. 20 ; Evrard (1988) ; Lernould (1987)

¹⁰⁸ Où nous avons la suite, intellect, dianoia, doxa et imagination.

¹⁰⁹ « Aussi bien la représentation convainc de faute la sensation, parce que la perception sensible, par agrégation ou ségrégation, implique un pâtir, ce dont la représentation est indemne. L'opinion convainc de faute la représentation, parce que la représentation est accompagnée d'une impression et d'une forme, ce à quoi l'opinion est supérieure. La science convainc de faute l'opinion, parce que celle-ci connaît sans le raisonnement causal, raisonnement que la science a pour principal office d'établir de manière certaine. Enfin

cette classification se fait en référence au vieil adage stipulant que le semblable est perçu par le semblable, et dans la perspective qui considère la φαντασία et l'αἴσθησις comme des obstacles au progrès de l'homme vers des domaines de connaissance supérieurs. Celle-là, comme étant source de multiplicité et de séparation et celle-ci comme incapable de se soumettre à la raison. Incapacité, disons-le en passant et qui sera approfondie ultérieurement, que « n'éprouvent » ni le θυμός ni l'ἐπιθυμία, parties irrationnelles de l'âme dans la conception platonicienne¹¹⁰. Mais, ceci dit, nous verrons que le Diadoque ne réserve pas seulement à ces deux facultés le sort rigide dans lequel elles trouvent place dans ce schéma.

Au sujet de l'αἴσθησις, tout d'abord, nous pouvons remarquer, dans l'ensemble des écrits procliens qui nous sont parvenus, le peu d'intérêt scientifique que le Lycien porte à l'encontre de cette faculté contrairement à Plotin, Simplicius et Philopon dont le sérieux dans ce domaine est à relever¹¹¹. Sa vision se cristallise plutôt sur l'idée qu'il faut s'en échapper pour rejoindre des niveaux d'être et d'activités plus élevés. De ce point de vue, elle est une faculté qui bouleverse et trouble les révolutions de l'âme immortelle, en enchaînant celle du Même et en secouant celle de l'Autre. Ainsi, le cercle de la pensée discursive, qui a pour fonction de contempler les Intelligibles, est empêché d'agir, et le cercle de l'opinion, lui, subit des distorsions en opinant incorrectement¹¹². Toutefois, quelques passages significatifs peuvent être avancés pour une approche générale et pour une revalorisation de cette problématique.

Dans son *Commentaire sur le Timée*, en s'interrogeant sur la sorte de sensibilité que possède le Monde, Proclus pose l'existence de quatre sortes de sensation, à savoir :

- 1) « *La toute première et la principale, imitant l'intellect, [...], contient en elle-même l'objet sensible qu'elle appréhende, et elle ne passe pas d'un objet à un autre — car ceci est déjà le fait de la sensation fragmentée — ni ne sort non plus d'elle-même pour se porter vers l'extérieur — car c'est là une imperfection —, mais tient tout entier en elle-même l'objet de sa sensation et elle est plutôt comme une prise de conscience d'elle-même.*
- 2) *La seconde sensation après celle-ci est celle qui sans doute sort d'elle-même, mais selon une activité parfaite, en saisissant toujours identiquement de toute part la totalité de l'objet connu et en se tenant libre de tout pâtir et de toute l'impuissance qui est propre aux organes partiels et engagés dans la matière.*
- 3) *La troisième sensation est celle qui pâtit sous l'action des objets extérieurs et qui est mêlée de passibilité et de connaissance, ayant son point de départ dans le pâtir et s'achevant dans la connaissance.*

l'intellect, comme on l'a dit, convainc de faute la science, parce qu'elle divise l'objet connaissable en passant d'un point à l'autre, l'intellect au contraire l'embrasse à la fois tout entier avec perception de la cause ».

¹¹⁰ Proclus, *In Remp.*, I, 232, 15 - 233, 29 ; Festugière, II, pp. 36-38

¹¹¹ Blumenthal, (1982), p. 1

¹¹² Proclus, *In Timée*, III, 333, 3-9 ; Festugière, V, p. 215

- 4) *Au dernier rang vient la sensation en laquelle la connaissance est la plus faible et qui est pour la plus grande part un pâtir, qui est proche de la communauté d'affect physique, en sorte qu'on ne discerne plus les qualités des objets sensibles, par exemple que l'agent est chaud ou froid, mais seulement que ce qui arrive est agréable ou pénible. Timée lui-même nous enseignera plus loin (77B 6 s.) que telle est la sensation des plantes, qui est une appréhension de la seule impression agréable ou pénible résultant des objets sensibles »¹¹³.*

Consécutivement à cette classification, le Diadoque attribue la première sensation au Monde, la deuxième aux Touts ou aux astres, la troisième aux âmes partielles et la dernière à des vivants comme les plantes qui n'ont d'ailleurs cette sensation que sous un mode passif¹¹⁴. H. J. Blumenthal souligne alors que les deux premières sensations désignent une existence et un mode de connaissance de l'ordre du supra-sensible alors que les deux dernières nécessitent la dualité corps et   me. Ce qui, selon nous, demande à être nuancé puisque le Monde, les astres et les âmes partielles ont éternellement un corps, bien que ce dernier soit subtil. Considérant plus spécifiquement la troisième sorte de sensation, le spécialiste anglo-saxon la soumet ensuite à un parallèle avec ce que nous dit Proclus dans le passage III, 286, 2 - 287, 10 de son *Commentaire sur le Timée*. Dans ces lignes, le disciple de Syrianus présente une triade de sensations, classifiées selon un schéma que A. Charles-Saget se plairait    définir comme une application de la série géométrique à un problème de modalisation   pist  mologique¹¹⁵. En effet, Proclus classe ces sensibilités selon une certaine proportionnalité, au sens où le rapport de chacune d'entre elles à celle qui la suit « *se réduit à la différence d'un caractère à son contraire, de la même manière que le rapport des extrêmes est globalement un rapport de contrariété* »¹¹⁶. Ainsi nous trouvons la suite que voici :

- une sensation impassible et commune (  παθ  ς κα   κοιν  )
- une sensation commune mais passible (κοιν   κα   παθητικ  )
- une sensation passible et divisée (διηρημ  νη κα     μπαθ  ς)

La première, nous précise-t-il, « *appartient au premier véhicule (το   π  ρωτου   χήματος), la seconde à la vie irrationnelle (τ  ς   λόγου ζω  ς), la troisième au principe qui anime le corps (τ  ς   μψυχίας το   σώματος)* »¹¹⁷. H. J. Blumenthal reporte alors cette triade de sensations à la sensation appartenant aux âmes partielles décrite dans la première énumération évoquée, soit la troisième. Cependant, il relève, à juste titre, deux difficultés qui vont retenir toute notre attention puisqu'elles concernent aussi la problématique du corps astral. Il souligne, d'une part, que la sensibilité passible et divisée semblerait plus facilement tomber sous le joug de la quatrième sorte de sensation exposée dans la première classification, car les termes employés pour désigner le principe auquel elle appartient sont   μψυχίας το   σώματος. Cette hésitation se justifierait par le

¹¹³ Ibidem, II, 83, 16 - 84, 5 ; Festug  re, III, pp. 118-119

¹¹⁴ Ibidem, II, 84, 28 - 85, 8 ; Festug  re, III, p. 120

¹¹⁵ Cf. Charles-Saget (1982), pp. 275-279

¹¹⁶ Ibidem, p. 278

¹¹⁷ Proclus, *In Timée*, III, 287, 10-11 ; Festug  re, V, p. 164

fait que, pour le Maître d'Athènes, le corps terrestre ne possède, à proprement parler, que la vie végétative, n'est que sujet à des impressions ou des affections, et que la sensation relative aux sens particuliers est dérivée de celle associée au véhicule pneumatique (et nous dirons même au véhicule premier)¹¹⁸. Ce qui revient à dire que celle-là impliquerait un degré de passivité plus élevé que celle-ci et que cette dernière utiliserait les organes des sens et leurs affections respectives pour connaître le monde extérieur. La seconde hésitation, soulignée par H. J. Blumenthal concerne la place dévolue à la sensation impassible et commune¹¹⁹. Selon lui, sa description faite antérieurement par Proclus, semble la rattacher à la troisième sorte de sensation plutôt qu'à la deuxième, qui s'allierait certes mieux à une définition de la sensation impassible, car, nous dit-il, il est question, dans ce contexte, d'une localisation dans un corps et d'une division du πνεῦμα. Ce qui lui fait conclure qu'elle ne peut appartenir au véhicule astréiforme de l'âme¹²⁰. En effet, le Diadoque nous dit ceci :

« Mais il existe, avant celle-ci, une sensation dans le véhicule de l'âme, qui, en comparaison de la précédente, est immatérielle et pure, qui est une connaissance par elle-même impassible, mais qui n'est pas libre de toute forme, parce qu'elle est elle aussi corporeiforme, dès là qu'elle a son existence dans un corps. Cette sensation-là a la même nature que l'imagination : car le fait d'être « communes » leur appartient à toutes les deux. Mais, quand elle se porte au-dehors, elle se nomme « sensation » quand elle reste au-dedans et que dans le pneuma elle voit les figures et les formes, elle est dite « imagination ». Et [dans la mesure où ..., elle est imagination], dans la mesure où elle se divise dans le pneuma, elle est sensation. Car l'opinion est la base de la vie rationnelle, et l'imagination est le sommet de la vie immédiatement inférieure, et opinion et imagination sont liées l'une à l'autre et la faculté inférieure est remplie de puissances par la supérieure. La sensation médiane est celle qui, elle, dans la vie irrationnelle, tout en étant réceptive seulement des objets du dehors et non pas des types idéaux d'en haut, est cependant elle aussi commune, connaissant d'ailleurs le sensible au moyen d'un affect »¹²¹.

¹¹⁸ Proclus, *In Timée*, II, 85, 2-5 ; Festugière, III, p. 120 : « Les âmes partielles, toutes celles qui ont été associées au Devenir, ayant pour organes les « véhicules lumineux », ont une sensation mêlée de pâtir et de connaissance ». Et Ibidem, III, 237, 25-28 ; Festugière, V, p. 103 : « La sensibilité unique et impassible inhérente à cette partie éternelle produit dans le véhicule pneumatique une sensibilité unique passible, et celle-ci produit les multiples formes de sensibilité passible dans le corps ostréux ». Références relevées par H. J. Blumenthal (1982), p. 5

¹¹⁹ Blumenthal (1982), p. 3

¹²⁰ Cf. aussi Blumenthal (1993), p. 185 : « This is the kind of αἴσθησις that is actual cognition, and also imagination, which is essentially the same (cf. *In Tim.* III 286, 20-29). It takes place in the πνευματικὸν ὄχημα and is opposed to the mere sensation which takes place in the ὁστροῦδες σῶμα (cf. *ibid.* 237, 24-27) »

¹²¹ Proclus, *In Timée*, III, 286, 20 — 287, 4 ; Festugière, V, p. 163 (traduction légèrement modifiée) : ἄλλη δὲ ἐστὶν ἡ πρὸ ταύτης αἴσθησις ἐν τῷ ὀχήματι τῆς ψυχῆς, ὡς πρὸς ταύτην ἅυλος καὶ καθαρὰ καὶ γνῶσις ἀπαθῆς αὐτὴ καθ' ἑαυτήν, μορφῆς δὲ οὐκ ἀπηλλαγμένη, διότι καὶ αὐτὴ σωματοειδὴς ἐστὶν, ὡς ἐν σώματι λαχοῦσα τὴν ὑπόστασιν. καὶ ἐκείνη μὲν ἡ αἴσθησις τῇ φαντασίᾳ τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν· τὸ γὰρ εἶναι κοινὸν ἀμφοῖν· ἀλλ' ἕξω μὲν προϊοῦσα καλεῖται αἴσθησις, ἔνδον δὲ μένουσα καὶ ἐν τῷ πνεύματι θεωροῦσα τὰς μορφὰς καὶ

En conséquence des affirmations de H. J. Blumenthal, survient à notre entendement un dilemme. En effet, si cette sensation n'appartient pas au véhicule astréiforme de l'âme, il en résulte que le véhicule pneumatique possède deux sortes de sensation, à savoir : celle résultant d'une appréhension des figures et des formes venues des Entités supérieures, relevant d'un processus centrifuge et celle dont la fonction est de recevoir les impressions des objets extérieurs, figurant un processus centripète. Si, par contre, cette sensation appartient au véhicule inné de l'âme, force nous est de reconnaître que celle-ci n'est cependant pas totalement purifiée, empêchée par des enveloppements moins lumineux dont il s'est recouvert. Et il reste à définir le lien qu'entretiennent les deux véhicules pour l'appréhension des types idéaux d'en haut. À cette alternative, qui à vrai dire ne comporte pas de véritable opposition, la réponse de J. Eicher¹²² nous semble satisfaisante et même très intelligemment pensée. En effet, ce dernier, en procédant à une comparaison avec le passage de l'*In Timée* III, 237, 25-28 où il est dit que

« la sensibilité unique et impassible inhérente à cette partie éternelle produit dans le véhicule pneumatique une sensibilité unique passible, et celle-ci produit les multiples formes de sensibilité passible dans le corps ostréux »

en arrive à la conclusion, inspiré par J. Trouillard, que l'imagination maintient un lien presque indissoluble avec le premier véhicule¹²³. Ainsi, dans le cas qui nous intéresse, où il s'agit d'une division dans le πνεῦμα, sa réponse est que l'imagination se sert du corps pneumatique *« comme d'un écran pour ses formes et figures, ce qui semble sans doute connoter un état de l'imagination encore imparfaitement purifiée »*¹²⁴. Et ainsi il propose le schéma de correspondance suivant que nous allons garder comme base à nos investigations ultérieures :

τὰ σχήματα φαντασία, καὶ [καθ' ὅσον μὲν *** φαντασία], καθ' ὅσον δὲ μερίζεται περὶ τὸ πνεῦμα, αἰσθησις· ἔστι γὰρ βάσις μὲν τῆς λογικῆς ζωῆς ἢ δόξα, κορυφή δὲ ἡ φαντασία τῆς δευτέρας, καὶ συνάπτουσιν ἀλλήλαις ἢ τε δόξα καὶ ἡ φαντασία καὶ πληροῦται δυνάμεων ἢ δευτέρα παρὰ τῆς κρείττονος. ἡ δὲ μέση [ἡ] τῆς ἀλόγου ζωῆς τῶν μὲν ἄνωθεν τύπων ἄδεκτός ἐστι, τῶν δὲ ἔξωθεν δεκτικὴ μόνων, κοινὴ δὲ ὅμως ἐστὶ καὶ αὕτη παθητικῶς γιγνώσκουσα τὸ αἰσθντόν. Ici, il est intéressant de procéder à une comparaison avec ce que nous dit N. Aujoulat sur l'imagination et la sensation chez Synésios. Il nous dit en effet ceci : *« l'imagination, pour ce dernier sera le “sens des sens” , parce que l'esprit imaginaire (phantastikon pneuma) et le sens le plus “compréhensif” et constitue le premier corps de l'âme. D'après le Traité des songes, les facultés sensorielles, “telles des lignes droites, divergent du centre et y convergent à nouveau, toutes réduites à l'unité si l'on considère leur commune origine, mais multiples quand elles s'en éloignent. Cet esprit imaginaire réside d'ailleurs dans la tête” et règne sur le vivant comme du haut d'une citadelle »*. Aujoulat (1988), pp. 128-129. Bien évidemment il n'est pas encore question ici de savoir si Proclus donne ou non le même statut que Synésios au corps lumineux, à l'imagination et au pneuma, puisque ce dernier les identifie, mais il est fort impressionnant d'y voir une ressemblance quant à la définition de l'imagination et de la sensation. De plus il est bon de se remémorer que chez Proclus, l'âme possède de façon rationnelle le sommet de la vie irrationnelle, qui comme du haut d'une citadelle peut maîtriser tout l'irrationnel.

¹²² Eicher (2002), pp. 53-54

¹²³ Cf. également Trouillard (1982), pp. 41 et 251

¹²⁴ Eicher (2002), p. 53

- αἴσθησις κοινή καὶ ἀπαθής	φαντασία	αὐγοειδὲς ὄχημα
- αἴσθησις κοινή καὶ παθητική	κοινή αἴσθησις	πνευματικὸν ὄχημα
- αἴσθησις διηρημένη καὶ ἐμπαθής	αἴσθησις	ὀστρεώδης ὄχημα

Il précise également que le sens commun du deuxième véhicule est l'instance discriminatrice, donc de jugement des diverses impressions, et la sensation du corps ostréux, la sensation *stricto sensu*¹²⁵.

Pour corroborer les dires de J. Eicher, nous pouvons ajouter qu'il est tout à fait plausible d'inférer, suite à la lecture du passage commenté par H. J. Blumenthal, qu'une autre sorte de sensation, plus éminente, serait l'apanage du véhicule que l'âme revêt, ou plutôt retrouve, lors de son retour à l'astre confraternel, soit à la « totalité » à laquelle elle appartient. Elle serait alors en étroite correspondance avec la faculté dianoétique ou même noétique de l'âme. En effet, comme les âmes,

« quand elles se retirent vers leur « totalité », elles gouvernent, avec celle-ci, l'ensemble des choses, ayant eu en part, en vertu de leur coordination à la « totalité », une puissance de cette nature, selon laquelle elles prennent soin du Tout sans quitter l'intellection qu'elles ont d'elles-mêmes »¹²⁶,

il n'est pas impossible que Proclus ait reconnu une puissance sensitive du premier véhicule de l'âme comparable et même éminemment semblable à celle qu'il attribue aux Touts que sont les astres, qui eux « embrassent l'objet sensible sans un pâtir et de manière purement active »¹²⁷.

Aussi, convient-il de noter encore quelque chose au sujet de la sensation « commune » (αἴσθησις κοινή) appartenant aussi bien au deuxième véhicule qu'au premier¹²⁸. En effet, comme l'a très justement relevé A. Charles-Saget, Proclus

¹²⁵ Ibidem

¹²⁶ Proclus, *In Timée*, III, 290, 26-29 ; Festugière, V, p. 167

¹²⁷ Ibidem, II, 85,1-2 ; Festugière, III, p. 120

¹²⁸ Il est bon ici de se remémorer les différentes positions adoptées par Aristote et par Platon au sujet de la saisie des sensibles communs. Car nous pouvons constater que la position de Proclus prend en compte ces deux positions. Pour Aristote, le sens commun est le terme auquel aboutit les diverses sensations (Aujoulat (1989), p. 129). Il n'est pas seulement celui qui perçoit les sensibles communs, c'est-à-dire les sensibles perçus par tous les sens, comme le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur (Aristote, *De l'âme*, II, 6, 418 A 17 et Pellegrin (2007), p. 156), mais il est également une instance unique de discernement qui permet de sentir les différences sensibles, comme quand, par exemple, nous discernons le blanc et le doux et que nous sentons cette différence (Aristote, *De l'âme*, III, 426 B 10-15). Le terme unique de ces opérations se fait dans l'organe sensoriel commun, soit le cœur, où aboutissent toutes les affections sensibles (Aristote, *De l'âme*, III, 431 A 19-20 et note 7 p. 235). Quant à Platon, sa position a été combattue par Aristote. Pour lui, la saisie et l'examen des sensibles communs sont un acte de l'âme car ceci est impossible aux sens. Et c'est l'affaire de l'opinion (Platon, *Théétète*, 185 A - 187 B, Pellegrin (2007), p. 156). D'autre part, dans le *Timée* (61 D - 65 B) il distingue les sensations communes qui intéressent le corps en son entier et qui relèvent du toucher et les sensations particulières qui concernent un organe particulier (Brisson et Pradeau (2007), p. 138). De façon générale, la perception sensible est,

pose « *le principe d'une variation concomitante entre le niveau de pureté d'une activité psychique, et le degré de matérialité du véhicule* »¹²⁹. En d'autres termes, nous pouvons dire que les sensations communes se différencient selon les objets connus et selon les différentes sortes de véhicule.

Mais, toujours quant à la description des trois sortes de sensation mentionnées dans *In Timée*, III, 286, 20 - 287, 4, nous aimerions souligner que Proclus l'envisage aussi dans une perspective de compréhension de la sensation dans le monde sensible d'ici-bas, en détaillant, pour ainsi dire, les trois étapes nécessaires au développement complet de cette faculté. Car, bien que les trois véhicules soient pris, en règle générale, dans un contexte cosmologique, sotériologique et eschatologique, nous ne devons pas perdre de vue que l'âme descend dans notre monde tout entière et, donc, avec ses corps subtils. Et puisque le Diadoque nous parle, ici, de la δόξα comme remplissant de puissances le sommet de la vie irrationnelle qu'est la faculté imaginative, et que sans la δόξα aucune perception ne peut avoir lieu, nous sommes dès lors conviés à constater que le processus complet de la sensation, en la comprenant maintenant comme une perception, exige ces trois étapes et de surcroît les trois corps. En effet, d'une part, à un autre endroit de son *Commentaire sur le Timée*, malgré l'absence de considération de l'imagination, le Lycien distingue la sensation à proprement parler, du sens commun et de la δόξα. Ce qui fait dire à H. J. Blumenthal que « *we might then distinguish αἴσθησις from δόξα as sensation from perception* »¹³⁰. La sensation est alors posée comme totalement irrationnelle, bien qu'elle revête quelque apparence de logos étant au-dessus des organes des sens¹³¹. Mais elle est dite irrationnelle, car chacun des sens ne connaît que l'affect produit dans le vivant par l'action du sensible, comme par exemple, en présence d'une pomme, la vue la connaît comme étant rouge, l'odorat comme parfumée, le goût comme douce et le toucher comme lisse¹³². Au sens commun est alors dévolu le rôle de juger seulement des différences entre les affects, en ne sachant pas que le tout à telle ou telle essence¹³³. Quant à la δόξα, elle est supérieure aux sens, elle connaît le tout avant ce qu'on peut appeler les parties et considère indivisiblement la forme spécifique (τὸ εἶδος) du tout. Elle ne connaît pas les sensibles au moyen d'un organe, mais par elle-même, et elle est un logos eu égard à la sensation, bien qu'étant considérée comme irrationnelle en rapport aux facultés supérieures de l'âme, notamment à la διάνοια qui, elle, connaît de surcroît la cause des objets sensibles¹³⁴. Nous aurions alors, dans le passage que nous étudions, une conception à la fois centripète et centrifuge de la sensation, puisque, d'un côté,

pour lui, le résultat d'un processus ou d'un mouvement provoqué dans le corps par le heurt de particules des objets extérieurs, dont l'agent de transmission est le sang, et qui est transmis à travers le corps humain jusqu'à l'âme. Les divers mouvements qui sont transmis par le sang à travers tout le corps viennent d'abord informer l'âme désirante, puis l'âme « agressive » et enfin l'âme rationnelle et immortelle. Et c'est seulement à ce moment-là que l'être humain peut savoir qu'il a une sensation et qu'il peut en parler. « *Pour Platon, la connaissance rationnelle dont l'objet est intelligible équivaut à une forme de «réminiscence», que la sensation se borne à déclencher* » (Brisson et Pradeau (2007), pp. 138-140).

¹²⁹ Charles-Saget, (1971), p. 242

¹³⁰ Blumenthal (1982), p. 8

¹³¹ Proclus, *In Timée*, I, 248, 23-30 ; Festugière, II, p. 86 ; cf. Blumenthal (1982), p. 8

¹³² Proclus, *In Timée*, I, 249, 14-19 ; Festugière, II, p. 87

¹³³ Ibidem, I, 249, 21-22 ; Festugière, II, p. 87

sans les données des sens la δόξα ne peut connaître le monde extérieur et, de l'autre, que, sans la connaissance préalable contenue dans cette dernière, aucune connaissance ne peut s'établir. Il y aurait ainsi moins de divergence fondamentale entre la conception de Proclus et celle de Plotin qui considère la sensation comme une ἐνέργεια, divergence que laisse sous-entendre H. J. Blumenthal¹³⁵. D'autre part, il convient de souligner et même d'insister, car ce point est d'une importance cruciale quant au statut que nous allons conférer, plus tard, à la science astronomique dans le commentaire sur le Mythe d'Er, que le Diadoque voit en la faculté doxatique, la limite de toute la vie rationnelle, mais qu'elle diffère de la science vu que cette dernière peut aussi considérer la cause¹³⁶. Ainsi, pourvus de ces indications, nous pouvons relever encore que, dans le passage que nous étudions, l'imagination est au service de la doxa et non de la dianoia, et qu'elle n'est pas encore totalement purifiée, comme l'a bien relevé J. Eicher. Par ailleurs, il convient aussi de remettre en lumière que la faculté doxatique, après l'incorporation de l'âme, subit des distorsions et rend possible d'opiner incorrectement, « car le voisinage de la partie irrationnelle fait qu'elle accueille elle aussi un pâtir sous l'action des choses du dehors »¹³⁷. Alors que, par inférence, nous pouvons dire que, si elle est soumise aux mouvements cognitifs supérieurs, elle peut retrouver « sa forme circulaire » et devenir plus rationnelle. Ainsi, plusieurs sortes de sensation peuvent être envisagées, notamment une sensation irrationnelle et une sensation rationnelle.

Mais pour une meilleure compréhension de tous les points que nous avons déjà examinés et toujours en prélude à notre analyse, encore nous faut-il faire un tour d'horizon sur la conception et le statut que le Lycien donne de la φαντασία. Mentionnons, alors, l'essentiel de cette problématique très complexe dans l'ensemble de son oeuvre, en nous basant, de nouveau et en partie, sur les travaux de nos spécialistes contemporains.

Différents statuts semblent avoir été conférés à l'imagination par notre auteur, eu égard, soit à une hypothétique évolution doctrinale, soit au contexte dans lequel elle s'insérerait¹³⁸. Quelles que puissent être les conclusions de ces deux opinions en désaccord, dont une solution trop tranchée nous importe peu ici, mais dont le parti pour la seconde nous paraît plus satisfaisant, il en ressort néanmoins que cette faculté, ou cette puissance, s'apparente quelques fois à la δόξα, quelques fois à l'αἴσθησις. À ce propos, H. J. Blumenthal¹³⁹, partisan et auteur de l'hypothèse de l'évolution doctrinale, distingue trois moments charnières dans le corpus proclien, exemplifiés par différents traités. Pour lui, dans le *Commentaire sur le Timée*, la tendance générale de Proclus est d'accorder une prérogative à la δόξα par rapport à la φαντασία, soit en omettant cette dernière, soit en la liant très

¹³⁴ Ibidem, I, 249, 22 - 250, 11 ; Festugière, II, pp. 87-88 ; Ibidem, I, 248, 11-16 ; Festugière, II, p. 85 ; Blumenthal (1982), pp. 8-9

¹³⁵ Blumenthal (1982), p. 6

¹³⁶ Proclus, *In Timée*, I, 248, 20-22 ; Festugière, II, p. 86

¹³⁷ Ibidem, III, 333, 27-28 ; Festugière, V, p. 215

¹³⁸ Cf. Blumenthal (1974) et la discussion qui suit son exposé, notamment les propos de Rist et Beierwaltes, pp. 148-149 ; sur l'imagination chez Aristote et chez Platon, cf. Aujoulat (1990)

¹³⁹ Ibidem et le résumé de Eicher (2002), pp. 29-31

étroitement à la faculté sensitive. Dans le commentaire *Sur le premier Alcibiade* et dans les *Scholies au Cratyle*, notre philosophe semble, ensuite, faire coexister harmonieusement ces deux puissances, tout en distinguant avec plus de teneur la φαντασία de l'αἴσθησις. Et enfin, dans le *Commentaire sur la République* et dans celui *Sur les premiers éléments d'Euclide*, le disciple de Syrianus paraît donner préséance à la φαντασία sur la δόξα.

Bien que cette reconstruction hypothétique de l'évolution doctrinale de Proclus ait toute sa valeur, il nous semble plus judicieux, pour notre recherche, d'adopter une vue contextuelle au sujet de la φαντασία. Cette optique nous paraît, en effet, plus favorable dans le but de pouvoir cerner de façon précise les différences qui s'y rapportent et de permettre l'émergence, au terme de notre analyse de l'épistémologie dans le commentaire du Mythe d'Er, d'un paysage cohérent des diverses modalités ou fonctions de cette puissance¹⁴⁰.

Premièrement, nous pouvons voir la φαντασία s'insérer dans la série des modes de connaissance, comme dans le schéma que nous avons proposé au début de notre enquête. Dans ce cadre, elle se retrouve toujours au-dessus de l'αἴσθησις et à un niveau très souvent comparable à la δόξα¹⁴¹. Mais sa spécificité résulte de sa capacité de donner formes et figures aux idées (μορφωτική κίνησις)¹⁴². Comme si le couple δόξα/φαντασία recouvrait la fonction « jugement/représentation » et n'évoquait qu'une variation fonctionnelle d'une unique faculté¹⁴³. Si en revanche, on la trouve définie dans l'*In Timée*, III, 286, 25 comme étant de même essence que l'αἴσθησις, nous voudrions souligner, cependant, qu'elle se distancie de cette dernière par le fait de rester en elle-même et de ne pas être soumise aux aléas de la passivité et de la discontinuité des expériences partielles¹⁴⁴. En d'autres termes, dire qu'elle est de même essence que l'αἴσθησις, c'est mettre en lumière sa fonction dans la connaissance du sensible, comme étant à la racine du processus de déploiement de la sensation ou comme point d'aboutissement dans sa capacité de se faire miroir de la δόξα, faculté nécessaire à ce genre de connaissance. Mais dire qu'elle en diffère, c'est mettre en relief, sa capacité mémorative indépendante de la présence immédiate des objets extérieurs. En effet, dans son *Commentaire sur la République*, le Diadoque nous dit la chose suivante :

« Qu'en est-il maintenant de l'imaginative ? Il faut examiner de nouveau s'il faut la poser comme entièrement identique à la sensibilité. D'une part, comme exerçant son activité sur des objets extérieurs (ἐξω ἐνεργοῦν), elle est, pourrait-il sembler, du sensitif : mais, en tant qu'elle conserve les impressions des choses qu'elle a vues ou entendues ou perçues selon quelque autre sens, elle est du mémoratif (...). Soit donc que ces deux facultés diffèrent par essence, soit que cette sorte d'être soit une et multiple, ceci est manifeste, que la faculté qui se souvient et

¹⁴⁰ Cf. Charles-Saget (1971), p. 250 où l'auteur précise, répondant à M. Schlanger sur ce qu'est l'imagination : « *L'imagination ne peut être un état de l'âme, et si elle est une faculté, c'est au sens d'une δύναμις c'est-à-dire une puissance* ».

¹⁴¹ Evrard (1988), p. 67

¹⁴² Ibidem

¹⁴³ Eicher (2002), p. 33

¹⁴⁴ Charles-Saget (1971), p. 245

celle qui perçoit les sensations sont différentes, même si elles se rapportent toutes, dans leur division, à une seule et même substance, cette même substance comportant plusieurs parties essentielles et que la faculté mémorative est plus proche de la raison que la sensitive : car elle reçoit les empreintes issues de la raison, comme celles qui viennent des sens »¹⁴⁵.

Deuxièmement, nous trouvons, principalement dans les commentaires aux premiers *Éléments d'Euclide* et sur la *République*, la φαντασία au service des facultés de connaissance de l'âme rationnelle supérieures à l'opinion, soit de la διάνοια et du νοῦς. Dans cette perspective, elle a la capacité d'amener au jour ce qui se trouve « ramassé » ou caché dans les instances hiérarchiquement plus éminentes, et cela par le fait qu'elle possède une matière intelligible ou imaginable (ὅλη νοητή ou φανταστή)¹⁴⁶. D'où découlent aussi les appellations que Proclus lui décerne soit de νόησις μορφωτική et de νοῦς παθητικός¹⁴⁷. En effet, dans le premier ouvrage Proclus nous dit ceci :

« car (l'imagination) ne reçoit pas seulement l'idée (λόγους) dans l'entendement (ἐν διανοίᾳ), mais aussi les images (ἐμφάσεις) des formes intellectuelles et divines (τῶν νοερῶν καὶ θείων εἰδῶν), selon sa nature particulière, en produisant (πρωτείνουσα) des formes (μορφὰς) de choses informes et des figures (σχήματα) de choses dépourvues de figures »¹⁴⁸,

et,

« D'un autre côté, l'imagination, occupant le centre intermédiaire entre les connaissances, réveille (ἀνεγείρεται) par elle-même et projette (προβάλλει) le connaissable. Mais comme elle n'est pas extérieure au corps, elle s'avance des choses connaissables et de l'impartageabilité de la vie à ce qui constitue partage, dimension et figure. Et c'est la raison pour laquelle tout ce que l'imagination conçoit est une impression (τύπος)¹⁴⁹ et une forme de la pensée (μορφή νοήματος), et pour laquelle, pure de matière du dehors, possédant la matière intelligible (νοητὴν ὅλην) qui lui est inhérente, elle conçoit le cercle d'une manière dimensionnée »¹⁵⁰.

Dans un même ordre d'idée d'une φαντασία en collaboration avec les appréhensions supérieures, relevons encore son rôle dans l'élaboration des mythes

¹⁴⁵ Proclus, *In Remp.*, I, 233,4-25 ; Festugière, II, pp. 37-38

¹⁴⁶ Evrard (1988), p. 61 ; sur les idées mathématiques que l'âme déroule à partir d'elle-même et à partir du Νοῦς, cf. Cleary (2000), p. 91, Taormina (1993), pp. 240-241 et Nikulin (2002), pp. 183-187

¹⁴⁷ Eicher (2002), p. 31 et Nikulin (2002), p. 184 et (2010), pp. 152-153

¹⁴⁸ Proclus, *In Eucl.*, 94, 21-25

¹⁴⁹ Sur les différents sens de τύπος, cf. Taormina (1993), pp. 239-240. Cf aussi Nikulin (2010), p. 153

¹⁵⁰ Proclus, *In Eucl.*, 52, 20 - 53, 3 ; traduction légèrement modifiée de P. Ver Eecke (1948), pp. 44-45

divins où elle est alors source de σύμβολα et crée une συμπάθεια fondée sur des analogies¹⁵¹. Dans cette fonction, et nous aurons tout le loisir d'y revenir par la suite, elle s'apparente étrangement à celle qu'elle revêt lors des apparitions divines où, par une activité symbolisante, elle exprime l'ineffable en figures. Et ce processus s'étend même, selon notre auteur, aux auditions divines ou démoniques¹⁵². Ces propos peuvent être illustrés par deux passages significatifs tirés de l'*In Remp.*, I, 40, 1-4 et de l'*In Alc.*, 80, 9-22 ¹⁵³:

« Tout dieu est sans figure, même s'il est vu avec une figure. Car la figure n'est pas en lui, parce que le voyant est incapable de voir sans figure celui qui est sans figure, mais l'aperçoit à travers une figure selon sa nature de voyant »¹⁵⁴.

« ... en ce qui concerne l'action même du démon, il faut dire qu'il (Socrate) ne recevait pas seulement avec son intelligence ou avec ses puissances opinatives (δοξαστικαῖς δυνάμεσιν) la lumière qui procède de cette source, mais aussi avec son pneuma (τῷ πνεύματι), car l'illumination démonique s'étendait immédiatement à travers toute son âme et mettait dès lors en branle la sensation elle-même. Car il est évident que, bien que l'action du démon soit identique, la raison bénéficie du don d'une façon, l'imagination d'une autre et la sensation, d'une autre encore, et que chacun des éléments nous constituant pâtit et est mis en branle sous l'effet du démon sur son mode propre. Par conséquent, la voix n'atteignait pas Socrate de l'extérieur en provoquant un pâtre, mais l'inspiration, à l'intérieur, après avoir parcouru toute l'âme et atteint jusqu'aux organes des sens, s'achevait en voix discernée par la conscience plutôt que par la sensation ; telles sont, en effet, les illuminations qui nous viennent des dieux et des bons démons »¹⁵⁵.

Troisièmement, dans un contexte moral ou éthique maintenant, nous pouvons constater que la φαντασία est souvent dépréciée, étant asservie aux instances inférieures de l'âme irrationnelle ou, du moins, s'y trouve intimement mêlée. Sous cet aspect, elle redouble même les erreurs dues à la perception sensitive. Ses productions sont alors qualifiées de mauvaises ou mensongères¹⁵⁶ et le terme εἰδῶλα pour les désigner est très représentatif de la tradition platonicienne¹⁵⁷. Cependant et à notre grand regret, le Lycien n'est pas explicite, à notre connaissance, sur le lien effectif qui lie les parties irrationnelles de l'âme, soit les parties appétitives (l'ὄρεξις θυμοειδής et l'ὄρεξις ἐπιθυμητική), et les facultés de connaissance, notamment ici la faculté imaginative. Certes, il pose des correspondances entre la partie irascible et l'imagination et la partie concupiscible

¹⁵¹ Evrard (1988), p. 66, qui renvoie à *In Remp.*, I, 86, 10

¹⁵² Trouillard (1973), pp. 446-447

¹⁵³ Ibidem

¹⁵⁴ Ibidem, traduction de J. Trouillard, pp. 445-446

¹⁵⁵ Cité en partie par J. Trouillard (1973), pp. 446-447, mais traduction d'A.-Ph. Segonds (2003), pp. 65-66

¹⁵⁶ Evrard (1988), p. 63

¹⁵⁷ Cf. par exemple, Proclus, *In Remp.*, I, 289, 20 - 290, 30 ; cf. également Armisen (1979), p. 15

et la sensation, comme dans l'*In Remp.*, I, 235, 2-21 que nous venons de citer. Mais il n'en ressort néanmoins pas, de cette hiérarchie trop tranchée et manquant quelque peu de continuité, le rôle exacte de la φαντασία pour des désirs irrationnels ou pour des colères irréflechies. Nous devons donc nous contenter d'en inférer, pour l'instant car nous y reviendrons, qu'à ces parties de l'âme surviennent les besoins de connaissances dues en partie aux sensations et aux imaginations pour se réaliser ou se manifester. C'est peut-être ce que laisse sous-entendre notre philosophe quand il s'interroge de la sorte :

« Qu'est-ce en effet qui pêche en nous quand, sous l'impulsion de la partie irrationnelle, nous nous jetons vers une imagination impure ? N'est-ce pas notre libre choix ? Et comment ne serait-ce pas lui ? Car c'est par lui que nous l'emportons sur les courants précipités de l'imagination »¹⁵⁸.

Corrélativement à ces dernières considérations, nous devons encore mentionner le contexte d'évolution psychologique où la φαντασία est l'élément dominant dans la jeunesse et dont il faut progressivement s'en écarter afin de se consacrer plus exclusivement au λόγος, au νοῦς et à l'ἐπιστήμη¹⁵⁹.

II.2 Théorie du corps astral et épistémologie dans la dissertation sur le Mythe d'Er

Nantis de ces informations d'ensemble sur le thème du corps astral et de l'épistémologie, nous pouvons aborder, enfin, ce que le Diadoque enseigne à leur sujet dans sa dissertation sur le Mythe d'Er. Car ces thèmes lui sont indispensables pour résoudre certaines difficultés relatives à l'interprétation du texte. Nous allons voir, en effet, qu'il se sert du concept du corps astral, ou plutôt de cette réalité, dans le but de pouvoir comprendre comment des âmes, hors de leur corps terrestre, peuvent continuer de voyager, de voir, d'entendre et de parler, ainsi que dans celui de pouvoir affirmer qu'elles peuvent éprouver des châtements ou se réjouir de récompenses. Nous apprécierons également les nuances apportées par notre auteur quant aux différentes capacités ou fonctions de l'αἴσθησις et de la φαντασία. De surcroît, cette étude nous permettra de distinguer les « objets » extérieurs « appréhendés » par l'âme au moyen de son véhicule de ceux déployés par la faculté imaginative et de comprendre la synergie entre cette dernière et les véhicules de l'âme. Ceci est important, car nous verrons dans un prochain chapitre comment Proclus emploie cette distinction à des fins cosmologiques et

¹⁵⁸ Proclus, *In Timée*, III, 334, 5-8 ; Festugière, V, p. 216

¹⁵⁹ Evrard (1988), p. 67 ; et notamment Proclus, *In Remp.*, I, 80, 23-30 ; Festugière, I, p. 97

théologiques, puis ultérieurement à des fins éthiques, puisque, comme l'a relevé avec intelligence D. J. O'Meara, notre philosophe évoque ici le principe de corrélation entre le sujet de connaissance et l'objet connu¹⁶⁰.

II.2.1 Le mouvement des âmes et de leur véhicule

Il est à préciser, tout d'abord, sur le mouvement des âmes, que, pour le Lycien, celles-ci peuvent voyager dans les hauteurs et les profondeurs du Cosmos grâce à une certaine sorte de véhicule, identique à ceux dont fait référence le Mythe du Phédon (113 D 4 ss. 9) quand il dit que les âmes, montées sur eux, se portent vers l'Achéron et que certains d'entre eux sont lourds et ténébreux alors que d'autres, moins nombreux, sont plus immatériels et plus purs¹⁶¹. Cette affirmation se fait dans le cadre de sa réflexion sur l'entrée de l'âme et sa sortie du corps. Elle vient, d'une part, souligner la différence entre le voyage incorporel de l'âme elle-même, qui ne peut être dans un lieu, et le voyage local de l'âme en union avec le corps et, d'autre part, montrer que ce voyage-ci est l'image de celui-là¹⁶². Bien que le Diadoque, dans ce contexte, ne qualifie pas les corps dont il parle, il est évident que ceux-ci sont les corps pneumatiques des âmes puisqu'ils sont ténébreux et lourds ou alors pas complètement immatériels et purs comme le sont les véhicules astréiformes. Aussi, pouvons-nous ajouter au sujet du mouvement, que, pour le Maître d'Athènes,

« les âmes tout en se mouvant localement par leurs véhicules, se meuvent aussi elles-mêmes par elles seules en raison de leurs pensées et activités contemplatives, [] dès là qu'on les voit accomplir toutes aussi le cycle des intellections ou des imaginations ou des sensations »¹⁶³.

De ces observations, il s'ensuit déjà que les mouvements des véhicules ont affinité avec les mouvements cognitifs et les qualités des âmes qui les conduisent.

Cette opinion de notre philosophe se réitère dans un autre passage, bien qu'aucune référence explicite ne soit faite aux corps pneumatiques, où il interprète les orientations locales que le mythe assigne aux âmes, suite à leur jugement, comme étant en correspondance avec leurs agissements :

« Pour les âmes qui agissent selon le cercle du Même, le mouvement vers la droite, pour celles qui agissent selon le cercle de l'Autre

¹⁶⁰ O'Meara, (2007), pp. 156-157. Cf également, Proclus, *Théologie platonicienne*, I. I, 3, p. 6, 17-21: « En effet, à tous les degrés nous disons que le semblable est connu par le semblable : autrement dit la sensation connaît le sensible, l'opinion l'objet d'opinion, le raisonnement le rationnel, l'intellect l'intelligible, de telle sorte que c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'Unité et par l'indicible l'Indicible ».

¹⁶¹ Proclus, *In Remp.*, II, 125, 27 - 126, 8 ; Festugière, III, p. 69

¹⁶² Ibidem, II, 125, 1 - 126, 10 ; Festugière, III, pp. 68-70

¹⁶³ Ibidem, II, 160, 23-26 ; Festugière, III, p. 105

évidemment le mouvement vers la gauche ; pour les âmes qui se tournent vers l'intellect, le voyage vers le haut, pour celles qui se penchent vers les passions, la chute vers le bas ; pour les âmes qui se connaissent elles-mêmes et qui se meuvent par connaissance, la direction de l'avant, pour celles qui s'ignorent et qui tombent par inconnaissance vers l'arrière »¹⁶⁴.

Il nous semble alors raisonnable de tenir en mémoire ici les mouvements de ces véhicules, car nous verrons dans le prochain chapitre ceux concernant les astres et qui seront présentés comme étant les causes des divers mouvements sublunaires. Or, il est important de souligner déjà, ce que nous développerons amplement par la suite, que le lieu du Jugement, pour Proclus, se trouve être sous la Lune, dans la zone de l'éther. Les astres sont donc au-dessus des âmes et les mouvements du véhicule des âmes sont des images des mouvements des corps divins¹⁶⁵. Les âmes montées au ciel participent ensuite, elles, aux révolutions cosmiques des corps célestes à cause du bon ordre qui a été inséré en elles, par philosophie ou par habitude. Car, pour Proclus,

« il n'y a rien d'étonnant à ce que des âmes et des véhicules psychiques (ὀχήματα ψυχῶν) apparentés aux corps célestes tournent ainsi dans le Ciel, dès là que, parmi les plantes enracinées dans le sol, on peut voir que les unes se meuvent en union avec le Soleil, d'autres avec la Lune »¹⁶⁶.

Cependant, les âmes non purifiées par la philosophie « accompagnent seulement les courses visibles (ἐμφανέσι) des corps célestes »¹⁶⁷, celles qui ont

¹⁶⁴ Ibidem, II, 149,7-13 ; Festugière, III, p. 94

¹⁶⁵ Sur le parallèle entre les mouvements cosmiques et les mouvements irrationnels de l'âme, cf. Moutsopoulos (1984)

¹⁶⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 161, 19-22 ; Festugière, III, p. 106 ; Bidez (1928), pp. 148-151 ; cf. Festugière, (2006), I, I, pp. 134-136 ; cf. Corbin, (2006), pp. 125-126 qui nous cite cette merveilleuse prière de l'héliotrope : « quelle autre raison peut-on donner du fait que l'héliotrope suit par son mouvement le mouvement du soleil, et le sélénotrope le mouvement de la Lune, faisant cortège dans la mesure de leur pouvoir, aux flambeaux du monde ? Car, en vérité, toute chose prie selon le rang qu'elle occupe dans la nature, et chante la louange du chef de la série divine à laquelle elle appartient, louange spirituelle, ou louange rationnelle ou physique ou sensible ; car l'héliotrope se meut selon qu'il est libre de son mouvement, et dans le tour qu'il fait, si l'on pouvait entendre le son de l'air battu par son mouvement, on se rendrait compte que c'est un hymne à son roi, tel qu'une plante peut le chanter ».

¹⁶⁷ Ibidem, II, 301, 1-2 ; Festugière, III, p. 259 et Proclus, *In Timée*, III, 291, 25 - 292, 10 où le philosophe nous dit que le retour vers l'astre confraternel sous lequel l'âme avait été rangée par essence et avec lequel elle vivait en commun, « est possible qu'il soit celui même des âmes non philosophiques, de « mener, une fois soulevées par Diké jusqu'à un certain point du ciel, une existence digne de la vie qu'elles ont eue ici-bas quand elles revêtaient forme humaine ». Ces paroles en effet ont été dites dans le *Phèdre* (249 A 7 ss.) à propos des âmes non philosophiques, et pour ces âmes, autre est l'apocatastase par retour au même lieu, autre la remontée vers l'astre confraternel. L'apocatastase requiert trois périodes, la remontée peut se produire après une seule période ; la première ramène l'âme vers l'Intelligible d'où elle est d'abord descendue, la seconde la ramène à un genre de vie plus bas que l'Intelligible. Car il y a des degrés dans la vie bienheureuse. Et la remontée est double, l'une celle d'âmes qui remontent, l'autre celle d'âmes qui sont déjà parvenues en haut. En

vécu selon la raison s'unissent aux âmes raisonnables des astres, celles qui ont vécu selon l'intellect à leurs substances intellectives, celles qui ont vécu selon l'état de possession divine à leurs essences divines et partout le semblable au semblable¹⁶⁸. Aussi, est-il opportun pour nous, à cette occasion, de signaler ce qui nous semble une erreur d'interprétation de A. J. Festugière, à la suite de G. Kroll, sur un passage de Proclus concernant la différence de statut entre les âmes non purifiées par la philosophie et celles qui le sont. En effet, le Diadoque nous dit ceci au sujet du véhicule des âmes :

« Πλὴν ἐκεῖνο δῆλον, ὅτι τῶν μὲν τελέως κεκαθαρμένων ψυχῶν τὸ δεύτερον ὄχημα μέιναν ὑπὸ σελήνην διὰ τὴν ἐκείνων περιστοφὴν ἀμυδροῦμενον κατὰ τὴν ζωὴν ἀναλύεται εἰς τὰ στοιχεῖα ἐξ ὧν ἐστίν, τῶν δὲ ἐν ἔθεσι μόνον χρηστοῖς βηβιωκυῶν διαμένει καὶ τοῦτο ἐλλαμπόμενον ὑπ' αὐτῶν· οὐ γὰρ τελέως ἐχωρισθησαν, ἅτε μήπω διὰ φιλοσοφίας κεκαθαρμένοι· καὶ πῶς καὶ τοῦτο συμπεριάγεται τοῖς συμφυέσιν ὀχήμασιν, ὥς οἱ κομήται τισιν ἄστροις, ὥς πολλὰ τῶν ἐνταῦθα φυτῶν τοῖς οὐρανίοις φωστῆρσιν »¹⁶⁹.

que nous traduisons :

«Sauf évidemment, que chez les âmes entièrement purifiées, le deuxième véhicule, étant resté sous la Lune à cause de la révolution de celles-ci, étant affaibli selon la vie, se dissout dans les éléments dont il est issu ; chez les âmes, en revanche, qui ont seulement vécu avec de bonnes habitudes, celui-ci (le deuxième véhicule) persiste aussi en étant animé par elles. Car elles n'ont pas été entièrement séparées du véhicule, puisqu'elles n'ont pas été entièrement purifiées par la philosophie. Et ainsi, le deuxième véhicule tourne aussi avec les véhicules congénitaux (les premiers véhicules), comme les comètes tournent avec certains astres, comme beaucoup de plantes d'ici-bas tournent avec les luminaires célestes ».

Mais que A. J. Festugière, s'étant inspiré des notes de G. Kroll, traduit :

« Sauf que évidemment, chez les âmes entièrement purifiées, comme le second véhicule (le corps), qui est resté sous la Lune, s'est affaibli sous le rapport de la vie à cause de la révolution que font ces âmes sous la Lune, il se dissout dans les éléments dont il est issu ; chez les âmes en revanche qui ont seulement vécu avec de bonnes habitudes, ce deuxième véhicule continue lui aussi d'exister et d'être animé par l'âme. Car elles n'ont pas été encore entièrement purifiées par la philosophie. Et ainsi, ce deuxième véhicule tourne lui aussi de quelque façon avec les

sorte que, même pour l'âme qui est arrivée à l'astre confraternel, il y a possibilité ou de se coordonner aux puissances péricosmiques de son dieu propre ou de monter encore plus haut. Et si elle veut s'élever jusqu'à l'Intelligible lui-même, elle a besoin d'une période de trois mille années : c'est après celle-ci qu'a lieu l'essor des ailes vers la plus haute cime. » ; cf également Proclus, In Alc., 73, 7-10 et note 7, p. 162.

¹⁶⁸ Proclus, In Remp., II, 301, 1-7 ; Festugière, III, p. 259

¹⁶⁹ Ibidem, II, 300, 14-24 ; Festugière, III, pp. 258-259

véhicules étroitement attachés aux âmes, comme les comètes tournent avec certains astres, comme beaucoup de plantes d'ici-bas tournent avec les luminaires célestes ».

Puis, A. J. Festugière rajoute en note¹⁷⁰ :

« Les âmes, dans le ciel, tournent. Avec elles tournent aussi les corps pneumatiques (dits ici τὰ συμφυῆ ὄχηματα 300.21). Quant au corps matériel, dit ici δεύτερον ὄχημα 320.15, deux cas : chez les âmes entièrement purifiées, ce corps est ἀμυδρούμενον κατὰ τὴν ζώην (300.16 s.) et par suite se dissout dans les éléments d'où il est sorti ; chez les âmes non entièrement purifiées, il continue d'être vivifié (l'âme n'en a pas été totalement séparée 300.19 s.) et par suite il tourne avec les corps pneumatiques et les âmes elles-mêmes ».

Or, il nous semble que cette interprétation, et en conséquence la traduction qui en découle, ne soit pas en mesure d'être justifiée¹⁷¹.

- Premièrement, nous avons vu auparavant que le Diadoque professe l'existence de trois sortes de véhicule dont le premier est qualifié, entre autres, de συμφυῆς ὄχημα, alors que, dans le texte qui nous occupe, A. J. Festugière traduit les termes correspondants comme étant les corps pneumatiques des âmes.
- Deuxièmement, Proclus parle d'un deuxième véhicule qui peut être dissout dans les éléments dont il est issu. Or, nous avons également souligné les passages de son *Commentaire sur le Timée*, où il est dit que ce dernier est une sorte d'accrétion temporaire de la masse irrationnelle des quatre éléments et que la vie irrationnelle qui lui est impartie n'est point l'entéléchie du corps terrestre, car celle-ci est inséparable du corps, et qu'elle est celle dont il faut se départir, ou plutôt celle que l'âme doit maîtriser. Cela, comme si les bonnes habitudes n'étaient point en mesure de le faire.
- Troisièmement, nous pouvons voir que le Père Festugière ajoute dans sa traduction, dans le cas des âmes entièrement purifiées, la cause de leur révolution sous la Lune, pour l'affaiblissement et la dissolution du second véhicule dans les éléments dont il est issu. Or, d'une part, le « sous la Lune » ne se trouve pas dans le texte et, d'autre part, l'adjectif « second » n'est pas adéquat dans ce contexte, car il suppose qu'aucun autre corps ne peut lui faire suite.
- Et quatrièmement, nous pensons que c'est à cause de la révolution que les âmes font dans le Ciel, selon la raison, selon l'intellect ou selon l'état de possession divine, que le deuxième véhicule peut être graduellement dissout.

¹⁷⁰ Ibidem, note 3

¹⁷¹ Cela n'enlève en rien le profond respect que, à l'instar de Saffrey (1985), p. XVII, nous portons à l'égard de l'art consommé de la traduction du Père Festugière.

Relevons donc, comme nous l'avons vu précédemment, que les âmes non purifiées par la philosophie ne font qu'accompagner les courses visibles des corps célestes. Ce qui rendrait compréhensible le fait que Proclus dise, dans le cas des âmes entièrement purifiées, que c'est à cause de leur révolution que le deuxième corps se dissout¹⁷².

Toujours au sujet du mouvement des âmes, soulignons encore les propos du Diadoque quant à son exégèse du coup de tonnerre et du tremblement de terre qui surviennent lorsque les âmes s'apprêtent à renaître ici-bas. Il nous dit, en effet, que ceux-ci « *symbolisent le mouvement du pneuma de l'âme entraîné en haut et en bas par les éléments divers qui le nourrissent* »¹⁷³. Nous pouvons voir dès lors que l'âme unie à son véhicule pneumatique se fait entraîner par le mouvement rectiligne propre aux éléments et empêche l'âme de se mouvoir en cercle selon la raison. Car si « *le corps tantôt empêche l'âme d'atteindre à la vie bien ordonnée, tantôt lui fait moins obstacle* »¹⁷⁴, nous pouvons en inférer qu'il en va de même pour le véhicule pneumatique.

II.2.2 Nature des véhicules des âmes, αἰσθησις et φαντασία

Venons-en, maintenant, à clarifier les données que nous offre Proclus relatives à la nature, à la sensibilité et à l'imagination des véhicules des âmes. Aucune systématisation de ces thèmes, rassemblés ici en raison de leur liaison intime¹⁷⁵, n'a été accomplie par notre philosophe dans son commentaire. Cet écueil méthodologique et, qui plus est, le langage sibyllin s'y rapportant, vont obliger notre réflexion à une certaine pondération dans le but d'une possible reconstitution hypothétique les concernant.

Tout d'abord, nous trouvons une description de la nature exclusive du premier véhicule des âmes, dans le cadre d'une interrogation que le Diadoque se propose, à savoir si les véhicules qui traversent le Ciel divisent l'élément céleste ou non. Sa réponse est bien évidemment négative.

¹⁷² Cf. Proclus, *In Remp.*, II, 161, 9 - 162, 5 ; Festugière, III, pp. 105-106. L'interprétation que nous donnons de ce passage serait à comparer avec celle que donne A. D. R. Sheppard à la suite de H. Lewy du passage de l'*In Remp.* I, 152, 14 où Proclus se fait l'exégète d'Homère quant aux rites funéraires de Patrocle accomplis par Achille. Cf. Sheppard (1980), pp. 76-77. Cf. aussi I. Hadot (1978), p. 183, qui nous dit que l'âme végétative meurt avec le corps visible.

¹⁷³ Ibidem, II, 352, 5-6 ; Festugière, III, p. 309

¹⁷⁴ Proclus, *In Timée*, III, 349, 23-30 ; Festugière, V, p. 231 où le Diadoque conteste la doctrine de Galien prônant que « *les puissances de l'âme sont conséquentes aux mélanges dans le corps. Si le corps est aqueux, instable, fluant de toute manière, l'âme est irréfléchie et instable. Mais si le corps revient à une juste proportion, l'âme est corrigée et devient prudente* ».

¹⁷⁵ Kissling (1922) pp. 320-321 : « *It appears that the ὄχημα-πνεῦμα was fundamentally connected with the functions of sens-perception and imagination* ». L'auteur relève, à ce sujet, de précieux témoignages notamment de Simplicius, de Thémistius, de Syrianus et de Porphyre.

« Il ne faut pas croire que l'élément divin soit fissuré de quelque manière par la traversée des véhicules, ou bien qu'il reçoive une addition quand ils montent ou subisse une soustraction quand ils descendent : non, c'est sans le diviser que ces véhicules passent à travers lui et vont se placer dans leurs cercles propres »¹⁷⁶.

Une mise en relief se nécessite, ici, sur le fait que l'élément céleste ne reçoive ni d'addition ni ne subisse de soustraction. En effet, il a été souligné précédemment que le Demiurge avait fabriqué le premier véhicule des âmes sans soustraction de ce qui avait déjà été créé et que, par suite, ce dernier n'avait pas à se dissoudre lors de son retour au point de départ. Aussi, a-t-il été mentionné avec insistance que les dieux récents avaient utilisé des éléments inférieurs pour la fabrication des véhicules pneumatiques et que ceux-ci pouvaient se résoudre dans ceux-là lors de la remontée des âmes. Mais voyons plutôt la suite des propos du Diadoque.

« De fait nous montrions il y a longtemps déjà qu'un corps peut passer au travers d'un autre corps ; cela n'arrive pas à tous les corps, mais les corps immatériels passent au travers des matériels, ou les immatériels au travers des immatériels — par matière j'entends la dernière, celle qui est soustraite aux derniers corps —, il y a aussi certains corps intermédiaires entre les matériels et les immatériels, qui, dans leurs relations mutuelles, subissent eux aussi le sort des corps matériels, étant incapables de se traverser l'un l'autre sans division. C'est pourquoi ni la lumière solaire, qui est un corps, ne peut passer au travers du corps de la Lune — de la lumière solaire, c'est la réfraction qui indique sa parenté avec le matériel, du corps lunaire, c'est l'ombre : car la Lune fait de l'ombre —, ni notre véhicule à nous ne peut passer au travers de volumes matériels — car ce véhicule est lui aussi intermédiaire entre le matériel et l'immatériel —, mais et ce véhicule et la lumière solaire peuvent aller çà et là à travers l'élément céleste qui reste tel quel, sans être divisé par eux. Car toute division est un pâtir qui détruit la continuité du divisé »¹⁷⁷.

Cette spécificité des corps en question, qualifiés ici d'intermédiaire entre le matériel et l'immatériel, pourrait nous amener à ne pas les identifier au premier véhicule de l'âme, défini comme étant immatériel dans les *Éléments de Théologie*¹⁷⁸. Cependant, il est question ici des véhicules qui sont dans le ciel au-dessus de la Lune et en conséquence ne peuvent correspondre aux véhicules pneumatiques constitués de la masse irrationnelle des quatre éléments. Car au ciel il n'y a pas de place pour l'irrationnel mis à part pour son sommet. Aussi, dans son *Commentaire sur le Timée*, le Maître de l'Académie nous dit-il que dans le ciel sont placés également tous les éléments mais de façon immatérielle, *« autant qu'il est possible à des choses matérielles et en tenant compte seulement de leur*

¹⁷⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 162, 21-24 ; Festugière, III, p. 107

¹⁷⁷ Ibidem, II, 162, 24 - 163, 9 ; Festugière, III, p. 107

¹⁷⁸ Proclus, *Éléments de Théologie*, prop. 207 et 208

sommet »¹⁷⁹, mais que c'est l'élément igné qui prédomine. Ainsi, nous pouvons en conclure qu'il s'agit bien ici d'une description du véhicule premier de l'âme, et en inférer qu'il est constitué principalement de feu, à l'instar de l'élément céleste lui-même. Ce dernier est comme la forme qui domine sur les autres éléments qui, eux, jouent le rôle de substrat¹⁸⁰. Par ailleurs, il est utile de préciser encore que, selon le Diadoque, la matière céleste, qui représente en quelque sorte le « sommet » de la matière totalement informe, objet de la cinquième hypothèse du *Parménide*, a grande affinité avec les formes¹⁸¹. Ce qui fera dire à Damascius, que « la matière céleste coexiste toujours avec la forme et lui est consubstantielle, comme la vie l'est au corps, ou le corps à la vie [et que] le « en puissance » de la matière céleste est toujours rempli du « en acte »¹⁸².

Plus précisément, maintenant, sur la nature du véhicule pneumatique des âmes, nous pouvons apporter quelques précisions que nous offre Proclus. En effet, en se faisant l'exégète du passage 614 D 3 – E 3 du mythe platonicien, il nous dit que,

« dans les corps pneumatiques des âmes qui remontent de la terre, se reflétait encore quelque marque propre des lieux de punition de là-bas, par exemple du Pyriphlégéthon ou du fleuve Stygien et [que] si en revanche il appartenait aux âmes descendues du Ciel d'attirer à elles quelque lumière insérée en elles de là-haut..., rien d'étonnant à cela. Car chaque âme retient en elle-même ce qui lui est apparenté, celles qui remontent de la terre le bourbeux et le ténébreux, celles qui descendent du Ciel le lumineux et l'éclat issu des rayons de la lumière cosmique »¹⁸³.

Puis, lors de son interprétation des tentes que les âmes plantent dans la Prairie, il nous dit encore qu'elles se revêtent de tuniques plus épaisses grâce à quoi elles se tiennent cachées et rendent leur véhicule plus matériel, car leurs desseins sont désormais physiques et matériels (φυσικοῖς καὶ ἐνύλοις λόγοις)¹⁸⁴.

À partir de ces quelques considérations, nous pouvons donc déjà retenir que les tuniques constituant le deuxième véhicule se forment aussi selon les mémoires plus ou moins nobles et les pensées que les âmes ont au fond d'elles-mêmes.

Aussi, convient-il d'ajouter, que, dans le passage traitant des âmes qui peuvent apercevoir la lumière tendue comme une colonne, Proclus, en interprétant le fait que celle-ci ressemble à l'arc-en-ciel, nous dit que les spectateurs ne peuvent la voir sans un pâtre. Cette sorte d'infirmité des véhicules se manifeste alors même que ceux-ci sont au sommet de l'éther et que leurs « yeux ont été

¹⁷⁹ Proclus, *In Timée*, III, 113, 18-19 ; Festugière, IV, p. 148

¹⁸⁰ Ibidem, III, 113, 15-29 ; Festugière, IV, pp. 148-149

¹⁸¹ Ibidem, II, 65, 21-26 ; Festugière, III, p. 98

¹⁸² Damascius, *In Parm.*, t. IV, p. 66 et note 2 significative de Combès, p. 178

¹⁸³ Proclus, *In Remp.*, II, 156, 25 - 157, 6 ; Festugière, III, p. 101

¹⁸⁴ Ibidem, II, 159, 5-10 ; Festugière, III, p. 103

autant que possible purifiés »¹⁸⁵. En effet, ils ont encore, ou déjà, quelques revêtements matériels et par conséquent leur sensation ne peut se faire sans un certain pâtre. Et nous pouvons déjà comprendre que ce pâtre résulte des enveloppes pneumatiques qui recouvrent encore le véhicule astréiforme de l'âme ou qui continuent de « tourner » et d'être vivifiées sous la Lune comme des comètes rattachées à lui.

À présent, plus spécifiquement quant à la sensation et à l'imagination, relevons le passage où Proclus nous dit, dans le contexte où les Juges commandent à Er de regarder et d'écouter tout ce qui se passe dans le lieu du Jugement, les propos suivants :

« C'est de là (du lieu près des Juges), en effet, qu'Er contemple, comme d'un poste d'observation, le Cosmos entier et toutes choses en lui, les incorporelles par les yeux incorporels de l'âme, les corporelles par les yeux du véhicule lumineux (αὐγοειδοῦς ὀχήματος). C'est pourquoi il (le mythe) dit qu'il lui faut écouter et regarder : car celui-ci (le véhicule lumineux) est tout entier et en même temps capable de voir et d'entendre. Car, il y a en lui, primitivement, la sensibilité une et non divisée, de laquelle dérivent celles (les sensibilités) qui ont été divisées dans les organes de sensations. Donc, de même que cette sensibilité une perçoit les objets de toutes les sensations partielles, de même aussi, le véhicule de celle-ci perçoit les objets de tous les organes de sensation, et de même, qu'elle perçoit de façon indivisible, le véhicule perçoit sans pâtre (ὄχημα ἀπαθῶς). Il (le véhicule) use de ces sensibilités quand il est hors du corps et de la matière, et qu'il est revenu à son point de départ (ἀποκαταστῇ) : il voit alors, comme le disent les Théurges, les lumières célestes et supracélestes et entend l'harmonie qui est dans le ciel. Et ainsi, Er dit qu'il voit le fuseau lui-même en train de tourner et les autres révolutions et le Soleil, le peson brillant, et les Parques, et comment Lachésis donne toute sorte de choses »¹⁸⁶.

À la lecture de ce texte, dont la teneur philosophique nous est apparue quelque peu vertigineuse, il est à remarquer, tout d'abord, que Proclus utilise des termes destinés à qualifier la nature, la sensibilité ou le lieu de « départ » du véhicule astréiforme, soit : αὐγοειδοῦς ὀχήματος, ὄχημα ἀπαθῶς, ἀποκαταστῇ.

¹⁸⁵ Ibidem, II, 195, 12-13 ; Festugière, III, p. 143

¹⁸⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 154, 23 – 155, 6 ; Festugière, III, p. 99 (traduction légèrement modifiée) : ἐντεῦθεν γὰρ ὡς ἐκ περιωπῆς ὅλον τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καθορᾶν, τὰ μὲν ἀσώματα τοῖς ἀσωμάτοις ὁμμασιν τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ σωματικὰ τοῖς τοῦ αὐγοειδοῦς ὀχήματος. διὸ καὶ ἀκούειν αὐτόν φησι χρῆναι καὶ ὁρᾶν· τοῦτο γὰρ καὶ ὁρατικὸν ὅλον ἅμα καὶ ἀκουστικόν ἐστιν. καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ πρῶτως ἡ αἴσθησις ἡ μία καὶ ἀμερῆς, ἀφ' ἧς αἱ μεμερισμέναι περὶ τοῖς αἰσθητηρίοις. ὡς οὖν ἐκεῖνη γινώσκει τὰ πασῶν, οὕτω καὶ τὸ ὄχημα τὸ αὐτῆς τὰ πάντων τῶν αἰσθητηρίων, καὶ ὡς ἀμερῶς ἐκεῖνη, οὕτω τὸ ὄχημα ἀπαθῶς. ταύταις δὲ χρῆται ταῖς αἰσθήσεσιν ἔξω σώματος ὃν καὶ ὅταν ἀποκαταστῇ, τὰ τε οὐράνια καὶ τὰ ὑπερ τὸν οὐρανόν, ὡς φασιν οἱ θεουργοί, φῶτα θεώμενον καὶ τῆς ἁρμονίας τῆς ἐν οὐρανῷ ἀκοῦον καὶ στρεφόμενον αὐτόν που τὸν ἄτρακτον καὶ τὰς ἄλλας περιφορὰς καὶ τὸν ἥλιον τὸν λαμπρὸν σφόνδυλον καὶ τὰς Μοῖρας ὁρᾶν λέγει που καὶ ὡς τὰ πάντα δίδωσιν ἡ Λάχεσις.

Suite à la classification que nous avons adoptée comme schème interprétatif des diverses sensations, nous pensons donc judicieux de dire qu'Er voit, grâce à sa faculté imaginative, sous forme corporelle des incorporels, notamment les lumières supracélestes et les Parques, même s'il est dit que les Incorporels sont vus aussi par les yeux incorporels de l'âme. Mais qu'en est-il de la vision des lumières célestes, des pesons et de l'audition de l'harmonie qui est dans le ciel ? Ces interrogations surgissent compte tenu du fait que, d'une part, les pesons et les lumières célestes sont corporels, comme nous le verrons plus spécifiquement par la suite, et que, d'autre part, l'audition aurait tendance à faire référence à une sensation plutôt qu'à une imagination. De plus, nous ne savons pas encore si cette musique, ou cette harmonie, a un degré de réalité comparable aux pesons ou si elle est la résultante d'une appréhension supérieure, comme dans le cas où Socrate entend la voix de son démon. Serait-ce donc que, en cette occurrence, l'ὄχημα remplirait les deux fonctions, celle d'avoir sensation des « objets » extérieurs, au demeurant subtils, et celle de schématisation ou de symbolisation des Entités sans forme, sans figure et de surcroît sans voix. Car Proclus nous le dit bien,

« ...les choses vues [par Er, Platon ne les représente ni comme] toutes vues incorporellement..., par exemple les largeurs et profondeurs [des sphères] ainsi que leurs couleurs (cf. 616 E 8 ss.), ni comme toutes vues corporellement, par exemple les Parques et la mère de Parques, même si Er, usant de symboles, feint de voir (δοκῇ θεᾶσθαι) celles-ci corporellement, bien qu'elles soient incorporelles »¹⁸⁷.

Pour corroborer initialement notre affirmation désignant la faculté imaginative comme l'instance maîtresse d'une vision corporelle des Incorporels, nous devons relever un autre passage conséquent du même ouvrage, dont le contenu significatif peut nous apporter quelques compléments. En effet, sur le même sujet qui nous importe ici, les propos du Diadoque sont les suivants :

« Eh bien donc, voir l'incorporel sous un aspect corporel, ce qui est hors de tout lieu comme étant en un lieu et un espace, se saisir de ce qui échappe au mouvement au moyen d'un mouvement, rien d'étonnant à cela. Voilà beau temps en effet que les Théurges nous ont enseigné que nécessairement les dieux sans forme se présentent en leurs autophanies doués de forme, les dieux sans figure, doués de figure, car ces apparitions immobiles et simples des dieux, l'âme en vertu de sa nature, les reçoit de façon fragmentaire, et, avec le concours de l'imaginative, elle introduit dans les spectacles figure et forme. Car toute participation garde à la fois le caractère du participé et celui du participant, étant de quelque manière médiane entre les deux »¹⁸⁸.

Et un peu plus loin, il rajoute :

« C'est en effet à cause des participants que les incorporels se montrent sous forme corporelle, en se faisant voir spatialement dans l'éther. Si

¹⁸⁷ Ibidem, II, 194, 5-9 ; Festugière, III, p. 142

¹⁸⁸ Ibidem, II, 241, 19 - 242, 2 ; Festugière, III, p. 198

donc tel est le mode sous lequel les êtres divins sont vus face à face par les Théurges, nul ne doit s'étonner que le messenger aussi de ces visions-ci (Er), comme il était naturel à une âme partielle usant d'imaginative et ayant encore en elle l'idée du corporel, ait saisi de cette manière les incorporels, ait vu corporellement, sous l'aspect d'un corps éthéré, les formes d'existence des incorporels... »¹⁸⁹.

Ces allégations viennent en premier lieu confirmer le rôle que nous avons attribué à la faculté imaginative et son lien intime avec le véhicule astréiforme, puisque nos textes parlent de la même chose, soit de voir corporellement des Incorporels. Mais, en second lieu, elles nous précisent que l'âme, avec son concours, introduit forme, figure, corps, mouvement, lieu et espace à ce qui en est éminemment dépourvu. En d'autres termes, nous pouvons dire qu'elle a une fonction a priori épiphanique, symbolisante, corporéifiante et de configuration spatio-temporelle¹⁹⁰. Son office est alors de projeter dans la matière imaginative ce qui a été préalablement reçu sous mode d'inspiration ou, si l'on reprend les termes procliens, par les yeux incorporels de l'âme, car « l'efficacité (τὸ δραστήριον) vient de la cause divine, la figuration (τὸ ἐσχηματισμένον) de l'être récepteur »¹⁹¹. Et dans le contexte des divers modes d'expositions philosophiques, nous pouvons voir se dessiner une analogie entre ce qui précède et une soumission du mode par symboles au mode divinement inspiré.

Mais qu'en est-il alors, comme précédemment nous nous sommes interrogés, sur l'audition de l'harmonie qui est dans le ciel et sur la vision des corps ou lumières célestes. Pour essayer, tout d'abord, de répondre à la première de ces questions, nous pensons qu'il est nécessaire de faire une distinction, que Proclus n'a pas faite ici, entre ce que le mythe nomme « Hymnes des Parques », « Chant des Sirènes » et ce que les anciens appelaient « musique des sphères », trois expressions susceptibles, selon nous, de rendre compte d'une harmonie qui est dans le ciel (τῆς ἁρμονίας τῆς ἐν οὐρανῷ)¹⁹². Pour ce qui est de l'audition de l'Hymne des Parques, le Diadoque est clair et propose une explication comparable à celle que nous avons présentée sur leur vision et celle antérieurement relevée au sujet du démon de Socrate. En effet, il nous dit ceci :

« Qu'on aille donc pas croire impossible, quand les Parques chantent en esprit, que leurs pensées fassent une impression sensible sur Er et ses compagnons, que le mouvement sans bruit finisse en bruit, que la vie qui ne frappe pas l'oreille soit représentée par le frappement d'oreille et

¹⁸⁹ Ibidem, II, 242, 13-20 ; Festugière, III, p. 199

¹⁹⁰ Eicher, (2002), pp. 55-57 qui se réclame de J. Trouillard (1973), p. 445

¹⁹¹ Trouillard (1973), p. 445

¹⁹² Cf. également Proclus, *In Timée*, II, 295, 3-7 ; Festugière, III, p. 339, où le Maître d'Athènes donne trois sens au mot « harmonie » : « l'Harmonie-en-soi, ou l'« harmonisé » à titre premier et qui est tel par tout lui même, ou l'« harmonisé » à titre second et ne participant à l'harmonie que sous un certain aspect, et l'on doit attribuer la première à l'Intellect, le second à l'Âme, le troisième au Corps ». Il serait dès lors possible de faire, ici, une distinction presque analogue, étant donné que les Parques sont, pour Proclus, des Divinités, intellectives et hypercosmiques-encosmiques, que les Sirènes sont des âmes divines encosmiques et qu'en dessous de celles-ci se dessinent les cercles des sphères qui sont corporelles

passé de la conscience intellectuelle (νοῦν συναισθήσεως) à l'appréhension par l'ouïe. Car tel l'objet connaissable, telle aussi la connaissance : est-il intelligible, elle est intellection ; est-il audible, elle est audition ; et quand l'intelligible est devenu un objet audible qui en est le reflet (ἐμφάσεως), l'intellection aussi est devenue audition et Er entendait ce qu'auparavant il intelligeait (ἐνόει). Mais tout ceci, comme j'ai dit, s'éclaire à la lumière de notre art hiératique. Il faut seulement ajouter qu'autre est la manière dont les anges entendent les dieux, autre celle dont les entendent les démons, autre celle dont les entendent les âmes humaines. Les uns entendent les dieux intellectifs intellectivement, les autres sous le mode de la raison, les autres sous le mode sensible, chaque espèce accueillant la connaissance des dieux et l'opération qui procèdent des dieux à elle selon les mesures de sa propre réceptivité. Et (lacune de 85 lettres) quand nous sommes purifiés de la composition dans nos pensées (συνθέ[σεως ἐν ταῖς διανοήσεσι]. C'est quand nous serons débarrassés de l'imaginative (φαντασίαν ἀποσκευασώμεθα) que nous percevrons (ἔξομεν συναισθησιν) sous un mode non figuratif les dieux présents ; c'est quand nous aurons imposé silence (σιγήσωμεν) à toutes nos sensations (αἰσθήσεσιν) corporelles que nous saisirons (γνώσώμεθα) seulement en esprit le murmure des voix divines »¹⁹³.

Cependant, dans le but de s'enquérir sur une éventuelle équivalence entre ὄχημα, φαντασία, et αἴσθησις, d'importantes remarques s'imposent suite à la lecture de cette séquence. En effet, nous voyons le Lycien distinguer la faculté imaginative des sensations, c'est-à-dire, dans ce contexte, de l'audition. Celle-là ayant pour fonction de percevoir sous un mode figuratif les dieux présents, celle-ci de saisir ou connaître les voix divines. Nous serions dès lors tentés de prodiguer que l'ὄχημα ne s'identifie pas à l'imagination, puisque la corporéité est liée principalement à la sensation. Mais pour pallier ce manque de corrélation avec nos affirmations précédentes, nous pourrions prétendre que Proclus, ici, essaie moins de rendre compte du lien entre imagination et véhicule premier de l'âme, car le contexte ne s'y prête guère, que de souligner la hiérarchie générale des facultés de connaissance et leur caractéristique respective. Car nous pouvons observer la suite que voici: νοῦς, διανοία, φαντασία, αἴσθησις. Mais nous pourrions édulcorer nos propos en soulignant qu'il ne sépare pas ces deux facultés dans son parallèle entre les anges, les démons, les âmes humaines et les modes de connaissance, soit le mode intellectif, celui de la raison et le mode sensible. Toutefois, en aide à une meilleure compréhension de cette correspondance que nous croyons déceler chez Proclus entre le corps astréiforme, l'imagination et la sensation, citons ici, sans prétendre tisser un lien d'influence effective sur celui-ci et en omettant leurs divergences, les belles paroles de Synésios de Cyrène :

« Cette dernière (l'imagination) paraît être une sorte de vie, un peu inférieure (à l'âme rationnelle) et exister avec une nature propre. Elle possède à tout le moins des organes sensoriels. En effet, nous voyons des couleurs, nous entendons des sons, nous éprouvons les sensations tactiles les plus nettes alors que les organes de notre corps sont inactifs.

¹⁹³ Ibidem, II, 243, 7-28 ; Festugière, III, pp. 199-200

*Peut-être ce genre de perceptions est-il un tant soit peu sacré. Grâce à lui en tout cas, nous sommes fréquemment en rapport même avec les dieux... »*¹⁹⁴

Ainsi, nous osons conjecturer à nouveau, qu'à ce niveau ontologique et épistémologique, sensation et imagination ne diffèrent point fondamentalement. Nous pensons plutôt que ces deux facultés, distinguées de fait dans la séquence proclienne, possèdent en définitive, toutes deux, des « objets » intérieurs de connaissance. Soit, dans le domaine de la vision, des objets spécifiques que sont la figure et la couleur, et, dans le domaine de l'audition, les sons. Ce qui revient à dire que, dans le cas qui nous occupe et sous l'angle du contenu, les deux seraient alors des sortes de sensation. Alors que, sous l'angle de l'intériorité des objets, nous pourrions les rattacher toutes les deux à la faculté imaginative, qui, elle, selon sa définition, ne sort pas d'elle-même. Cela devrait nous être confirmé dans nos rêves où se jouent de concert le ballet des figures et des sons¹⁹⁵. Mais nous pourrions effectuer, aussi, une mise en rapport habituellement réservée à ce qui lie spontanéité et réceptivité dans l'imagination, en attribuant plus spécifiquement à l'imagination le mouvement de la *διάνοια* et, à la sensation, le « lieu » dans lequel, une fois les figures et les sons advenus, ils résident. Et ainsi aux deux versants activité/passivité normalement conférés à la seule imagination se substitueraient, selon nous, dans l'*ὄχημα* astréiforme, les deux versants d'imagination/sensation¹⁹⁶.

Une autre réflexion peut être tirée du passage de Proclus que nous venons de lire. En effet, les propos du Néoplatonicien manifestent les caractères processif et conversif propres à toute symbolisation. Dans le plan d'une dynamique processive, nous pouvons discerner un mouvement théophanique, comme dans le cas du poète « inspiré » et dans une dynamique converse, un mouvement herméneutique et initiatique, propre à l'exégète « inspiré » et à l'initié.¹⁹⁷ En d'autres mots, nous pouvons observer, d'un côté, un mouvement de déploiement qui part d'une intellection, et le terme *ἐννοεῖ* usité par le Diadoque est très significatif, vers des sphères toujours plus particularisées et corporéifiées qui s'échelonnent en fonction de la réceptivité spécifique du destinataire. De l'autre côté, nous voyons une hypothétique remontée du mode sensible d'appréhension des objets de connaissance, soit selon la sensation et l'imagination, vers des degrés toujours plus simplifiés de connaissance, où les instances inférieures auraient été mises sous silence¹⁹⁸. En somme, le mythe platonicien et l'exégète

¹⁹⁴ Synésios de Cyrène, *Traité des Songes*, 4, 2-3

¹⁹⁵ Relevons par ailleurs ce que nous dit M. Armisen (1979), p. 14, au sujet du terme *phantasia* chez les Anciens : « Bien que *φαῖνω* suggère un rapport avec la vue, “*phantasia*” ne s'applique pas seulement aux impressions visuelles, mais à toute perception : le même élargissement de sens se produit en latin, lorsque “*phantasia*” est traduit par “*visum*” et “*visio*” ».

¹⁹⁶ Sur le rapport qui lie spontanéité et réceptivité dans l'imagination cf. Charles-Saget (1971), pp. 246-247

¹⁹⁷ Nous empruntons ces termes et ces deux plans d'analyse au travail de J. Eicher, (2002), notamment pp. 56-57.

¹⁹⁸ Cf. O'Meara (2007), p. 157, où l'auteur suggère que Proclus se remémore les derniers mots de Plotin dans l'*Enn.*, V, 1 : « ... de même il nous faut ici laisser tous les bruits sensibles, à moins de nécessité, et garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre

proclienne aurait leur pendant respectif dans l'épiphanie du divin et dans le « face à face intellectif » de l'initié. Et nous pouvons constater aussi que, dans le cadre d'une philosophie du mythe, selon les diverses modalités du discours et les diverses facultés de connaissance s'y rapportant, le mode par symboles lié à la φαντασία est soumis ici au mode divinement inspiré lié, lui, à la νόησις. Ainsi la théophanie, le mythe inspiré, l'initiation et l'exégèse se rejoignent.

Dans le cas du « *Chant des Sirènes* », à présent, nous pouvons dire que Proclus n'est pas très explicite pour notre recherche actuelle. Il s'attarde plutôt à définir, d'une part, ce que sont les Sirènes, c'est-à-dire, des âmes divines douées de vie intellectuelle et intuitive, usant d'opérations simples et incomposées¹⁹⁹. D'autre part, il cherche à déterminer la signification de la note et du ton uniques qu'elles émettent. Ce qu'il en ressort est que la note unique désigne l'opération musicale ayant un caractère interchangeable et ne passant pas d'une mélodie à une autre, et le ton unique, le seul et même son résultant de telle ou telle qualité de note et donnant à l'ensemble un accord unique, soit comme s'il s'agissait d'un accord d'octave. Toutefois, il nous précise qu'aux sept intervalles de sons de cet accord, le plus complet de tous, correspond l'ordonnance des Sirènes. Ces intervalles, partant de la nète en bas et aboutissant à l'hypate en haut, conviennent aux motions des cercles ou corps célestes qu'entraîne la ronde des Sirènes. Et cela, selon des vitesses directement proportionnelles aux grandeurs des cercles, soit des mouvements plus rapides pour les corps plus élevés et inversement. Or, disons-le en passant, dans sa dissertation VII de son *Commentaire sur la République*, le Diadoque nous enseigne que l'octave est le véritable accord :

« car seule de tous, elle a cette propriété que lui assigne le Timée (80 A 6 ss.), que les motions des sons plus graves rattrapent celles des sons plus aigus quand celles-ci commencent à se ralentir, et que, les rattrapant, elles joignent le terme initial au final et font paraître une motion unique qui, à partir de l'aigu, s'achève doucement dans le plus grave. Comme donc l'octave est seule de tous les accords à avoir reçu en partage cette qualité, on peut bien dire qu'elle convient à l'harmonie unique de l'âme, qui passe à travers toutes les parties de l'âme, qui rattache aux motions des parties supérieures celles des parties inférieures, qui adapte, en une même unité organique, aux relâchements des parties inférieures les tensions des supérieures, et qui rend réellement une, de multiple qu'elle était, la vie psychique »²⁰⁰.

Ceci, alors que la quinte est « *comme accord de la raison avec l'irascible, la quarte comme accord de l'irascible avec le concupiscible* »²⁰¹. Comme si les âmes des défunts pouvaient apercevoir un accord unique qu'elles ont par essence aussi dans leur propre âme. En outre, l'intéressant pour notre présent propos, est le lien établi par notre auteur entre les mouvements harmonisés des Sirènes dans leur intellection, dont le mouvement circulaire en est l'image, et le mouvement bien

les voix d'en haut .» Trad. Bréhier

¹⁹⁹ Proclus, *In Remp.*, II, 237, 16 - 239, 14 ; Festugière, III, pp. 193-196

²⁰⁰ Ibidem, I, 213, 17-28 ; Festugière, II, p. 20

²⁰¹ Ibidem, I, 212, 28 - 213, 1 ; Festugière, II, p. 19

rythmé qu'elles procurent, en conséquence, à chacun des cercles. En d'autres termes, Proclus fait un lien entre les âmes intuitives des sphères et le corps même de ces dernières. Or, qui dit lien, dit distinction. Aussi, pouvons-nous énoncer une différenciation hypothétique entre une audition comparable à celle de l'Hymne des Parques, où l'audition relèverait d'un processus centrifuge et serait la résultante d'une « saisie intellectuelle » de l'harmonie des Sirènes et une audition, qu'il nous reste à définir, d'une musique propre aux sphères elles-mêmes.

Concernant ce dernier point et le débat dont il a fait l'objet dans l'Antiquité, nous renvoyons le lecteur au bel écrit de D. J. O'Meara²⁰² qui a remarquablement mis en lumière les origines, l'impact et les difficultés sous-jacentes à cette problématique. Ceci dit, cet article va nous être de grand secours pour notre bref exposé, puisque l'auteur trouve chez les Néoplatoniciens, Porphyre, Jamblique, Simplicius et Proclus, des réponses significatives à la question de savoir comment Pythagore pouvait entendre l'harmonie des sphères, musique que rejetait par ailleurs Aristote. Sa conclusion, nourrie principalement par le *Commentaire sur le Traité du Ciel* de ce dernier par Simplicius, désigne le corps astral, purifié des accréions de la matière, et fonctionnant comme organe d'audition, pour l'appréhension de cette musique. C'est ce que nous pouvons voir également chez Proclus et que notre philosophe contemporain à lui-même souligné. Mais ce qui a davantage de teneur pour nos propos actuels, est la question de l'auteur irlandais sur ce qu'entendait réellement Pythagore. Il nous cite alors Simplicius, ce que nous pensons être déterminant pour nos propos :

« And if a sound is produced by divine and immaterial bodies, it does not involve impact (πληκτικός) or scraping, but rather it activates the powers and activities of generative resonance and brings to completion the coordinate sense. And this sound has a certain analogy to the sound that accompanies the motion of mortal bodies, but it is a kind of impassive activity (ἐνέργεια [...] ἀπαθής) of the motion of the stars (469, 11-16) »²⁰³.

Simplicius, selon D. J. O'Meara, nous révèle que les sons célestes sont des activités et non des résultats dus à des affects ou à des impacts sur l'air, et ces activités, associées avec les mouvements des cieux, éveillent le sens corrélatif de l'âme, soit son corps astral. Ainsi, nous pourrions voir se dessiner pour Proclus, puisque nous avons mis en relief, auparavant, la sensibilité du corps astréiforme comme étant κοινή καὶ ἀπαθής, une heureuse correspondance à cette « réceptivité », qui en fait est un acte selon lui²⁰⁴, dans une activité tout aussi ἀπαθής de son « objet » d'appréhension ou de connaissance. Et cela, bien que Simplicius ajoute à cette explication, une compréhension plus intellectualiste de cette musique des sphères appréhendée par Pythagore, dans le sens où ce dernier aurait compris mentalement les raisons harmonieuses dans les nombres²⁰⁵. Mais,

²⁰² O'Meara (2007) ; sur l'harmonie des sphères qu'entendait Pythagore cf. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 30-31, p. 50-51 ; cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 65-67, pp. 36-38 ; cf. aussi Détienne (1963), pp. 79-81 et pp. 159-163

²⁰³ O'Meara (2007), p. 155

²⁰⁴ Proclus, *In Remp.*, II, 196, 19-21 ; Festugière, III, p. 144

²⁰⁵ O'Meara (2007), p. 156

pour revenir au Diadoque, et malgré son silence pour une explication exhaustive de cette musique des sphères, nous pouvons cependant en inférer certaines choses. En effet, comme il a été dit que les Sirènes, en raison de leur mouvement harmonieux d'intellection, produisent l'harmonie bien rythmée des cercles sur lesquels elles se tiennent et que, pour notre philosophe, ceux-ci sont réels et corporels, nous pouvons conjecturer que l'harmonie du ciel qu'entend Er pourrait être comparable, aussi, à celle décrite par Simplicius. En d'autres termes, nous pensons que « l'objet » d'écoute peut être aussi extérieur à l'ὄχημα et non pas seulement intérieur dans le sens d'une résultante « figurée » ou « corporéifiée » par la faculté imaginative ou sensitive suite à une inspiration reçue de la divinité. En somme, cet « objet » d'écoute aurait son origine dans l'activité intellectuelle des Sirènes, viendrait s'associer aux mouvements des sphères, pour être enfin appréhendé par le corps astral de l'âme. Et nous verrons l'incidence qui peut découler de notre position quant au statut que l'on peut conférer à ce monde intermédiaire qu'Er et les âmes des défunts voient au sommet de l'éther. En un mot, elle nous servira à définir si ce monde a une réalité effective, s'il n'est qu'une projection d'une imagination active, ou si l'on peut voir poindre, ici, une heureuse jonction entre réalité effective et imagination active.

Pour continuer sur notre lancée, essayons maintenant, de répondre à la seconde et difficile interrogation que nous nous étions proposée. L'enjeu est de savoir quelle est la fonction de l'ὄχημα, de la φαντασία et de l'αἴσθησις pour la connaissance des sphères et des lumières célestes. En effet, Proclus nous dit clairement que Platon les représente comme étant vues corporellement, propos que nous avons cités auparavant. Il ne s'agit donc pas, à première vue, d'un même objet pour lequel chaque niveau de connaissance se donnerait le mode de manifestation qui lui est propre²⁰⁶. En d'autres termes, nous ne sommes plus dans le cas d'une manifestation divine d'un Incorporel qui prendrait forme et figure par le biais de la faculté imaginative puisque nous avons affaire à des Entités corporelles. Cela, bien que nous devons immanquablement nuancer nos paroles en précisant d'emblée que les âmes ici-bas, et même au sommet de l'éther, ne voient pas le ciel avec la splendeur et les attributs qui lui appartiennent²⁰⁷. Tout comme nous pourrions dire que chacune des âmes voit la luminosité du ciel proportionnellement à la pureté de leur véhicule pneumatique. Mais nous y reviendrons. En dépit de cette évidence, il nous faut maintenant définir le degré d'activité de la φαντασία en prenant part inéluctablement au difficile débat entre les vues d'A. Charles-Saget et celles de S. Breton, où il est question de savoir si cette faculté a une fonction « cosmopoïétique » ou non et dans quelle mesure²⁰⁸.

²⁰⁶ Cf. Trouillard (1982), pp. 41-43, où ce dernier, en montrant que l'imagination « est une activité qui prolonge et transpose en figures le déroulement a priori de la pensée », fait référence à l'*In Remp.*, I, 40, 1-4 et l'*In Timée*, I, 352, 16-19. En effet, dans ces séquences, il est dit que dans le cas d'une apparition divine, c'est en nous qu'elle prend corps et devient vision et que « d'un même objet chaque niveau de connaissance se donne le mode de manifestation qui lui est propre ».

²⁰⁷ C'est ce que l'on peut constater quand les âmes voient la lumière comme un arc-en-ciel. Mais il conviendrait aussi de se demander si les couleurs des astres sont telles que les âmes les perçoivent, étant donné, qu'ici-bas, elles ne sont pas perçues comme telles.

²⁰⁸ Cf. Charles-Saget (1971) et Breton (1969)

La controverse qui anime nos deux philosophes contemporains peut être résumée comme ceci : l'hypothèse de S. Breton consiste, premièrement, à lier le corps astréiforme à l'imagination mathématique, en le considérant comme « un pouvoir transcendantal de schématisation », ce que nous avons nous-mêmes adopté en partie²⁰⁹, mais sujet pour lequel A. Charles-Saget reste dubitative. Secondement, et plus problématique selon cette dernière, l'auteur confère aussi à l'imagination une dimension et une fonction « cosmopoïétique ». En d'autres termes, son pouvoir dominerait aussi bien le monde mathématique que le monde sensible, en donnant à l'âme particulière la capacité de se donner l'empirie de son propre corps et celui du monde sensible, puisque le véhicule astréiforme, selon Proclus, est ce qui rend l'âme encosmique. Bien qu'A. Charles-Saget reconnaisse les aveux de l'auteur au sujet des difficultés auxquelles se heurte l'hypothèse de la fonction « cosmopoïétique », notamment et surtout à l'articulation ontologique des différents plans d'expression, elle insiste sur ce point en mentionnant plusieurs indications formelles avancées par le Lycien qui contreviennent à cette opinion. En premier lieu, elle souligne la distinction fermement établie par le Diadoque dans l'*In Timée*, II, 23, 29 ss., entre les principes mathématiques et les principes de la Nature. Même si celui-ci affirme un peu plus loin, dans le passage II, 39, 18, que « *les faits physiques sont la copie des faits mathématiques* », A. Charles-Saget, relève que « *cette relation de modèle à copie n'est pas exclusive d'un rapport "asymétrique" selon lequel la "qualité" ne se résorbe pas dans la "quantité" ou dans la "forme"* »²¹⁰. En deuxième lieu, notre contemporaine suggère que, s'il y avait une imagination cosmique, celle-ci serait celle du Démonstrateur qui construit une copie mouvante à partir du modèle intelligible. L'âme partielle quant à elle, même si elle réitère le mouvement démonstratif, n'en est cependant qu'une image, et son opération mathématique, selon le caractère irréversible de la relation qui lie le modèle à son image, n'est pas démonstrative. Et en troisième lieu, notre auteur insiste sur la préséance du tout sur la partie et ne voit, dans le pouvoir de l'âme partielle, que celui de produire le monde mathématique et non la physique réelle qui dépend du seul Démonstrateur.

Pour prendre part au débat, la première chose importante à présenter brièvement ici, car cela fera l'objet d'une recherche spécifique dans le prochain chapitre, est le statut conféré aux couleurs des sphères ou des astres par le Diadoque. En effet, ces couleurs sont, pour lui, les images (εἰκόνες) du caractère spécifique des astres et de leurs puissances (δυνάμεις). En remontant la chaîne des causes, elles sont aussi révélatrices des principes métaphysiques que sont l'Être, la Vie, la Connaissance et l'Altérité. Et enfin, elles sont les modèles des couleurs sublunaires²¹¹. Leur statut est donc intermédiaire. Or, pour le disciple de Syrianus, l'image diffère du symbole, dans le sens où ce dernier « présente » un référent totalement différent alors que l'image montre une similitude entre elle et son principe et cela selon le principe d'analogie²¹². Nous ne sommes donc plus, en

²⁰⁹ Nous disons en partie, car la terminologie kantienne ne nous semble pas totalement appropriée à la philosophie de Proclus puisque, pour nous, il existe de trop grandes divergences entre la pensée proclienne et celle de Kant.

²¹⁰ Charles-Saget (1971), p. 244

²¹¹ Proclus, *In Remp.* II, 222, 27 – 225, 30 ; Festugière, III, pp. 176-179

²¹² Sur ces différences, voir Proclus, *Théol. Plat.*, I, 4 ; *In Timée*, I, 30, 3-18 ; *In Remp.*, I, 85, 1 - 86, 5, et Sheppard (1980), pp. 196-202.

cette perspective, dans le domaine de la symbolisation, où dans celui-ci nous avons reconnu un pouvoir de schématisation de la φαντασία, mais dans celui qui s'apparente, soit au domaine mathématique, soit au domaine physique, où trône en maître le principe d'analogie. Ceci dit, ce dernier point n'enlève en rien le pouvoir de schématisation a priori que nous avons reconnu à l'imagination mathématique proclienne. Mais comment alors concilier, pour nos propos, le fait que la physique à proprement parler n'obtienne pas le même statut de scientificité que les mathématiques, leur différent plan ontologique et celui que nous voulons affirmer quant à une équivalence entre imagination et corps premier de l'âme. En effet, si l'imagination est le miroir de la pensée dianoétique où se déroulent les λόγοι de l'âme en objets mathématiques et en objets de la dialectique, comment pourrait-elle être de même nature que ce qui appréhende les objets d'un monde physique, et qui plus est quand il s'agit de qualité, ce qu'ont bien relevé les deux protagonistes de la controverse mentionnée. Serait-ce alors, en nous soumettant consciemment, cette fois, à un certain anachronisme, que l'imagination, comme la conçoit H. Corbin, dans son analyse de cette faculté chez Ibn' Arabi, serait aussi « une fonction absolument fondamentale, ordonnée à un univers qui lui est propre, pourvue d'une existence parfaitement « objective » et dont l'Imagination est en propre l'organe de perception »²¹³. Nous aurions alors, selon nous, une

213

Corbin (2006), p. 25 et p. 26 où il nous dit au sujet des Spirituels auxquels son livre invite le lecteur à tenir compagnie et cela sans que nous prétendions nous lancer dans une comparaison exhaustive entre les dires de ces derniers et ceux de Proclus, et surtout en omettant leurs divergences : « Il existe pour eux, « objectivement » et réellement, un triple monde : entre l'univers appréhensible par la pure perception intellectuelle (l'univers des Intelligences chérubiniques) et l'univers perceptible par les sens, il existe un monde intermédiaire, celui des Idées-Images, des Figures-Archétypes, des corps subtils, de la « matière immatérielle ». Monde aussi réel et objectif, consistant et subsistant, que l'univers intelligible et l'Univers sensible, univers intermédiaire « où le spirituel prend corps et où le corps devient spirituel », constitué d'une matière et d'une étendue réelles, quoique à l'état subtil et immatériel par rapport à la matière sensible et corruptible. C'est cet univers dont l'Imagination active est l'organe ; il est le « lieu » des visions théophaniques, la scène où « arrivent » dans leur vraie réalité les « événements » visionnaire et les histoires symboliques ». Cf. aussi Trouillard (1982), pp. 232-233 qui cite H. Corbin en comparaison de la théorie de l'imagination chez Proclus et notamment en relevant le passage de l'*In Remp.*, II, 193, 3-12 : « ... L'authentification des visions prophétiques et des perceptions du suprasensible, écrit Corbin, postule que l'on reconnaisse, entre la perception sensible et l'intellection pure de l'intelligible, une tierce faculté de connaissance. Telle est la raison de l'importance reconnue à la conscience imaginative et à la perception imaginative comme organe de perception d'un monde qui lui est propre, le « mundus imaginalis », en même temps qu'à l'encontre de la tendance générale des philosophes on en fait une faculté psychospirituelle pure, indépendante de l'organisme physique périssable ». Cf. également Corbin (2005), pp. 115-119 où l'auteur compare les véhicules de l'âme chez Proclus et ceux de la doctrine du Shaykh Ahmad. Cf. Eicher (2002), p. 62 et 88-89 ; Cf. également Massonet (1998), p. 65, qui, parlant de Sohrevardi et des Platoniciens de Perse, nous livre ces paroles intéressantes : « Si la région du monde imaginal commence topographiquement à la surface convexe de la IX^e sphère, c'est-à-dire à la frontière des sept climats qui constituent le monde physique perçu par les sens, il faudra renoncer au sens pour accéder à la réalité imaginale, il faudra recourir à la perception qui relève de l'Imagination créatrice... ». Sur l'imagination active dans le soufisme et la Tradition hermétique, cf. Albrecht (2007), pp. 309-333. Quant au fait que nous nous soumettions consciemment, ici, à un certain anachronisme en employant les thèmes de Corbin, alors que nous avons une réticence envers ceux de Kant, il serait bon de se demander si certains thèmes ne sont pas universels et pour cela peuvent transcender en quelque sorte le temps chronologique.

imagination, ou un véhicule astréiforme qui remplirait, à la fois, une fonction de miroir du νοῦς dans la schématisation des Entités incorporelles, une fonction de miroir de la διάνοια dans le domaine des mathématiques, et une fonction de miroir de la δόξα et d'organe de perception, dans un monde réel qui lui est apparenté. Ceci en précisant qu'il s'agit là d'une opinion droite, non soumise aux distorsions liées à une sensation inférieure. Et ces différences de fonctions résulteraient alors non pas, dans ce cas-là, d'une variation concomitante de pureté du véhicule, mais plutôt selon les différentes facultés rationnelles usitées par l'âme dans ce monde intermédiaire. Ce qui donnerait, selon nous et en partie, une solution aux problèmes relevés.

Ce qui nous pousse à prendre une telle option, est, tout d'abord, la prise en considération des affirmations suivantes de Proclus :

- « ... puisque les âmes sont hors du corps, il est naturel qu'elles voient plus les choses du Cosmos que si elles étaient dans des corps. En effet, ce corps ostréux, qui est épais et terreux, nous empêche de jouir de bien des spectacles que les enveloppes plus tenues des âmes perçoivent mieux »²¹⁴.
- « Nos yeux, qui sont matériels, ont besoin d'une résistance dans l'objet, du pouvoir d'émission qui est dans l'objet : ils ne se saisissent des visibles qu'au moyen d'un pâtre. Mais les yeux des véhicules psychiques voient sans pâtre, c'est par un acte, non un pâtre, qu'ils voient [...] des lumières qui leur sont congénères »²¹⁵.
- « ... puisque le Dieu façonne tout le Corporel au-dedans de l'Âme qui a été auparavant divisée selon les cercles, il le façonne évidemment en le divisant selon les sphères. Car les sphères, je présume, sont les copies des cercles de l'Âme... »²¹⁶

Ainsi nous osons affirmer que les véhicules des âmes, presque totalement purifiés selon le bon vouloir des dieux qui excitent ces dernières, avant leur descente, à la contemplation de l'Univers²¹⁷, peuvent percevoir un monde de lumières qui leur est congénère. Car, d'une part, les âmes se sont « débarrassées » de l'obstacle du corps ostréux et, d'autre part, voient des sphères lumineuses qui sont des copies des cercles de l'âme, sphères imperceptibles ici-bas. De plus, nous aimerions suggérer que les sphères vues effectivement par les âmes à l'extérieur soient analogues avec les cercles imaginés par le géomètre. En d'autres termes, les sphères vues extérieurement et réellement par les âmes seraient en parfaite correspondance avec l'essence de ces dernières et leurs mouvements cognitifs, dont le cercle est l'image. Et cela, tout en maintenant la distinction du Diadoque des trois sortes de figures circulaires, soit « le cercle dianoétique (qui n'est pas circulaire, puisqu'il est l'idée du cercle), le cercle de l'imagination (le seul qui soit parfaitement circulaire) et le cercle de la nature (qui n'est qu'une

²¹⁴ Proclus, *In Remp.*, II, 186, 8-11 ; Festugière, III, p. 132

²¹⁵ Ibidem, II, 196, 16-21 ; Festugière, III, p. 144

²¹⁶ Proclus, *In Timée*, II, 281, 30 - 282, 3 ; Festugière, III, p. 325

²¹⁷ Proclus, *In Remp.*, II, 193, 4-5 ; Festugière, III, p. 140

approximation)²¹⁸, et ceci, puisque la matière céleste n'est pas la même que la matière sensible. Cet horizon exégétique nous a aussi été inspiré suite à l'interprétation proclienne de la position des trônes des Parques. En effet, celles-ci siègent en cercle et « *comme si elles avaient été rangées aux sommets d'un triangle équilatéral* »²¹⁹. Or, cercle et triangle sont des objets propres de l'imagination du géomètre, symbolisant respectivement l'essence triadique de l'âme²²⁰ et sa conversion intellectuelle²²¹. Comme si l'imagination schématisante, en reflétant les puissances divines des Parques, permettait à l'âme, par la même occasion, de se voir comme en un miroir et s'admirer elle-même. Pour corroborer toutes ces affirmations, il est nécessaire de souligner encore trois choses importantes. Premièrement, que le Maître d'Athènes rejette l'explication aristotélicienne de l'abstraction pour les figures géométriques, en arguant qu'elles ne peuvent avoir la précision, la beauté et la régularité puisqu'elles viennent de la perception²²², mais, notons-le, de la perception dans le monde sublunaire. Deuxièmement, que pour lui, l'Âme du Monde et les âmes partielles ont elles-mêmes une structure géométrique, qui contient en elle toutes les figures mais sans extension spatiale et de façon totalement immatérielle²²³. Et troisièmement, que la sensibilité ou plutôt la perception du premier véhicule est un acte et non un pâtir (dans le meilleur des cas) et que ce dernier a été identifié à l'imagination. Ainsi, nous pensons qu'une analogie parfaite est possible entre les cercles des sphères célestes et ceux que déroule le géomètre dans la matière imaginative. Tout cela viendrait donner au statut d'une telle astronomie son rang d'objet d'une opinion droite, puisque le cercle de l'Autre se serait soumis à celui du Même. En effet, le Diadoque, dans son *Commentaire sur le Timée*, nous révèle ceci au sujet de l'Âme du Monde dont le contenu peut être transposé aux âmes partielles avec les nuances appropriées à leurs facultés cognitives, plus partielles elles aussi :

« *Quand donc le cocher meut le cercle de l'Autre, et que celui-ci, maintenant sans déviation sa course et retourné vers lui-même, met en mouvement les plans rationnels (λόγους) des Sensibles et fait savoir à toute l'Âme de quelle sorte est chacun d'eux — c'est toute l'Âme en effet qui, selon ce cercle, connaît tout le Sensible : car le cercle du Même, lorsqu'il regarde les Intelligibles, connaît aussi le Sensible à titre de principe causal, et le cercle de l'Autre le connaît directement et comme en vertu d'une coordination —, il se forme alors dans ce cercle des*

²¹⁸ Trouillard (1982), p. 47, se référant à *In Eucl.*, 53, 18-25

²¹⁹ Ibidem, II, 248, 3-4 ; Festugière, III, p. 205

²²⁰ Proclus, *In Timée*, II, 157, 28-32 ; Festugière, III, p. 201 : « *C'est donc la triade qui convient à l'essence même de l'âme : car on a montré plus haut (125.21 s.) que l'âme est triadique. En effet, nous divisions l'âme entière en essence, puissance, activité, puis l'essence en réalité existante (ὑπαρξίς), harmonie, forme, puis la réalité existante en l'Essence proprement dite, le Même et l'Autre.* » Cf. Trouillard (1982), p. 213, qui se réfère à *In Eucl.*, 214, 10-13. Mais notons cependant que, pour le Diadoque se référant à Xénocrate, le triangle équilatéral est consacré à toutes les âmes divines, le triangle isocèle aux âmes démoniques et le triangle scalène aux âmes qui montent et qui descendent. Cf. Proclus, *In Remp.*, II, 48, 5-24 ; Festugière, II, pp. 155-156 ; et Steel (2007), p. 221, qui note, à ce sujet, que ces figures ne sont pas seulement illustratives, mais également consacrées à ces classes particulières.

²²¹ Ibidem, II, 244, 18 ; Festugière, III, p. 288

²²² Cf. Cleary (2000), p. 86

²²³ Cf. Steel (2007), p. 225

opinions et des croyances. En effet, quand la partie la plus divine de l'Âme a formé un jugement, ou plutôt a introduit dans ce cercle la lumière d'une énergie plus intellectuelle, le cercle opinatif maintient toute pure sa vie propre, et la connaissance se réalise en lui ferme et stable, dès là qu'elle a saisi à l'avance en elle-même avec stabilité les choses en mouvement, avec crédibilité et fixité les choses fluentes et contingentes »²²⁴.

À partir de ces considérations, nous voyons donc qu'il n'est pas possible d'adhérer à l'hypothèse de Stanislas Breton quant à une fonction « cosmopoïétique » de l'imagination mathématique, car il y a bien, pour le Diadoque un monde extérieur à l'ὄχημα et que ce dernier, de surcroît, a été donné aux âmes par le Demiurge. De plus, et toutefois en ayant omis volontairement jusque-là de parler des largeurs et profondeurs des sphères, puisque Proclus pense, comme nous le verrons, que son maître a rapporté à leur sujet des résultats observés à son époque, il nous faut maintenant dire la chose suivante : ces dimensions ne sont pas les mêmes que celles perçues depuis une station terrienne. Par exemple, en parlant de la profondeur de l'éther, le Lycien nous précise qu'elle n'est pas « *de telle grandeur qu'elle paraît au vulgaire, mais réellement immense* »²²⁵. Alors, nous pouvons dire que les sphères ont des dimensions réelles dont la connaissance est réservée aux âmes revêtues de corps plus subtils. Avec, pensons-nous, des nuances d'appréhension hiérarchiquement proportionnelles aux degrés de pureté des véhicules. Ainsi, nous osons affirmer encore que les sphères et le monde céleste sont appréhendés par le véhicule astréiforme grâce à une sensation rationnelle. Celle-ci serait alors comme la face extérieure d'un miroir à deux faces où se ferait la jonction des trois facultés d'un organe de perception imaginaire²²⁶, soit, d'un côté, une imagination réceptive des lumières congénères, et, de l'autre, une imagination réceptive des raisons substantielles de l'âme ainsi qu'une imagination réceptive des intuitions intellectives ou divines. Ceci, bien que ces perceptions s'effectuent, dans les conditions les plus pures pour la première, selon un acte et non selon un pâtir. Mais nous pouvons aussi donner poids à notre argumentation en disant que si l'âme imite sa propre cause qui est « *à double lumière et à double face, tenant d'une part le gouvernail de l'Univers, recevant d'autre part en son sein les émanations qui, des Intelligibles, sont venues jusqu'à elle* »²²⁷, il n'est pas impossible que notre auteur ait vu dans les fonctions du véhicule astréiforme une imitation de l'âme avec laquelle il est éternellement uni.

²²⁴ Proclus, *In Timée*, II, 309, 25 - 310, 9 ; Festugière, III, p. 355 ; il s'agit-là, selon D. P. Taormina (1993), p. 228, d'un témoignage de Jamblique. Cependant, Proclus, en la développant, se rallie à cette opinion, en précisant toutefois qu'il ne faut pas penser « *que l'Âme de l'Univers reçoit sa connaissance des Sensibles de l'extérieur, ni qu'elle a besoin d'organes pour les saisir — c'est là le fait des âmes partielles—, mais que lorsqu'elle est retournée vers elle-même, c'est d'elle-même qu'elle tire les plans rationnels des Sensibles, qu'elle tient exposés devant elle* ». *In Timée*, II, 311, 16-22 ; Festugière, III, p. 356

²²⁵ Proclus, *In Remp.*, II, 190, 2-3 ; Festugière, III, p. 136

²²⁶ Terminologie que nous empruntons à Corbin (2005), (2006) et qui montre bien la différence essentielle entre une imagination de l'ordre de l'imaginaire et une imagination révélatrice d'un monde réel et véridique.

²²⁷ Proclus, *In Timée*, II, 130, 23-26 ; Festugière, III, p. 169-170 et note 1 p. 170. La propre cause que l'âme imite est, selon Proclus, la Déesse Hécate qui tient une torche en chaque main.

Pour corroborer encore les objections d'A. Charles-Saget contre l'hypothèse de S. Breton, nous pouvons apporter encore le complément suivant : le philosophe, pour asseoir sa théorie, nous dit que

« Corps psychique et imagination serait ainsi une même puissance d'extension, naturelle à l'âme dianoétique. Tous deux rendent l'âme cosmique. Mais rendre l'âme cosmique ne peut signifier : « insérer l'âme dans un cosmos déjà là », indépendamment de son agir. Dans une doctrine où l'inférieur procède du supérieur, et le monde sensible de l'âme, le « déjà là » ne saurait être qu'un produit »²²⁸.

Or, il nous semble que l'auteur manque à prendre en compte plusieurs éléments essentiels prônés par le Maître d'Athènes. En effet, pour celui-ci, ce qui rend l'Âme de l'Univers et les âmes partielles encosmiques, ce n'est pas, de premier chef, leur corps psychique ou leur imagination, mais le fait d'intelliger les objets un par un et de façon transitive²²⁹. De plus, la « création » du Démonstrateur se fait de façon intemporelle, ce qui laisse sous-entendre qu'il « crée » en même temps l'âme et le premier corps. Et enfin, il est nécessaire de souligner que, s'il y a bien une préséance de l'âme sur le corps, il n'en demeure pas moins une préséance de l'Âme du monde et de celles des astres sur les âmes partielles et respectivement de leurs corps. Ainsi, rendre l'âme encosmique ou cosmique, pourrait signifier très justement : *« insérer l'âme dans un cosmos déjà-là, indépendamment de son agir »*.

Au terme de cette longue analyse, nous sommes à même d'affirmer que les lumières célestes et une certaine harmonie du ciel, que le véhicule peut voir et entendre quand il est revenu à sa constitution primitive, sont « perçues » par le corps astréiforme de l'âme. Et ces « objets » lui sont extérieurs. Cela, tout en maintenant que la sensation auditive ou la sensation visuelle, dans le cas de l'Hymne et de la vision figurative des Parques et des Incorporels, sont comme une résultante d'un don offert par les Entités plus élevées. Mais pour conclure avec notre second questionnement, nous devons surtout retenir que ce véhicule est le protagoniste pour une « aperception »²³⁰ d'un monde qui lui est connaturel, non perceptible par nos sens inférieurs.

Relevons maintenant un long passage susceptible de nous éclairer et de nous donner plus amples informations sur ce que nous avons déjà examiné, bien qu'il soit nébuleux et qu'en son milieu se présentent des lacunes de septante cinq lettres. Dans ce passage il nous semble que Proclus développe conjointement, et sans grande distinction, la théorie du premier véhicule et celle du deuxième. En effet, quoique le contexte de la citation que nous allons étudier soit le fait que les âmes des défunts, dans la Prairie, se reconnaissent, parlent et entendent, nous allons essayer de montrer qu'il s'agit, d'une façon entremêlée, d'une théorie

²²⁸ Breton (1969), pp. 122-123

²²⁹ Proclus, *In Timée*, II, 289, 30 - 290, 10 ; Festugière, III, p. 333

²³⁰ Terme emprunté à Corbin (1976), p. 187, qui lui sert à désigner les perceptions supra-sensibles irréductibles aux perceptions physiques.

générale sur le véhicule premier de l'âme et d'une théorie plus particulière sur le véhicule non encore purifié que possèdent les âmes des défunts. Le Diadoque nous dit en effet ceci :

« Davantage, que les âmes conversent, bien qu'elles n'aient ni langue ni trachée-artère ni lèvres, tous organes qui seuls rendent possible de converser en la vie d'ici-bas, il ne faut pas le mettre en doute. Car leurs véhicules sont tout entiers semblables à une langue, ils sont par tout eux-mêmes yeux et oreilles, ils peuvent entendre, voir, parler. Alors en effet que notre langue, en frappant l'air venu du poumon, peut rendre un son articulé, il serait absurde que les véhicules des âmes ne pussent ébranler l'air qui les entoure et par tel ou tel mouvement configurer cet air en des sons distincts. Sans compter que le langage des âmes là-bas n'est pas nécessairement bigarré et comportant grande variété de mouvements comme est celui des âmes ici-bas : non, c'est par des mouvements plus simples qu'elles se font connaître l'une à l'autre leurs pensées. Car de même que leurs pensées et leurs imaginations sont plus simples, de même leurs énonciations s'accomplissent au moyen de mouvements moins nombreux, exempts, comme il est naturel, de la bigarrure d'ici-bas. Et puisque les véhicules des âmes sont pourvus de la sensation véritablement telle — car tout corps participant à une âme vit, et, même lié à une âme raisonnable, non seulement c'est grâce à la sensation qu'il vit, mais en outre, s'il se meut localement, il a besoin aussi de sensation : or tel est tout véhicule étroitement attaché à une âme raisonnable —... [C'est pourquoi] le corps qui est simple (sc. le véhicule) [peut], par le même sens, et entendre et voir et de façon générale avoir sensation : unique en effet, dit Aristote, est la sensation souverainement telle, unique l'organe sensible dominant, comme il le dit quelque part dans les écrits Sur la sensation et les sensibles. Or, si le corps simple a à son usage le sens commun, il peut, je présume, et appréhender les sons, sans que cette appréhension implique un pâtre, et même entendre des sons dont l'ouïe des corps ici-bas n'est pas naturellement réceptive. Car toute ouïe n'est pas réceptive de tous les audibles, mais l'une, de tels audibles, une autre de tels autres. C'est pourquoi les uns entendent les voix des démons, les autres non, bien qu'ils soient auprès de ceux qui les entendent. Et ce qui procure ce pouvoir, c'est, pour les uns, une vertu hiératique, pour d'autres, leur constitution naturelle, de même qu'il leur appartient, par l'un ou l'autre de ces moyens, de voir de leurs yeux les apparitions qui, pour d'autres yeux, restent invisibles. Comme donc le premier véhicule des âmes possède le sens commun, il est naturellement capable de voir et entendre ce qui n'est pas audible pour toutes les ouïes des mortels et ce qui est invisible à leurs regards »²³¹.

²³¹

Proclus, *In Remp.*, II, 166, 16 - 167, 23 ; Festugière, III, pp. 111-112 : « Καὶ μὴν καὶ τὸ διαλέγεσθαι ψυχὰς οὐ ψλῶτταν ἔχουσας οὐκ ἀρτηρίαν οὐ χεῖλη, δι' ὧν ἐν τῷ τῆδε βίῳ διαλέγεσθαι μόνως δυνατόν, ἀπιστεῖν οὐ προσῆκεν· ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ ὀχήματα γλωσσοειδῆ ὅλα καὶ ὄμματα καθ' ὅλα ἑαυτὰ καὶ ὧτα, καὶ ἀκούειν δυνάμενα καὶ ὁρᾶν καὶ φθέγγεσθαι. καὶ γὰρ ἄτοπον, εἰ ἡ μὲν γλῶσσα τὸν ἀπὸ τοῦ πνεύμονος ἀέρα πλήττουσα δύναται διηρθρωμένην ποεῖν τὴν φωνήν, τὰ δὲ τῶν ψυχῶν ὀχήματα μὴ δύναται τὸν περὶ

Pour mener à bien l'analyse de notre texte, il va falloir que nous en dégagions les expressions « clefs » afin de pouvoir distinguer les attributs du premier véhicule de ceux du deuxième. Parallèlement, une aide de quelques autres extraits du même commentaire de notre auteur et de son *Commentaire sur le Timée* nous sera nécessaire, dans le but de pouvoir mieux préciser le lien que ces deux véhicules entretiennent entre eux.

Premièrement, il est à noter que le Diadoque, dans la deuxième partie du passage en question, nous parle d'un véhicule étroitement attaché à une âme raisonnable (ὄχημα ψυχῆς συμφυὲς ὄν λογικῆς) et d'un premier véhicule des âmes (πρῶτον ὄχημα). Celui-ci a à son usage le sens commun et peut appréhender les sons de façon impassible (ἀπαθῶς)²³². Or, deux points sont à relever. D'une part, nous avons souligné précédemment que les qualificatifs relatifs au véhicule lumineux ou astréiforme, était qu'il est le premier véhicule, qu'il est congénital à l'âme et qu'il est impassible. C'est également ce que nous trouvons écrit dans ces lignes. D'autre part, il est précisé que ce véhicule est étroitement attaché à une âme raisonnable, information que nous pouvons retrouver dans son *Commentaire sur le Timée*. En effet, dans le cadre de son interprétation du discours fait par le Démonstrateur aux jeunes dieux, il nous dit ceci : « *car toujours le véhicule tout entier, avec la vie qui lui est propre et avec l'âme raisonnable de laquelle il dépend, est par essence sempiternel* »²³³. Ceci vient donc confirmer que le véhicule dont parle Proclus, dans la deuxième partie du passage, est bien le premier véhicule éternel de l'âme raisonnable, celui qui a été semé dans les astres par le Démonstrateur lui-même.

Deuxièmement, il convient de souligner que le Diadoque, dans la première partie du passage, nous décrit les véhicules que possèdent les âmes

ἐαυτὰ κινεῖν ἀέρα καὶ διὰ τοίᾳς ἢ τοίᾳς κινήσεως σχηματίζειν εἰς φθόγγους διαφόρους· πρὸς τῷ καὶ τὸν τρόπον τῆς διαλέξεως μὴ ἐξ ἀνάγκης εἶναι ποικίλον οὕτως καὶ πολυκίνητον ὡς τὸν τῶν ἐνταῦθα ψυχῶν, ἀλλὰ διὰ τινων ἀπλουστερῶν κινήσεων δύνασθαι σημαίνειν τὰς ἐννοίας αὐτῶν ἀλλήλαις. ὡς γὰρ αἱ διανοήσεις ἀπλουστεραι καὶ αἱ φαντασίαι, οὕτω καὶ αἱ διαλέξεις ἐπιτελοῦνται διὰ κινήσεων ὁμοίως ἐλασσόνων καὶ τῆς ἐνταῦθα ποικιλίας καθαρευουσῶν ὡς τὸ εἰκός. καὶ ἐπειδὴ περ ἐν τοῖς ὀχήμασιν αὐτῶν ἐστὶν ἡ ὡς ἀληθῶς αἴσθησις (πᾶν γὰρ σῶμα ψυχῆς μετέχον ζῆ, λογικῆς δὲ ὄν ψυχῆς καὶ κατ' αἴσθησιν ζῆ καὶ ἔτι κατὰ τόπον κινούμενον δεῖται καὶ αἰσθήσεως· τοιοῦτον δὲ πᾶν ὄχημα ψυχῆς συμφυὲς ὄν λογικῆς... [ἀ]κούειν κ[αὶ] ...δὲ ...ερ τὸ μὲν ἀπλοῦν [δύναται] κατὰ τὸ αὐτὸ τὸ καὶ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὅλως αἰσθάνεσθαι· μία γάρ, φησὶν Ἀριστοτέλης, ἡ κυρίως αἴσθησις καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἓν ἐστὶν, ὡς ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως λέγει που καὶ αἰσθητῶν· εἰ δὲ τοῦτο καὶ τῇ κοινῇ αἰσθήσει χρῆται, δύναται δῆπου καὶ ἡχῶν ἀπαθῶς ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἀκούειν καὶ ὧν ἢ τῶνδε τῶν σωμάτων ἀκοή μὴ πέφυκεν. οὐ γὰρ πᾶσα ἀκοή πάντων ἐστὶν ἀκουστών, ἀλλ' ἢ μὲν ἄλλων ἢ δὲ ἄλλων· διὸ καὶ δαιμόνων φωνὰς οἱ μὲν ἀκούουσιν, οἱ δὲ οὐ, συνόντες τοῖς ἀκούουσιν· καὶ παρέχει τὴν δύναμιν ταύτην τοῖς μὲν ἱερατικῇ δύναμει, τοῖς δὲ κατασκευῇ φύσεως, ὥσπερ ὁμᾶσι φάσματα ὁρᾶν διὰ θατέρου τούτων ὑπάρχει τὰ ἄλλοις ὁμᾶσιν ἀόρατα. τὸ δὲ δὴ πρῶτον ὄχημα τῶν ψυχῶν τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἔχον τὰ πάσαις μὴ ἀκουστὰ ταῖς ἀκοαῖς τῶν θνητῶν καὶ ἀόρατα ταῖς ὄψεσιν ὁρᾶν καὶ ἀκούειν πέφυκεν. »

²³² Cf. le passage déjà cité de Proclus, *In Remp.*, II, 243-8-13 et 21-23 ; Festugière, III, pp. 199-200

²³³ Proclus, *In Timée*, III, 233, 32 - 234, 1 ; Festugière, V, p. 98 : « πᾶν γὰρ αἰεὶ τὸ ὄχημα μετὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ ζωῆς καὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς, ἣ ἐξήρηται, κατ' οὐσίαν αἰδιδόν. »

comme étant tout entiers semblables à une langue, tout entiers yeux et oreilles. Il ajoute aussi que le langage des âmes n'est pas nécessairement bigarré, et que les âmes font connaître leurs pensées et leurs imaginations par des mouvements plus simples. Toutefois, de nombreuses difficultés nous sont apparues à la lecture de ces phrases. Tout d'abord, nous pouvons observer que les véhicules en question possèdent le sens commun, puisqu'ils sont à la fois et tout entiers langue, yeux et oreilles. Mais la difficulté réside dans le fait, comme nous l'avons vu, que le sens commun est un attribut et du premier véhicule et du deuxième. Mais alors qu'à celui-là s'ajoute l'impassibilité, celui-ci a à son usage une sensibilité commune passive. À partir de cela, il est donc malaisé de pouvoir dire avec certitude à quel véhicule fait référence Proclus au début du passage. Cependant, nous devons noter quand même que les comparatifs employés par le Lycien traduisent bien une supériorité de ce véhicule par rapport au véhicule ostréux, mais ne semblent pas venir qualifier un état de simplicité des mouvements et du langage qui serait requis pour le véhicule astréiforme²³⁴. Aussi, notre penseur nous parle-t-il de pensées et d'imaginaires que les âmes font connaître aux autres âmes, en faisant ébranler l'air qui les entoure et en configurant cet air en des sons distincts par tel ou tel mouvement. Ainsi, nous pouvons observer, en référence à ce que nous avons mis en note sur la sensation chez Platon, que les âmes qui entendent leurs compagnes perçoivent grâce à des configurations de l'air, comme s'il s'agissait là de petites particules émises qui leur parvenaient. Mais avec cette nuance que « *les véhicules accueillent mieux que les corps les impressions que leurs envoient les âmes* »²³⁵. Il importe donc de constater que, même si la sensation s'origine à proprement parler dans le véhicule astréiforme, elle est, dans ce cas-là, déclenchée par de petites particules d'éléments néanmoins plus subtils qu'ici-bas et qui, de surcroît, font écran à celui-ci.

Mais il convient encore, pour parfaire ce que nous avons dit jusqu'à maintenant, que nous nous penchions sur d'autres occurrences, à teneur quelque peu différente, où il est question de la φαντασία dans le commentaire en question. Nous verrons alors que, si nous avons rejeté l'hypothèse de S. Breton quant à une fonction « cosmopoïétique » de l'imagination mathématique, l'imagination a toutefois, associée toujours à l'âme raisonnable mais sous l'influence de l'âme irrationnelle, un certain pouvoir créateur de l'apparence des véhicules pneumatiques. Commençons donc par relever quelques points importants sur le sujet.

Au début de sa dissertation, dans le cadre de sa réponse aux objections de Colotès, Proclus mentionne que les âmes, intellectives et pleines de par leur être même de principes rationnels incorporels et intellectifs, ont revêtu l'intellect imaginaire et ne peuvent vivre sans lui dans le lieu ici-bas de la *génésis*²³⁶. Il ajoute

²³⁴ Cela, pour autant qu'un langage soit requis pour les âmes unies à leur véhicule lumineux, analogue et à l'instar peut-être de celui que possèdent les Anges dans la tradition thomassienne. Cf. Suarez-Nani (2002), pp. 185-207

²³⁵ Proclus, *In Remp.*, II, 164, 25-26 ; Festugière, III, p. 109

²³⁶ Ibidem, II, 107, 14-18 ; Festugière, III, p. 50 : « προσθετέον δὲ τούτοις καὶ ὅτι ταῖς ψυχαῖς νοεραῖς μὲν οὖσαι κατὰ τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν καὶ λόγων πλήρεις ἀσωμάτων καὶ νοερῶν, ἐνδυσσάμεναις [δὲ] τὸν φανταστικὸν νοῦν καὶ ζῆν ἄνευ τούτου μὴ δυναμέναις ἐν τῷδε τῷ τόπῳ τῆς γενέσεως. ».

aussi que l'imagination qui est en nous couvre d'ombre l'intellect partiel²³⁷ et que ce qui est purement fiction mythique ne convient qu'à ceux qui ne vivent que selon l'imagination et qui n'ont que l'intellect passible²³⁸. Ainsi, bien qu'il ne s'agisse là que des âmes humaines dans le monde d'ici-bas, il nous faut retenir que l'âme possède deux intellects, soit un intellect partiel, c'est-à-dire un intellect particulier capable de fixer toute son activité dans les intellections pures²³⁹ et un intellect passible qui use de l'imagination ou de la représentation. Et nous pouvons confirmer que, pour le Diadoque, il existe une modalité de l'imagination qui répond à une double participation, une à l'activité par son appellation de νοῦς et l'autre à une passivité puisque ce dernier est qualifié de παθητικός²⁴⁰.

Plus loin, lors de son interprétation du passage 614 E 3 – 615 A 4 du mythe où les âmes se reconnaissent, et bien qu'elles puissent « se voir » aussi incorporellement, il nous dit qu'il n'est pas étonnant qu'elles puissent le faire, étant donné qu'elles

« conservent, déposée en leurs facultés imaginatives et s'y tenant au repos, l'empreinte visuelle les unes des autres, et que, quand elles se revoient, elles éveillent le souvenir de l'âme qui est vue. Car telle est la nature de la reconnaissance, une émission (προβολή) de la chose dont on se souvient et un réveil du souvenir, souvenir que sans doute l'âme conservait, mais qu'elle n'avait pas tout prêt à son usage »²⁴¹.

²³⁷ Ibidem, II, 107, 25-26 ; Festugière, III, p. 51 : « τῆς ἐν ἡμῖν φαντασίας ἐπιλυγαζούσης τὸν μερικὸν νοῦν ».

²³⁸ Ibidem, II, 107, 26-29 ; Festugière, III, p. 51 : « Τὸ μὲν γὰρ μυθῶδες πᾶν ὅσον πέπλασται μόνον τοῖς κατὰ μόνην τὴν φαντασίαν ζῶσιν ἐστὶν οἰκεῖον καὶ ὧν ἐστὶν τὸ ὅλον ὁ παθητικὸς νοῦς ».

²³⁹ Ibidem, II, 108, 1-2, Festugière, III, p. 51

²⁴⁰ Cf. Proclus, *In Timée*, I, 244, 19-24 ; Festugière, II, pp. 79-80 : « Sixièmement, si tu veux, celle-là aussi, la compter avec, la connaissance imaginative est dite, par certains, « intellection », et l'imagination « intellect passif », parce que, bien qu'elle connaisse ce qu'elle connaît avec accompagnement de formes et de figures, cette connaissance se passe à l'intérieur. Or, c'est là précisément un attribut commun de toute intellection, le fait de posséder l'objet connu à l'intérieur : c'est par là même, je présume, que l'intellection diffère de la sensation ». Et, Ibidem, III, 158, 6-9 : « Il y a même dans les démons irrationnels, une trace, la dernière, de la propriété intellectuelle, dans la mesure où ils sont prompts à imaginer – car c'est là le dernier reflet de l'intelligence et l'imagination est pour cela dite un « intellect passif ». Et Proclus, *In Eucl.*, 51, 20-52. Cf. aussi Charles-Saget (1971), pp. 245-246 pour la notion de νοῦς παθητικός. Pour l'auteur, qui essaie d'ordonner les diverses formes de l'imagination, il existe une modalité passive et une modalité de « spontanéité » de l'imagination. Sa modalité passive, même si l'imagination est supérieure à la sensation, car elle demeure en elle-même sans pâtir, est le fait qu'elle se définit en ce qu'elle contient et non en ce qu'elle promet. « En sorte que, si l'intériorité des images la rapproche du νοῦς, elle n'est à la limite qu'un νοῦς παθητικός ». Cf. également Blumenthal, (1991), pp. 197-199, qui relève les occurrences du terme que nous avons mentionnées. Et Trouillard (1982), p. 46 : « Quand Proclus l'appelle « intellect patient », il veut dire que l'activité dianoétique inscrit une image d'elle-même dans l'espace intérieur que lui offre l'imagination ». Aussi, Nikulin (2010), pp. 152-153

²⁴¹ Ibidem, II, 165, 23-28 ; Festugière, III, p. 165 : « ἐχούσας ἐν ταῖς φαντασίαις ἀποκείμενον τὸν ἀλλήλων τύπον καὶ ἡσυχάζοντα, [δὲ] διὰ τῆς νέας ὀψεως ἀνακινούσας τὴν τῆς ὁρωμένης ψυχῆς μνήμην. τοιοῦτος γὰρ ὁ ἀναγνωρισμός, τοῦ μνημονευτοῦ προβολή καὶ μνήμης ἀνανέωσις, ἣν εἶχεν μὲν οὐ πρόχειρον δὲ εἶχεν ».

Ces dires mettent en lumière que les âmes des défunts, dans la Prairie, sont revêtues d'un intellect imaginatif où sont déposés, comme en attente, des souvenirs provenant du monde de la génération d'ici-bas. En d'autres termes, l'imagination a la capacité de conserver les empreintes des choses vues dans le monde sensible et sa fonction, dans ce cas-là, est mémorative. Soulignons, par ailleurs, le terme de προβολή usité par le Diadoque pour définir l'émission de la chose dont on se souvient et que nous avons déjà vu dans un contexte mathématique, ou plutôt géométrique, quand l'âme déroule les λόγοι dans le miroir de l'imagination. Cependant, dans notre contexte, ce n'est pas les raisons essentielles qui sont déployées, mais cette émission vient de l'extérieur et vient éveiller certains vestiges « endormis » de souvenirs du monde d'en bas, qui dès lors peuvent se dérouler. Ainsi, nous pouvons constater que l'évènement de reconnaissance des âmes entre elles implique un processus à la fois centripète et centrifuge.

Dans un même ordre d'idées, notons que, lors de son examen sur la provenance de l'âme demandant où se trouve Ardiée, tout en affirmant qu'elle est l'une de celles qui viennent du ciel et que, si cela est juste, il faut en examiner les conséquences, le Diadoque nous donne cette précision :

« que l'interrogateur connaissait Ardiée avant son séjour au ciel, et que, même là-haut, il en conservait l'impression et le souvenir. Or, si c'est vrai, il n'était pas de ceux qui ont été complètement purifiés. Car après la purification complète, aucune âme n'use de la représentation des choses matérielles, aucune ne conserve des empreintes qui soient des copies de ce qu'elles ont vu ; non s'étant déchargée des impressions issues des sens, elle s'associe aux dieux, avec une intelligence pénétrée de divin, dans le gouvernement du Monde »²⁴².

Aussi, ce passage nous confirme-t-il le fait que les âmes non encore purifiées possèdent encore, dans leur faculté imaginative, des traces du monde d'en bas. Mais également qu'à l'instar, pour ainsi dire, des âmes humaines dans le monde sensible, les âmes de là-bas possèdent deux intellects, l'un revêtu de la faculté imaginative conservant les impressions issues des sens et l'autre pouvant s'en libérer totalement après une purification complète²⁴³.

Un aspect différent de la puissance imaginative méritant encore d'être relevé est la réflexion du Diadoque portant sur les actions du Prophète, soit de distribuer et de jeter les lots. En effet, il nous précise la chose suivante :

« L'action du prophète consiste à mouvoir (κινῶν) les âmes à recevoir les lots et à choisir (ἐκλογήν) les types d'existence, et de leur côté les âmes sont mues par lui à ces deux actes et selon la raison (κατὰ τὸν λόγον) et selon l'imagination (κατὰ τὴν φαντασίαν). Car ce n'est pas non

²⁴² Ibidem, II, 177, 23-29 ; Festugière, III, p. 124

²⁴³ Notons par ailleurs que les âmes peuvent se libérer d'une imagination mémorative des choses d'en bas, ce qui n'implique pas, selon nous, qu'elles puissent se séparer totalement de l'imagination pure étant donné qu'elles sont toujours encosmiques. Ceci, bien qu'elles puissent avoir des « appréhensions » qui ne demandent pas cette faculté ou cette puissance.

plus autrement que par le dedans que les plus puissants que nous agissent sur nous, puisqu'ils dirigent notre essence (οὐσίας)[]. Les âmes n'accueillent donc pas le discours par l'ouïe ni les lots par la vue, mais elles sont excitées, chacune d'elles, vers les sortes de choses qui leur sont apparentées, par les activités du Prophète, tant les activités cognitives, dont les paroles sont les images, que les motrices, dont l'action de jeter est l'image »²⁴⁴.

Deux éléments conséquents sont alors à garder en mémoire ici : d'une part que les êtres, plus puissants que les âmes des défunts, agissent par le dedans de l'âme, soit sur la raison et sur l'imagination et, d'autre part, que les âmes sont excitées et sont mues selon ces deux « instances » à recevoir les lots et à choisir différents types d'existence ou, en règle générale, à se porter vers les sortes de choses qui leur sont apparentées. Tout cela, puisque le semblable va toujours vers le semblable. Par ailleurs, soulignons aussi l'emploi du terme ἐκ-λογήν pour signifier l'action de choisir. Ce terme, composé du préfixe ἐκ (sortir de) et de la racine verbale λεγ (rassembler, dire, parler) viendrait, selon nous, et annexé à celui de κίνησις, montrer admirablement la possibilité d'actualisation, par l'âme, des virtualités inhérentes à son essence²⁴⁵. Et cela par le biais de la synergie et de l'action de déploiement de la raison et de l'imagination. Mais nous y reviendrons dans notre chapitre sur l'éthique. Quant au fait que les plus puissants dirigent l'essence des âmes, cela peut se comprendre à la lumière des propos de J. Trouillard disant que « l'âme procède d'elle-même et se convertit vers elle-même sous l'influx des principes qui lui sont antérieurs. Si bien qu'elle procède indivisiblement et d'elle-même et de ses principes »²⁴⁶.

Toujours plus avant dans sa dissertation, et qui nous semble d'une teneur décisive pour notre recherche, le Diadoque nous dit, quand il s'agit de savoir comment Er a su reconnaître de quel corps venait telle âme de défunt :

« Mais peut-être aussi ceci est-il vrai, que, sur leurs enveloppes pneumatiques (τὸ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν περιβλήμασιν), transparaissent encore les types et les figures des vies antérieures : si elles avaient vécu sous forme humaine, des figures anthropomorphiques, si elles avaient vécu sous forme animale (ἐν ἀλόγων), des figures semblables à ces animaux. Non pas en ce sens que les âmes humaines se revêtent réellement des corps des animaux et aient ainsi été façonnées par ces corps en la forme propre à chaque animal, mais en ce sens que, à cause du choix de tel ou tel plan de vie (τὴν τοῦ λόγου προβολήν), elles ont façonné (τυπουσῶν) aussi leur corps pneumatique (τὸ πνεῦμα) en une sorte d'ébauche qui ressemble à un animal. Et de fait, les imaginations (αἱ φαντασίαι) impriment (παρέχονται) bien des types

²⁴⁴ Ibidem, II, 280, 3-14 ; Festugière, III, p. 239

²⁴⁵ Cf. Trouillard (1982), p. 232, où le penseur, en référence à l'*In Remp.*, II, 193, 3-12, nous dit : « Mais parce que le temps est inadéquat à l'éternité, l'âme devra exprimer la simplicité simultanée de son foyer substantiel au cours d'une durée indéfinie. C'est pourquoi elle devra multiplier indéfiniment ses périodes de vie terrestre et se choisir pour chacune la condition qu'elle estimera la plus propre à l'actualisation de ses virtualités ».

²⁴⁶ Ibidem, p. 65

divers en ce corps pneumatique (τὸ πνεῦμα), qui change avec elles (συνεξαλλαπτόμενον) et s'ajuste à elles (συνδιατιθέμενον). Ou bien, comment devons-nous penser que souvent, dans le cas des fantômes aussi, le même spectre, en un bref espace de temps, se montre à nous sous de multiples formes et émettent chaque fois un son de voix approprié à la figure qui apparaît, si ce n'est par le fait que chaque fantôme se transforme sous l'influence de l'imagination (ὕπο τῆς φαντασίας) et fait entendre un son de voix en accord avec sa métamorphose ? Il n'y a donc rien d'invraisemblable, je présume, que les enveloppes matérielles (τὰ ὕλικά περιβλήματα) des âmes conservent aussi l'empreinte de la vie antérieure et que, selon cette empreinte qui a été comme ébauchée en elles, elles indiquent au spectateur de quelle sorte de vivants viennent les âmes : jusqu'à ce que le choix d'un autre plan de vie (ἄλλου προβολῆ λόγου) ait effacé ce type-là et introduit par métamorphose celui qui convient à la qualité du plan actuel qui a été préféré. Outre que le Tout aussi collabore à l'arrangement de ce type, conserve le premier et façonne (τυποῦν) le second, chacun des deux selon la période de révolution appropriée »²⁴⁷.

Premièrement, il nous importe vraiment de mettre en clarté à partir de cette séquence le fait que les âmes, par le biais de leurs imaginations, façonnent leur corps pneumatique et que celui-ci change et s'ajuste à elles. De plus, nous avons vu, au sujet de la nature du véhicule pneumatique, appelé ici significativement « enveloppes matérielles », que celui-ci se façonnait aussi selon les vies que les âmes avaient dans les différents lieux de l'Univers et selon leurs intentions profondes. Nous apprenons maintenant qu'il conserve aussi l'empreinte de la vie antérieure et, surtout, que c'est l'imagination qui est créatrice de ces apparences. Cela, bien que le Tout collabore aussi à l'arrangement de ce véhicule. Nous voyons donc qu'il n'y a pas équivalence entre imagination et véhicule pneumatique, comme nous l'avions décelée entre imagination et véhicule astréiforme. Comme si le déploiement ou le « fractionnement » du sommet de la vie irrationnelle venait séparer et diviser ce qui, à l'origine, était conjoint. Ou, pour le dire plus précisément et plus justement, l'imagination, en se liant avec les parties irrationnelles non encore maîtrisées, vient alors se revêtir de la masse irrationnelle des quatre éléments, lui donner forme, tout en subissant le mouvement désordonné de ces derniers.

Deuxièmement, il est opportun de constater que l'imagination, dans notre présent contexte, a un rôle actif et schématisant, mais que, si elle est à plusieurs égards comparable à l'imagination dont se servent les géomètres pour dérouler ou projeter les λόγοι de l'âme, elle le fait de manière imparfaite et selon des objectifs différents. C'est ce que nous suggère, d'un côté les termes προβολῆ

²⁴⁷ Ibidem, II, 327, 22 - 328, 15 ; Festugière, III, pp. 286-287, Traduction légèrement modifiée. En effet, le Père Festugière a traduit « *que chaque fantôme se transforme sous l'influence de notre imagination* ». Or, nous ne trouvons pas le « notre » dans le texte grec, et cela change considérablement le sens du passage. À notre traduction pourrait se corroborer les dires de Bidez (1928), p. 98, qui, en parlant des démons chez Psellus, nous dit ceci : « ... ils disposent d'un esprit qui se prête les dimensions, les formes et les couleurs qu'il veut. [...] les démons ne doivent leurs métamorphoses qu'à la seule activité de leur propre imagination ».

λόγου, deux fois employés par le Diadoque, et, de l'autre, la division du πνεῦμα en formes et figures. Cette division, rappelons-le, avait déjà été mise en lumière lors de notre examen des diverses sortes de sensation et que nous avions comprise comme étant une résultante d'une imagination non encore purifiée se servant du corps pneumatique comme d'un écran pour dessiner ses formes et figures. Mais, tout cela vient surtout nous montrer, d'une part, le rôle de l'imagination dans le façonnement du corps pneumatique et, d'autre part, que si l'âme est incapable de se donner sa propre empirie et le tout de l'empirie, comme le suggérait S. Breton, elle peut néanmoins, avec l'aide du Tout, et cela est aussi très important, « façonner » sa propre *génésis*. En d'autres termes, l'âme unie à l'imagination serait capable de retrouver sa forme primordiale, serait capable de façonner son corps pneumatique à l'aide des corps divins, mais absolument pas de se donner un cosmos ou le Cosmos.

Et troisièmement, nous pouvons nous arrêter un moment, en considérant la différence essentielle que nous pensons découvrir entre les vues de Proclus et celles, par exemple, de Synésios de Cyrène, représentatif des tenants de deux sortes de véhicule seulement. En effet, nous avons vu que ce philosophe identifiait ὄχημα, πνεῦμα et φαντασία. Or nous voyons ici que la φαντασία ne s'identifie pas au πνεῦμα, alors que nous avons donné correspondance entre φαντασία et ὄχημα αὐγοειδὲς dans la doctrine proclienne. Ceci vient donc nous permettre de conjecturer que le Diadoque, et peut-être Syrianus dont il se réclame, a eu soin de différencier les deux véhicules, et par conséquent leur matière et leurs éléments constitutifs, dans le but de pouvoir plus adéquatement donner à la puissance imaginative le rôle noble qu'elle revêt lors de son lien avec les hautes Entités, de ne pas devoir immanquablement la diviser dans le πνεῦμα lors de ces sortes d'activités, tout en lui conférant la capacité de façonner le corps pneumatique dans son lien avec les parties irrationnelles de l'âme dont elle est le sommet. En effet, comme l'a bien relevé J. Eicher, à l'instar de l'immatérialité du véhicule astréiforme, « *l'un des traits distinctifs conférés aux figures par la νοητή ὕλη (ou φανταστή ὕλη, matière imaginaire) au sein de laquelle elles résident, consiste également dans l'immatérialité* »²⁴⁸. Alors que le véhicule pneumatique, lui, est constitué de la masse irrationnelle des quatre éléments. En bref, nous pensons que, pour le Maître d'Athènes, si les révolutions de l'âme ne sont ni enchaînées ni secouées, l'office de l'imagination est de révéler les trésors du Cosmos, de l'âme et des Incorporels, alors que si la révolution du Même est empêchée d'agir et celle de l'Autre distordue, son service s'entache et elle vient se revêtir d'une fonction de « façonnement » en se liant au désir de la *génésis*. Ceci même si nous devons reconnaître également les aspects positifs de l'incorporation de l'âme. Mais nous pensons aussi que la faculté de l'imagination dès lors perd sa capacité de recevoir les types idéaux d'en haut pour ne devenir aussi qu'une simple faculté de « représentation ».²⁴⁹ Et c'est peut-être ce qui pousse Proclus à dire que :

²⁴⁸ Eicher (2002), p. 65, se référant à *In Eucl.*, 53. 12-18 : « *For you imagine several concentric circles, they will all have their existence in a single immaterial substratum (ὑποκειμένῳ ... ἀλλῷ) and their life inseparable from a simple body (σώματος ἀπλοῦ) that surpasses indivisible being only by being extended ; but they will differ from one another in that some will be larger, some smaller, some encircling, and some encircled* »

²⁴⁹ Pour une relation entre les différentes sortes d'imagination et les différentes sortes de mythe chez Proclus, voir Arabatzis (2005), p. 158-160

« Les critères infailibles sont la raison et l'intellect, les faux critères, l'imagination et le sens. Si l'on se sert des premiers, on distingue l'être et son contraire le non-être ; si des seconds, c'est l'inverse : on condamne l'être comme n'étant pas, on accueille le non-être comme étant. Car chacune de ces deux sortes de critères préfère ce qui lui est apparenté, mais les critères immatériels ont meilleure autorité pour juger que les matériels, ceux qui connaissent et eux-mêmes et l'autre sorte, meilleure autorité que ceux qui ne discernent ni eux-mêmes ni l'autre sorte. Or donc l'intellect et la raison se connaissent et eux-mêmes et l'imagination et le sens, mais l'imagination et le sens ne sont naturellement capables ni de se connaître eux-mêmes ni de connaître l'intellect et la raison »²⁵⁰.

II.3 Conclusion

Grâce à notre long et difficile examen, il nous est possible maintenant de procéder à une reconstitution hypothétique, dans le commentaire sur le Mythe d'Er, de la nature et des facultés ou puissances des deux premiers véhicules de l'âme.

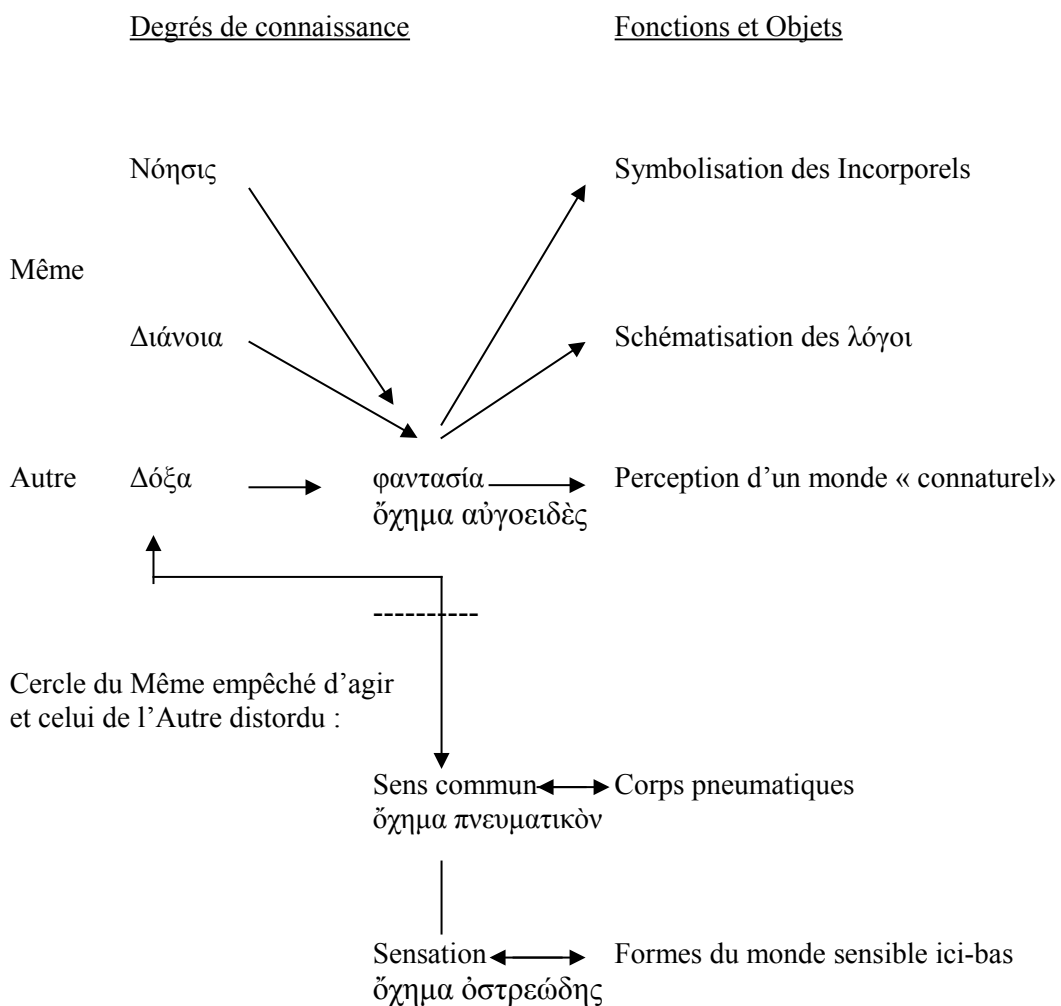
Pour le premier véhicule, nous avons vu qu'il est constitué principalement d'un feu subtil, qu'il a à son usage une sensibilité une et qu'il perçoit sans pâtir. Nous avons également relevé que cette sensibilité, ou cette imagination, peut recevoir ses objets de connaissance des Entités plus élevées ou suite à des « saisies » intellectuelles. Sous cette optique, elle ne reçoit rien du dehors, mais elle est comme l'aboutissement des diverses activités de l'âme. Comme si le processus de la sensation était inversé et que la sensation n'était plus ce qui déclenche une forme de « réminiscence », mais la mise « en forme » de cette « réminiscence »²⁵¹. Ces deux facultés que sont l'imagination et la sensation sont alors de même nature et ont une fonction a priori schématisante, morphopoïétique, symbolisante et de configuration spatio-temporelle. Mais nous avons également mis en évidence que la sensation rationnelle pouvait être un organe de perception pour un monde « imaginal » qui lui est connaturel et dont la subtilité des corps est de même nature que le véhicule astréiforme des âmes, et par là même pouvait représenter, en s'identifiant à l'imagination, la face extérieure d'un miroir à deux faces où se ferait la jonction de toutes ses puissances.

²⁵⁰ Proclus, *In Remp.*, II, 277, 19-28 ; Festugière, III, pp. 236-237

²⁵¹ Cf. Durand (1964), p. 28, qui, en parlant de la réminiscence chez les Platoniciens, nous dit : « ... loin d'être une vulgaire mémoire, [elle] est au contraire une imagination épiphanique ».

Quant au deuxième véhicule, retenons qu'il est constitué d'enveloppes ou de tuniques plus ou moins lumineuses, dont l'apparence se conforme à la vie que les âmes ont menée antérieurement et dans les divers lieux de l'Univers, aux intentions profondes qu'elles ont au fond d'elles-mêmes, aux degrés de purification qu'elles ont subie et aux plans de vie qu'elles ont choisis. Ces apparences du véhicule sont ainsi façonnées par les imaginations des âmes dont le lien avec les parties irrationnelles de celles-ci est indéniable. La sensibilité de ce véhicule est une sensibilité commune mais passive et reçoit ses objets uniquement de l'extérieur en accueillant de petites particules, car les enveloppements font écran à une sensibilité plus subtile.

Et, pour conclure ce chapitre, nous aimerions encore dresser un schéma de l'épistémologique proclienne, en prenant en compte surtout ce que nous avons découvert sur la nature des véhicules, l'imagination et la sensation. Cette classification viendra alors compléter l'esquisse proposée au début de notre enquête et illustrer les merveilleux mots de J. Trouillard : « *Si l'âme est la grande médiatrice dans l'univers, l'imagination est la médiation de la médiation* »²⁵².



²⁵² Trouillard (1959 b), p. 318 ; rapporté par Eicher (2002), p. 36

Imagination
irrationnelle ← → εἶδωλα ²⁵³

Chapitre III

Astronomie

« ...le dieu nous a découvert et donné la vue, afin que, ayant observé dans le ciel les révolutions de l'intellect, nous les utilisions, en les rapportant aux révolutions en nous de l'intellect ; ces révolutions sont apparentées, même si les nôtres sont troublées alors que les autres sont exemptes de trouble. Ce n'est qu'après avoir étudié à fond les mouvements célestes, après avoir acquis le pouvoir de les calculer correctement en conformité avec la nature et après avoir imité les mouvements du dieu, mouvements qui n'errent absolument pas, que nous pourrions stabiliser les mouvements qui en nous ne cessent de vagabonder. »²⁵⁴

III.1 Introduction

Ce chapitre va donner à notre réflexion l'opportunité de mettre en lumière les données astronomiques que contient le texte commenté du Mythe d'Er et la position que prend le Diadoque dans ce domaine. Le choix de cette approche ne résulte pas de l'arbitraire mais d'une conviction quant à l'importance de ce thème pour l'ensemble de notre recherche. En effet, A. Ph. Segonds, dans un article concernant l'astronomie de Proclus²⁵⁵, soutient que ce dernier distingue deux sortes d'astronomie²⁵⁶ :

²⁵³ Il est intéressant à nouveau de voir une correspondance avec la pensée de Synésios de Cyrène, malgré les nuances que nous avons relevées, pour qui l'εἶδωλον est le dernier degré d'avilissement du πνεῦμα et qu'il a complaisance avec la matière des espaces souterrains. Synésios de Cyrène (2004), notice p. 255. Cf. aussi concernant ce terme chez Proclus, Moutsopoulos (1981). Cf. aussi, pour la tradition antique, Sekimura (2009), pp. 22-28.

²⁵⁴ Platon, *Timée*, 47 b-c ; Brisson, p. 144

²⁵⁵ Segonds, (1987)

²⁵⁶ Selon P. Duhem (1946), pp. 100-103, Syrianus avait déjà fait une distinction entre une Astronomie qui définit l'essence des astres et démontre les accidents propres à cette essence et celle qui raisonne à partir d'hypothèses sur les astres visibles. Le maître de Proclus affirmait

« L'une se contente des phénomènes du ciel et c'est celle des astronomes, tandis que l'autre, qui veut remonter aux causes véritables de ces phénomènes et expliquer la totalité des phénomènes, est celle qui convient proprement au philosophe. »²⁵⁷

Nous tenterons alors de montrer, à la suite d'A. Ph. Segonds, que Proclus défend une astronomie comme recherche des Causes. Notre argumentation, cependant, se fera de façon concise sans plonger inconditionnellement dans les détails de l'astronomie scientifique, cela n'étant pas le sujet fondamental de notre thèse et n'apporterait donc rien de substantiel à celle-ci. Par ailleurs, nous montrerons aussi que les diverses descriptions que Proclus nous donne des Entités célestes et de leurs activités visent à les définir comme images des réalités supérieures et comme modèles des choses sublunaires. Tous ces éléments nous seront alors indispensables, par la suite, lors de notre tentative de démontrer que ses positions astronomiques sont des éléments fondamentaux pour l'étude de sa dissertation, que l'un des buts de Proclus est bien de rechercher les Causes sous-jacentes de l'Univers et de donner à l'ensemble de son interprétation du Cosmos et des êtres qui le gouvernent une structure cohérente, au dépend même de certaines modifications du texte platonicien.

III.2 Considérations préliminaires : la science physique dans l'*In Timée*

Mais au préalable de notre analyse, nous ne saurions nous soustraire à l'établissement d'un panorama au sujet de la physique et de la science astronomique dans le *Commentaire sur le Timée* du Diadoque. En effet, bien qu'il soit certainement une œuvre de jeunesse selon Marinus (*Vita Procli*, ch. 13), ce traité peut nous fournir de précieux indices quant à l'attitude de notre philosophe face à ces domaines d'investigations. Pour ce faire, nous prendrons référence sur de brillants travaux que nous ont légués certains de nos contemporains²⁵⁸.

Dès le début de son commentaire, Proclus nous indique qu'il considère le *Timée* de Platon comme une exemplification d'une approche pythagoricienne de la physique²⁵⁹. Il décrit la méthode de Platon comme « géométrique », c'est-à-dire en une forme rigoureusement syllogistique, où celui-ci propose cinq

qu'il existe trois cieux, l'un résidant en l'intelligence du Démon, un autre en l'Âme du monde et un troisième qui tombe sous la perception sensible. La véritable Astronomie est celle qui prend connaissance, par l'intuition, des idées mêmes du Ciel et des astres, telles qu'elles sont dans l'Intelligence du Démon. L'Astronomie habituelle, quant à elle, est une combinaison de certaines observations faites sur le Ciel visible et de raisonnements mathématiques qui ont pour objets des raisons immatérielles et universelles. Ces raisons sont des images des idées mêmes des choses célestes telles que le Démon les conçoit. P. Duhem relève, par ailleurs, que Proclus ne prise pas si haut la valeur des hypothèses astronomiques, comme nous aurons l'occasion de le signaler lors de notre analyse.

²⁵⁷ Ibidem, p. 325

²⁵⁸ Notamment, Lernould (2000), (2001) et O'Meara (1989)

²⁵⁹ Cf. O'Meara (1989), p. 181

hypothèses ou axiomes à partir desquels dérivent des conclusions physiques. Ainsi, un statut de véritable traité scientifique peut lui être conféré, puisqu'il déploie ces méthodes constitutives de la scientificité que sont la division, la définition, l'hypothèse, la démonstration, l'analyse et la synthèse²⁶⁰. Cependant, selon Proclus, l'apport des mathématiques à la physique, ne se résume pas à cette méthode syllogistique ou démonstrative ou encore formelle, mais comporte un aspect « substantiel »²⁶¹. En effet, les réalités mathématiques, en vertu de leur statut d'êtres intermédiaires, puisque les Pythagoriciens posent une tripartition du Réel en êtres physiques, mathématiques et intelligibles, peuvent être considérées comme des modèles des réalités sensibles et des images des réalités intelligibles²⁶². Dans ce cadre, les principes ou les lois mathématiques sont appliqués à la physique, mais de façon « indirecte », puisqu'il ne peut y avoir identité entre ces deux domaines qui diffèrent sur le plan ontologique²⁶³. « *Car les principes de la Nature n'admettent pas l'exactitude et la fixité des mathématiques* »²⁶⁴. Mais, force est pour nous de souscrire à l'idée que, soit sous l'aspect « formel », soit sous l'aspect « substantiel », la physique du *Timée* se révèle aux yeux de Proclus non seulement comme une science, mais également comme une « sorte de théologie », puisque dans les deux cas le physicien rapporte le causé (Monde sensible) aux causes (Le Démonstrateur Intellectif, le Modèle Intelligible et l'Un-Bien) dont il dérive. Ce qui fera dire à A. Lernould que, selon Proclus, la physique du *Timée* est un dépassement de la méthode géométrique pythagoricienne pour une progression « dialectique platonicienne »²⁶⁵.

Mais pour illustrer de manière plus concevable la structure de la réalité que le Diadoque découvre dans l'œuvre de son Maître, et au statut qu'il attribue à la physique, il convient que nous relevions quelques points.

Tout d'abord, la réflexion philosophique proclienne, dans le cadre de son exégèse de la constitution du corps du monde par le Démonstrateur (*Timée*, 31 C - 32 A), où celui-ci lie les éléments en vertu de la proportion géométrique²⁶⁶, se plaît à confondre et distinguer le lien mathématique du lien physique. En appliquant le principe général selon lequel toutes choses existent sous trois modes différents, soit, sous le rapport causal, de l'essence ou de la participation, Proclus établit une hiérarchie triadique des liens, à savoir : le lien préexistant dans la cause des termes assemblés (volonté du Démonstrateur), le lien intermédiaire, qui procède de la cause et se manifeste dans les termes liés, et le lien résidant dans les termes liés (les corps premiers)²⁶⁷. Et pour le Lycien, le lien dont fait mention Platon dans le passage en

²⁶⁰ Lernould (2001), p. 12

²⁶¹ Ibidem ; O'Meara (1989) p. 185

²⁶² Lernould (2001), pp. 12-13, O'Meara (1989), pp. 185-194 et Nikulin (2002), p. 130

²⁶³ O'Meara (1989), p. 185

²⁶⁴ Proclus, *In Timée*, II, 23, 29-30 ; Festugière, III, p. 49

²⁶⁵ Ibidem. Notons cependant que Martijn (2009), pp. 4-9, reproche à Lernould d'avoir mis le *Timée* sur le même plan que le *Parménide*, en arguant que le *Timée* ne traite pas de la théologie *per se* mais de la philosophie théologique de la nature. Nuance tout à fait évidente selon nous et qui vient nous montrer que la théologie peut se lire à différents niveaux.

²⁶⁶ Pour le choix opéré par Proclus de la proportion géométrique au dépend des proportions arithmétique et harmonique, cf. O'Meara (1989), p. 188

²⁶⁷ Proclus, *In Timée*, II, 15, 12-17 ; Festugière, III, p. 38 ; Lernould (2000), pp. 130-131 ; O'Meara (1989), p. 189

question est le lien intermédiaire, soit la proportion (ἀναλογία) géométrique (lien mathématique), car elle a justement la propriété d'être à la fois séparée des termes liés et immanente en eux, et qu'elle procède de l'égalité²⁶⁸. Proclus le définit aussi, en termes physiques empruntés au stoïcisme comme étant la « Vie une », à la fois suspendue à ses propres causes (Nature, Âme, Intellect démiurgique) et principe de liaison des réalités²⁶⁹. Et à ce niveau, le lien physique et le lien mathématique se confondent. En effet, la proportion physique ne se confond avec la proportion mathématique de l'ordre de l'essence qu'en tant qu'elle est prise comme principe de liaison séparé des termes qu'elle lie, c'est-à-dire des corps premiers. Sous cette optique, elle se confond avec la Vie, principe cosmique harmonisant l'Univers et constitué précisément des principes mathématiques essentiels qu'il reçoit de la Nature universelle, et avec les principes démiurgiques qui sont immanents en l'Âme du monde²⁷⁰. Alors qu'immanente aux corps premiers (nombres physiques, masses et qualités), elle n'est que l'*analogon* du lien mathématique qui subsiste dans les objets de savoir discursif du mathématicien²⁷¹. En d'autres termes, « *les proportions physiques et mathématiques, telles qu'elles se présentent dans leurs substrats respectifs, sont en effet [] des projections, à des niveaux ontologiques différents, d'une même proportion mathématique "essentielle"* »²⁷². Sous le joug de ces différenciations, alors, et en donnant encore la parole à A. Lernoùld,

*« on peut dire que Proclus tend à « démathématiser » la physique, en réaction contre une tendance, d'inspiration pythagoricienne, à faire des sciences mathématiques un modèle direct de la physique. En même temps, en faisant coïncider la Vie avec la proportion mathématique « essentielle », causale, Proclus procède à une nouvelle forme de « mathématisation » de la physique qu'en ce sens il « dénature ». Dans la mesure maintenant où le mathématique est élevé au niveau du théologique, on peut dire que, chez Proclus, la réduction du mathématique au théologique et, d'une manière générale, la « théologisation » de la physique implique un dépassement de l'opposition entre physique mathématisée et physique non mathématisée (ou encore, un dépassement de l'opposition entre cosmologie physique et cosmologie mathématique). »*²⁷³

La différenciation effectuée par le Diadoque entre les sens du mot lien, est en correspondance avec l'image de la quenouille, du fuseau et du fil, symbolisant des moyens auxquels ont « recours » les Parques pour diriger et lier toutes choses dans le Cosmos. Cela puisqu'il nous dit, que la quenouille signifie la cause, contenue dans les Parques, le fuseau, la vie qu'elles introduisent dans l'Univers et le fil, la concaténation de la vie qui demeure en haut et celle qui a fait procession²⁷⁴.

²⁶⁸ Proclus, *In Timée*, II, 18, 22-28 ; Festugière, III, p. 41 ; Lernoùld (2000), pp. 132-136

²⁶⁹ Lernoùld (2000), p. 139 ; Charles (1969a), p. 87 : « *la véritable analogie est la vie même* », selon *In Timée*, II, 24, 16 ; Festugière, III, p. 50

²⁷⁰ Lernoùld (2000), p. 140 et O'Meara (1989), p. 189

²⁷¹ Lernoùld (2000), pp. 141-142

²⁷² Ibidem, p. 142 où l'auteur reprend l'expression d' O'Meara (1989), p. 190

²⁷³ Ibidem, p. 141

²⁷⁴ Proclus, *In Remp.*, II, 240, 26 - 241, 3 ; Festugière, III, p. 197

Toujours dans la perspective de comprendre la position proclienne face au domaine des sciences physiques, il nous faut souligner encore la distinction dans l'âme humaine des objets de ses pensées mathématiques des principes mathématiques qui constituent son essence. En effet, selon l'articulation sous-jacente à toute la philosophie du Diadoque, entre être, vie et pensée, l'âme humaine, à l'instar de l'Âme du monde mais sous forme de modalisation au plan psycho-individuel, est constituée, dans son essence, des principes mathématiques des quatre sciences qui s'y rapportent, soit l'arithmétique, l'harmonie, la géométrie et la sphéristique²⁷⁵. Mais, l'activité cognitive de l'âme où elle déroule les λόγοι dans la pensée discursive et l'imagination diffère de son essence où lui est connaturel le véritable faisceau des sciences.

Et dernièrement, mentionnons encore la distinction opérée par le Diadoque entre les nombres essentiels de l'âme, ses images mathématiques discursives et les nombres empiriques ou « opinatifs » produits dans les observations perceptives de l'astronomie. Ces derniers sont, eux, dérivés indirectement à travers la perception des objets matériels (les nombres physiques) des nombres essentiels de l'âme²⁷⁶.

Forts de tous ces éléments, nous sommes à même maintenant d'admettre l'idée que Proclus envisage le domaine des sciences physiques sous différents aspects et notamment, pour nos propos, en ce qui concerne la science astronomique. En effet, puisque celle-ci se trouve « contenue » dans l'essence de l'âme humaine²⁷⁷, et qu'elle est définie aussi, par notre auteur, comme souscrivant au fait de dire qu'elle appartient au domaine de la connaissance opinative, suite à une observation perceptive dans le monde d'ici-bas, rien ne nous empêche de proposer qu'elle puisse être pensée encore de façon différente ou de façon intermédiaire. Et c'est précisément cette idée que nous envisageons de développer et de soutenir dans les lignes qui suivent. En effet, nous pensons que Proclus, dans son Commentaire sur le Mythe d'Er, prodigue une astronomie qui est l'objet propre d'une opinion vraie ou d'une « sensation rationnelle »²⁷⁸ qui s'apparente étrangement, mais sans s'identifier, à une projection des raisons essentielles de

²⁷⁵ Proclus, *In Timée*, II, 238, 12 - 240, 2 ; Festugière, III, pp. 282-284 et O'Meara (1989), p. 186

²⁷⁶ O'Meara (1989), p. 186 ; sur les objets mathématiques chez Proclus et sa dette envers Syrianus, cf. Longo (2007), pp. 269-280

²⁷⁷ Cependant Proclus parle de sphéristique et non d'astronomie, mais nous lions les deux car, à notre sens, l'âme, possédant les cercles du Même et de l'Autre, contient aussi les divisions que ceux-ci renferment.

²⁷⁸ Cf. P. Hadot (1968), p. 200, note 1, où le philosophe français, en se référant à l'*In Timée*, I, 251, 26, nous fait part de cette précieuse information : « La « doxa » est une λογική αἴσθησις (p. 251, 16) et elle a pour objet, entre autres, la connaissance du ciel. Ce rôle scientifique de la « doxa » peut remonter à l'Ancienne Académie. Xénocrate, cité par Sextus Empiricus, (*Adv. Math.*, VII, 147) (= fragm. 5, Heinze), distingue trois « substances », la substance objet d'intellection (νοητὴν) qui se trouve à l'extérieur du ciel, la substance d'opinion (δοξαστήν), qui est celle du ciel, la substance objet de sensation (αἰσθητήν), qui est à l'intérieur du ciel. Il définissait la « doxa » comme un mélange de science et de sensation. Les trois substances sont rattachées aux trois Parques : la substance intelligible à Atropos, la substance sensible à Clotho, la substance objet d'opinion à Lachésis. On remarquera également la notion d'ἐπιστημονική αἴσθησις chez Speusippe (fragm. 29, Lang ; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 145). »

l'âme. Cela a été argumenté plus singulièrement dans le précédent chapitre où nous avons montré que les corps célestes peuvent être appréhendés par le véhicule lumineux de l'âme. Par ailleurs, nous aurons l'occasion de constater que la thèse d'A. Lernoùld, selon laquelle, pour Proclus, en ce qui concerne les corps premiers, dont sont faits les astres et le premier véhicule de l'âme, la « solidité » n'est pas liée à la « matérialité » mais plutôt à la tridimensionnalité, à la structure ou à la forme, donnera toute sa valeur à notre présentation de l'astronomie et de la cosmologie de notre auteur²⁷⁹. Mais dans le présent chapitre, nous allons surtout mettre en évidence le fait qu'on puisse la définir comme « une sorte de théologie » puisque les entités célestes sont vues comme des images des réalités supérieures²⁸⁰.

III.3 Considérations préliminaires sur l'astronomie dans le Commentaire du Mythe d'Er

Dans son introduction au commentaire sur le Mythe d'Er, Proclus, s'étant proposé de définir le dessein propre du récit, nous dit que Socrate le réfère à toute la considération de la Justice et que les récompenses ou les châtiments dont jouit l'âme dépendent de l'ordonnance faite ou non de la république en elle-même. Mais le Diadoque ajoute, entre autres, que les diverses données sur les révolutions des corps célestes et des Entités divines qui les ordonnent, mêlées au mythe, nous enseignent toute la République céleste, modèle de la république la meilleure²⁸¹. Ainsi, avant de nous plonger dans une recherche plus spécifique concernant l'ordonnance et les régulations des lois cosmiques ainsi que les actions providentielles des Êtres célestes sur les âmes humaines, nous avons jugé bon de nous pencher sur les positions astronomiques de notre auteur. En effet, si, pour celui-ci, toutes les parties du texte platonicien doivent composer un même tout harmonieux²⁸², nous pensons qu'il n'est pas judicieux d'omettre presque complètement, comme l'a fait D. Cürsger²⁸³, la partie du commentaire développant le domaine astronomique. Nous pensons, au contraire, que cette étude peut se révéler très éclairante quant à la démarche entière de tout le commentaire, puisque les caractéristiques attribuées aux Entités célestes seront, comme nous essaierons de le démontrer dans les prochains chapitres, les modèles des actions humaines. Aussi, aura-t-elle sa place significative quand nous traiterons des trois « états » ontologiquement différents de la cosmologie que nous pensons découvrir dans la philosophie de notre auteur.

²⁷⁹ Cf. Lernoùld (2000), pp. 141-147 où là encore il insiste sur le fait que Proclus « dénaturalise » la nécessité d'une double médiété et par conséquent la notion du lien physique elle-même, en la ramenant à une explication mathématique.

²⁸⁰ Cf. Westerink (1985), p. 107, pour qui, selon Proclus, une physique sans cause finale est radicalement fautive.

²⁸¹ Proclus, *In Remp.*, II, 97, 10-98, 19 ; Festugière, III, pp. 40-41

²⁸² Ibidem, 97, 27-28 ; Festugière, III, p. 41

²⁸³ Cürsger (2002), pp. 164-364

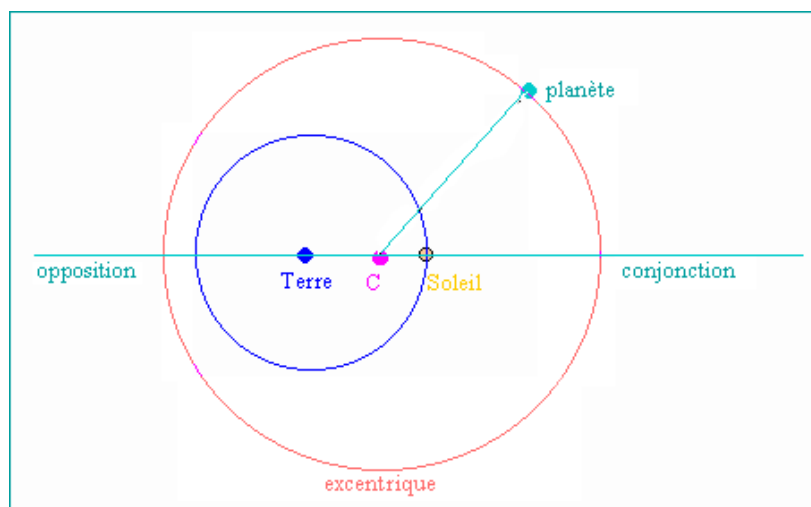
Proclus traite des théories astronomiques (213,14 - 236,15) dans le contexte où Er et les âmes, ayant quitté la Prairie, voient, au milieu de la lumière, le fuseau de la Nécessité composé d'une tige, d'un crochet et de huit pesons. Son examen de la structure du ciel, dans le cadre scientifique de l'astronomie, va alors se déployer autour des thèmes suivants que nous allons aborder tour à tour : la nature des pesons, leur nombre, leur épaisseur, leur ordre, leur couleur et leurs mouvements.

III.3.1 La nature et le nombre des pesons

En ce qui concerne la nature et le nombre des pesons, le Diadoque pose tout d'abord, et de façon générale, que ceux-ci sont concentriques et au nombre de huit et qu'il n'est pas conforme à Platon d'admettre soit les hypothèses des cercles excentriques²⁸⁴, soit les hypothèses aristotéliennes des sphères tournant en sens inverse²⁸⁵.

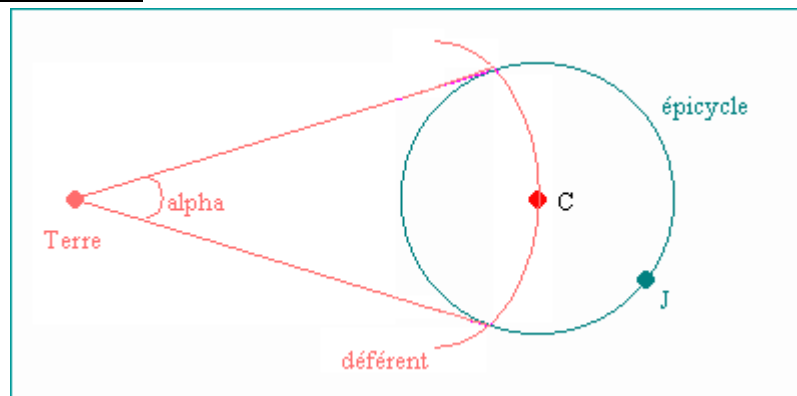
²⁸⁴

Cf. Duhem (1913), pp. 427-496 ; Selon Pierre Duhem, cette théorie, avec celle des épicycles, avait été ébauchée par Apollonius de Perge vers la fin du troisième siècle avant notre ère, puis complétée et précisée par Hipparque dans la seconde moitié du second avant notre ère. Cette théorie essayait de répondre au problème posé par les astronomes de ce temps dont les préoccupations majeures étaient de sauver les stations et les mouvements tantôt directs et tantôt rétrogrades des planètes, de sauver les variations du diamètre apparent de certains astres et de sauver la marche inégale du Soleil sur l'écliptique. Tout cela en gardant l'axiome pythagoricien et platonicien de la nécessité de mouvements circulaires et uniformes pour la description du mouvement des corps célestes. La théorie des excentriques définit alors le mouvement d'un astre sur un cercle dont la Terre n'occupe pas le centre ; Ibidem, p. 431 où l'auteur nous mentionne que, selon Simplicius et avant lui Nicomaque et Jamblique, la théorie de l'excentrique, tout comme celle de l'épicycle, avait peut-être été innovée par les Pythagoriciens. Cf. aussi Jamblique, *Vie de Pythagore*, note 4 p. 159. Cette théorie avait également été reprise par Ptolémée au deuxième siècle de notre ère, qui la préférait à celle des épicycles, car elle est plus simple et atteint le même but en admettant un et non deux mouvements. Cf. également, Damska (1975), pp. 31-37 et Bakhouch (1990). Cf. dessins ci-dessous, www.culturediff.org/astromiel5.htm, (01.05.2010) pour la théorie des excentriques et la théorie des épicycles :



D'une part, de même que Platon dans le *Timée* représente tous les cercles de l'Âme comme concentriques²⁸⁶, il nous révèle ici (616 d 3 s.) que les pesons ont été « évidés de part en part », dans la pensée qu'ainsi conditionnés ils ne pourraient être autres que concentriques les uns les autres. Même si les termes symboliques utilisés dans ces deux textes diffèrent, puisque, dans celui-là, il est question de l'Âme et que le symbole du cercle lui convient mieux, dans celui-ci, il est plutôt question du Corps, raison pour laquelle Platon parle de pesons²⁸⁷.

D'autre part, puisque Platon a défini le nombre des cercles, ce qu'il nomme « lèvres » et qui sectionnent les pesons dans leur épaisseur, ainsi que le nombre des pesons, et comme un seul axe a été posé pour toutes les sphères, car la tige du fuseau « s'enfonce à travers tous les pesons de part en part », Proclus pense qu'il est tout à fait clair que le fondateur de l'Académie rejette ce genre d'hypothèses. En d'autres termes, puisque les pesons n'ont qu'une tige²⁸⁸, représentant l'axe du Monde, il est nécessaire de les dire tous concentriques. Et dans la mesure où chacun des huit pesons montre aux spectateurs deux lèvres, représentant comme double le cercle qui coupe horizontalement l'épaisseur de chacun d'eux, nous pouvons en conclure, selon Proclus, deux choses : premièrement, qu'il ne peut y avoir le nombre de sphères donné par Aristote²⁸⁹, secondement, que ceux qui les voyaient étaient forcément situés juste sous la Lune sans quoi ils en auraient vu soit plus soit moins. En effet, ou bien ils auraient vu les sections des sphères placées plus bas que l'éther²⁹⁰, ou ils auraient vu seulement quelques-unes des sections de toutes les sphères du Ciel²⁹¹.



285

Proclus, *In Remp.*, II, 214, 11 ; Festugière, III, p. 164 ; cf. Aristote, *Métaphysique* A 8, 1073 b – 1074 a 14, où Aristote rajoute des sphères se mouvant en sens inverse afin de pouvoir expliquer le mouvement des planètes. Selon lui, il y aurait en tout soit 55 sphères, soit 47. Cf. également, Szczeciniarz (2003), spécialement pp. 139-169 et schéma p. 167.

286 Platon, *Timée*, 36 c-d

287 Proclus, *In Remp.*, II, 214, 14-19 ; Festugière, III, pp. 164-165

288 Cf. Théon de Smyrne, Trad. Dupuis, (1966), pp. 233-234. L'insistance de Proclus disant qu'il n'y a qu'une tige ou qu'un seul axe pour les pesons est peut-être une réponse à Théon de Smyrne qui disait que Platon avait parlé de deux axes, soit un axe qui « traverse le pôle comme une colonne[, un autre axe du fuseau », « ἄξονα μὲν τινα διὰ τοῦ πόλου διήκοντα οἷον κίονα, ἐτέραν δὲ ἡλακάτην καὶ ἄτρκτον ».

289 Proclus ne le conclut pas, mais il est clair que cela sous-tend son argumentation.

290 Nous verrons aussi par la suite, que Proclus définit le lieu démonique, où se trouvent Er et les âmes, au milieu entre la terre et le Ciel, soit dans l'éther.

291 Proclus, *In Remp.*, II, 215, 5-16 ; Festugière, III, pp. 165-166

Nous avons déjà souligné et nous verrons encore tout au long de notre thèse, l'importance accordée par Proclus au dernier point que nous avons relevé, et cela à l'encontre des interprétations en vogue dans l'Antiquité. Pour l'instant, bornons-nous seulement à constater la conclusion logique que le Diadoque apporte à son argumentation.

Pour ce qui a trait plus spécifiquement à la nature des pesons, Proclus se pose ensuite la question de savoir si le fait que ceux-ci soient évidés ne leur donne pas une imperfection en rapport à la constitution pleine des astres. Il nous propose alors d'y voir au contraire une perfection résultant de leur capacité à envelopper ce qui est au-dedans, à l'instar du Cosmos entier qui enveloppe les parties composantes de lui-même²⁹². Quant au fait que Platon ait écrit que les pesons ressemblent « aux vases emboîtés l'un dans l'autre » (616 d 5) et que cet emboîtement forme « *un seul et même dos (ῥῶτον)*²⁹³ continu » (616 e 1), notre auteur présume que, puisqu'il n'y a aucun vide entre les pesons, il se forme alors un seul et même « dos continu » depuis la surface convexe de la sphère la plus intérieure jusqu'à la sphère située le plus à l'extérieur. Ceci dit, il est bon de relever, à la suite de A. J. Festugière²⁹⁴, que, pour Proclus, le « dos continu » est la surface plane formée par les pesons découpés horizontalement et vue par les âmes de bas en haut, étant donné que celles-ci se trouvent sous la Lune, dans la zone de l'éther.

Pour ce qui est du nombre des pesons, notre auteur établit encore une distinction du fait que Platon, dans le texte, nous dise implicitement que le peson extérieur enveloppe les autres pesons et les entraîne dans sa course²⁹⁵. Comme les pesons sont d'un côté un et de l'autre sept, Proclus peut ainsi affirmer deux choses :

- premièrement, la cause de cette distinction est en référence à l'Âme qui est à la fois une et hebdomadique²⁹⁶. En effet, le Démonstrateur dans le *Timée*, à partir de l'Essence, du Même et de l'Autre avait constitué d'abord un tout unique pour former l'Âme du Monde²⁹⁷, puis il avait divisé ce tout unique en sept

²⁹² Ibidem, II, 215, 28-30 ; Festugière, pp. 166-167

²⁹³ Ibidem, II, 216, 8-9 ; Festugière, III, p. 167 et voir note 2 de Festugière, où il nous relate les divers problèmes d'interprétation au sujet de ce terme. En effet, dans les fuseaux terrestres, normalement le peson se trouve la calotte en bas et la surface plane en haut, surface désignée par le terme en question. Or, Proclus inverse la position des pesons mais garde le terme ῥῶτον pour désigner la surface plane. Nous nous rallions à la conclusion du Père Festugière disant que pour Proclus le peson a la calotte en haut et la surface plane en bas, puisque les spectateurs sont sous la Lune. Cf. également Schils, (1993), qui défend une thèse semblable. Cf. aussi, Bidez, (1945), app. I, p. 1 où J. Bidez nous dit ceci : « *Platon ajoute que les huit récipients laissent voir en haut leurs bords comme des cercles, de façon à former autour de l'axe la surface continue d'un moyeu (ῥῶτον) composé de huit anneaux concentriques et diversement colorés* ».

²⁹⁴ Ibidem

²⁹⁵ Dans le lemme que Proclus est en train de commenter, Platon ne parle que du fuseau de la Nécessité qui fait tourner toutes les sphères et dit seulement que celles-ci sont emboîtées les unes dans les autres. (616 c 5- 616 e 3), mais il est clair que cela nous est implicitement donné.

²⁹⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 216, 24 ; Festugière, III, p. 168

²⁹⁷ Platon, *Timée*, 35 a 3-7

portions²⁹⁸. Ainsi, pour le Diadoque, « *le premier peson est l'image de la totalité de l'Âme, puisqu'il enveloppe tous les autres pesons et les entraîne en sa révolution* »²⁹⁹, et les sept pesons, l'image des sept portions « *en sorte que la somme totale des pesons est comme une représentation visible de l'Âme ainsi constituée dans tout son ensemble* »³⁰⁰.

- deuxièmement, selon les doctrines plus théologiques, doctrines enseignées par Proclus sur la mystagogie reçue en tradition des dieux³⁰¹, cette distinction fait référence au Démonstrateur lui-même car il est à la fois monadique, « *comme chef unitivement de toute la « série » des Démonstrateurs* »³⁰² et « *hebdomadique comme faisant partie de la « série » totale des Intellects et se complaisant, avec les autres dieux intellectifs, à ce nombre sept qui a convenance avec les processions intellectives* »³⁰³. Ainsi, les pesons sont aussi, pour Proclus, des images de réalités encore plus divines que l'Âme du Monde elle-même et que l'âme en général et se réfèrent aux degrés des dieux intellectifs, dont la structure une et hebdomadique est nécessaire afin que le ciel et l'âme puissent en être les images³⁰⁴.

En résumé des points relevés sur des opinions de Proclus concernant la nature des pesons et leur nombre, nous pouvons dire alors que celui-ci non seulement défend le système astronomique de Platon, en affirmant que les pesons sont concentriques et que leur nombre est bien de huit, en rejetant les diverses hypothèses de ses prédécesseurs, mais aussi qu'il le fait en recherchant les Causes donnant raison à ses affirmations. Et ces Causes ne sont autres que l'Âme du monde et le Démonstrateur. Ainsi, nous pouvons déjà dire que son astronomie est une « *sorte de théologie* ».

²⁹⁸ Ibidem, 36 d 2

²⁹⁹ Proclus, *In Remp.*, II, 216, 28-30 ; Festugière, III, p. 168

³⁰⁰ Ibidem, II, 217, 1-3 ; Festugière, III, p. 168. Voir également *In Timée*, II, 146, 3-14, Festugière, III, pp. 187-188 où Proclus nous dit ceci : « *Orphée donc appelle l'intellect " substance indivise de Dionysos ", l'organe générateur du dieu, la vie du dieu divisée dans le corps, puisqu'elle est principe de croissance et porteuse de germes... et il appelle tout le reste du corps du dieu la composition psychique, tout ce reste qui a été lui aussi divisé en sept parts – " ils divisèrent en sept morceaux tous les membres de l'adolescent ", dit le Théologien en parlant des Titans – de même que Timée divise l'Âme en sept parties.* »

³⁰¹ Ibidem, II, 217, 16 ; Festugière, III, p. 169 note 1 et Proclus, *Théologie platonicienne*, I, V, intro. P. XXV, où les commentateurs, Saffrey et Westerink, relèvent l'indication de Kroll qui, dans l'apparat du *Commentaire sur la République*, nous dit que ces doctrines avaient été enseignées par Proclus dans ses cours sur les Oracles Chaldaïques et la théurgie.

³⁰² Ibidem, II, 217, 8-9 ; Festugière, III, p. 168 et Proclus, *In Timée*, I, 312, 9-10 ; Festugière, II, p. 169, où il est dit : « *Il est la Monade qui préside à tous les Démonstrateurs universels* ».

³⁰³ Ibidem, II, 217, 9-11 ; Festugière, III, p. 168, et Proclus, *Théologie platonicienne*, I, V, p. 133 et p. 210 note 2 où les auteurs nous disent : « *Le principe du raisonnement est toujours le même : puisqu'il y a des coupures et des distinctions au degré de l'âme, il faut que la cause s'en trouve au degré supérieur qui est celui du démonstrateur* ».

³⁰⁴ Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, I, V, intro. p. XXIV-XXVII. Ces commentateurs nous disent que Proclus, par une déduction rationnelle basée sur la méthode générale des images, remonte du degré des âmes et du ciel à celui des intellectifs et, comme le ciel et l'âme sont des « images » du degré des dieux intellectifs, il faut donc que ce degré lui aussi ait une structure hebdomadique. Ainsi la méthode adoptée par Proclus est bien de remonter aux Causes de l'Univers à partir des effets.

III.3.2 La largeur et l'ordre des pesons

Au sujet de la largeur ou de l'épaisseur des pesons, Proclus déclare tenir un texte comportant deux leçons. La première et plus ancienne définit la largeur des pesons selon la grandeur des astres³⁰⁵. La seconde semble, pour notre auteur, se définir selon les mouvements des astres à l'apogée et au périégée ou, pour mieux dire, selon la plus ou moins grande différence de distance entre la position de chaque astre à l'apogée, point le plus éloigné de la terre, et sa position au périégée, point le plus proche de la terre³⁰⁶.

Si nous nous référons à la première leçon, l'ordre décroissant est alors le suivant : Étoiles Fixes, Soleil, Lune, Vénus (Aphrodite), Mars (Arès), Jupiter (Zeus), Saturne (Kronos) et Mercure (Hermès)³⁰⁷.

Si nous faisons référence à la seconde leçon : Étoiles Fixes, Vénus, Mars, Lune, Soleil, Mercure, Jupiter et Saturne.

Or, Platon avait défini, dans le Mythe d'Er (616 e 4-9), l'épaisseur des pesons dans le même ordre que celui qui se réfère à la seconde leçon. Proclus pense alors qu'il n'est pas exclu que le fondateur de l'Académie ait déterminé l'épaisseur des sphères en se basant sur les observations des astronomes de son temps touchant les apogées et les périégées des astres³⁰⁸. Platon aurait donc mis, dans son mythe, des données astronomiques en vigueur à son époque et non des données pouvant être des images de réalités plus divines³⁰⁹. En d'autres termes, et

³⁰⁵ C'est en tout cas la position de Théon de Smyrne. Cf. Théon de Smyrne, Trad. Dupuis, (1966), p. 234 : « διὰ τε τοῦ μεγέθους τῶν ἄστρον ἐκάστου » que nous traduisons « par la grandeur de chacun des astres » et non comme le traduit Dupuis, « *par rapport à la distance de chacun des astres* ».

³⁰⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 218,2 - 219, 20 ; Festugière, III, pp. 169-171

³⁰⁷ Dans la suite du texte nous allons garder les noms des planètes comme nous avons coutume de les nommer et cela pour plus de clarté.

³⁰⁸ Cf. Duhem (1913), pp. 110-111 et 434-435, où l'auteur pense qu'il est probable que Platon et ses contemporains aient eu connaissance des variations que subissent les latitudes des planètes (distance angulaire à l'écliptique dans la largeur du zodiaque) et la marche rétrograde de celles-ci. Mais cela ne nous dit pas qu'il avait connaissance des théories concernant l'apogée et le périégée d'un astre puisqu'elles résultent de l'hypothèse de l'excentrique et de celle de l'épicycle dont l'invention est rapportée à Apollonius de Perge. Cf. également Proclus, *In Timée*, II, 264, 19-20 ; Festugière, III, p. 308, où Proclus nous dit, au contraire, que Platon ne fait mention, ni ici ni ailleurs, d'épicycles ou d'excentriques.

³⁰⁹ Il est bon de mentionner ici qu'un grand nombre de platoniciens, notamment Calcidius, Porphyre, et plus tard Macrobe, pensaient pouvoir faire correspondre les intervalles doubles et triples utilisés par le Démon du *Timée* pour fabriquer l'Âme du Monde avec les distances planétaires. Or, Proclus, à la suite de Syrianus, réfute ce genre d'exégèse dans son *Commentaire sur le Timée*, disant que dans le cas de l'Âme il s'agit d'une psychogonie et non d'une cosmogonie et que les intervalles doubles et triples correspondent aux processions et conversions de l'Âme. Tout cela, bien que les pesons soient les images des sept portions, comme nous l'avons vu auparavant. Cf. Proclus, *In Timée*, II, 212,16 - 213,7 et 218, 30 - 220, 4 ; Festugière, III, pp. 258-259 et 265-266. Et Cf. Macrobe, *Commentaire au songe de*

cela n'est pas sans importance pour nos propos, nous pouvons voir que le Diadoque semble faire une distinction entre les données du mythe faisant référence à l'astronomie qui se contente des phénomènes du ciel et celles qui sont fondées sur la véritable astronomie, celle du philosophe.

Par ailleurs, le texte de Proclus mentionne aussi, de façon implicite, l'ordre platonicien des astres décrit dans le mythe en question et ceci depuis la sphère des Fixes, soit : Étoiles Fixes, Saturne, Jupiter, Mars, Mercure, Vénus, Soleil et Lune³¹⁰.

Or, le Diadoque nous dit aussi, corrélativement à son opinion sur l'ordre concernant la largeur des pesons, que « *le père de ce mythe-ci n'a pas rapporté toutes choses comme les ayant vues lui-même mais qu'il y a ajouté de lui-même tout ce qui était approuvé des gens considérés au temps de Platon* »³¹¹. En effet, il positionne le Soleil au septième rang juste au-dessus de la Lune, comme il l'avait également fait dans le *Timée* (39 b 4 ss) et comme l'a fait Aristote à la suite de Callippe et des astronomes de son école³¹². Ainsi, pour Proclus, Platon s'accorde avec l'astronomie de son temps³¹³.

Cependant, notre philosophe préfère se conformer aux paroles des Théurges des Chaldéens disant que « *Dieu a intercalé le Soleil parmi les sept et a fait dépendre de lui les six autres sphères planétaires* »³¹⁴. Nous savons par ailleurs l'importance accordée au Soleil dans la philosophie du Diadoque³¹⁵. Selon ces enseignements, le Soleil trône alors au centre des astres et, pour Proclus, cet ordre a plus de convenance avec les dieux qui gouvernent sur toute la création. Cela, quoique, dans son *Commentaire sur le Timée*, il trouve raison à l'ordre platonicien où le Soleil est placé juste après la Lune, en disant que

« *ces deux dieux sont dans la liaison la plus étroite en ce qui regarde la création visible, car l'un à rang de père et l'autre de mère, et parce que*

Scipion, II, 3, 11-14, et note 67, 68, p. 108.

³¹⁰ Cf. Bidez, (1945), app. I, pp. 1-2, où J. Bidez nous parle des divergences d'opinions, dans l'Antiquité et de nos jours, sur les textes platoniciens quant aux places respectives de Vénus et de Mercure, en montrant également que l'ordre mentionné ici a été celui des commentateurs du mythe d'Er jusqu'à Porphyre et Proclus.

³¹¹ Proclus, *In Remp.*, II, 220, 2-5 ; Festugière, III p. 172 et note 3, où le Père Festugière nous dit très justement qu'il s'agit là de Platon et de Er. Cette remarque est importante à nos yeux, car cela suppose que Proclus croit réellement possible certaines des visions qu'Er a eues dans le monde de l'au-delà, ce que nous développerons ultérieurement. Visions époptiques qui viendront confirmer sa théorie astronomique.

³¹² Ibidem, II, 220, 20-21 ; Festugière, III, p. 173 et Aristote, *Métaphysique* Λ 8, 1073 b 32 ss.

³¹³ Proclus nous dit aussi dans son *Commentaire sur le Timée*, que d'après ce qu'a rapporté Eudème, celui qui a inauguré cette façon de voir, c'est Anaxagore. Cf. Proclus, *In Timée*, III, 63, 28-30 ; Festugière, IV, p. 88

³¹⁴ Proclus, *In Remp.*, II, 220, 12-14 ; Festugière, III, p. 172 et note 5

³¹⁵ Cf. Proclus, *Hymnes et prières*, pp. 21-25 et Proclus, *In Timée*, III, 82, 31 - 83, 5 ; Festugière, IV, p. 110 : « *Nous devons donc considérer le Soleil de deux façons, et comme l'un des sept et comme Chef de tout l'Univers, et comme encosmique et comme hypercosmique, pour autant qu'il fait rayonner la lumière divine de même que le Bien fait rayonner la Vérité qui rend divines et les classes intelligibles et les intellectives* ». Cf. aussi, Saffrey, (2000), pp. 179-191.

les causes intelligibles et intellectives de ces deux sont mutuellement unies »³¹⁶.

Néanmoins, le Diadoque, ici, affirme clairement sa préférence pour l'ordre « chaldéen », celui-ci ayant plus d'analogie avec les dieux qui président dans le Cosmos³¹⁷. En effet, pour lui, le Soleil,

« comme Roi de tout le visible et reproduisant les forces du Démonarque par les rayons de sa lumière, a pour gardes du corps tous les Cosmomorphes, étant celui qui engendre, qui remplit de vie et qui renouvelle les générations »³¹⁸.

Aussi, au-dessus de lui viennent se placer trois dieux mâles possédant des activités productrices efficaces durant tout le cycle de la génération, à savoir : Saturne qui combine (συνκρίνων), Mars qui sépare (διακρίνων) et Jupiter qui fait un mélange des forces et des mouvements des deux³¹⁹. Ce dernier, au contraire des deux autres dont l'activité productrice n'est que d'une seule sorte, s'harmonise avec les choses mortelles, puisque les composés du monde de la génération ont besoin de combinaisons et de séparations selon une mesure déterminée. Au-dessous du Soleil figurent ensuite trois autres dieux reproduisant la force génératrice des Causes supérieures du Monde, force à laquelle se rattachent toutes sortes de processions. Aux extrêmes, nous avons alors Vénus et la Lune qui sont féminins et comme mitoyen entre les deux, Mercure, un dieu masculin. Vénus est en possession de la puissance d'unifier par le mélange harmonieux des contraires, d'exciter à se porter vers le beau réel, ainsi que de remplir de beauté les œuvres de la Nature et de les mouvoir à engendrer. La Lune, elle, multiplie par la variété de ses motions, de ses configurations et de ses courses montantes et descendantes, et donne forme aux œuvres de la Nature. Quant à Mercure, par ses calculs, il rassemble les puissances de l'une et de l'autre, les fortifie et les remplit de puissance, raison pour laquelle il est un mâle³²⁰. Ainsi, à nouveau, nous pouvons constater que Proclus privilégie la recherche profonde des Causes de l'Univers au dépend d'une simple observation empirique des phénomènes du Ciel, même si Platon s'en est servi dans son modèle astronomique, comme nous l'avons relevé. Et, pour le Diadoque, l'ordre « chaldéen » des planètes reflète au mieux les diverses puissances des dieux qui gouvernent le Cosmos. Mais il importe que nous relevions également, suite à la comparaison faite avec les dires de son *Commentaire sur le Timée*, que les Causes profondes qui sous-tendent l'ordre

³¹⁶ Proclus, *In Timée*, III, 60, 31 - 62, 6 ; Festugière, IV, pp. 83-84. Mais Proclus nous dit aussi que peut-être les Oracles nous enseignent la même chose, eux qui placent partout la Lune juste après le Soleil et l'air juste après la Lune. Cela en mentionnant plusieurs fragments des Oracles. Cf. aussi, Ibidem, III, 67, 20 - 68, 19 ; Festugière, IV, pp. 92-93 où le Soleil est regardé comme médian entre deux pempades, la Lune et la tétraktys des éléments en dessous et les Gouverneurs de toute la création au-dessus.

³¹⁷ Ibidem, II, 63, 21-25 ; Festugière, IV, p. 87 où Proclus nous dit qu'il n'est pas permis de refuser sa foi au Théurge qui soutient que le Soleil est au centre mais que les Mathématiciens (Ptolémée) qui soutiennent la même opinion n'usent que d'arguments probables dont il n'y a sans doute pas à tenir grand compte. Cf. aussi Lloyd, (1990), p. 362.

³¹⁸ Proclus, *In Remp.*, II, 220, 25- 221,1 ; Festugière, III, p. 173

³¹⁹ Cf. Proclus, *In Timée*, III, 67, 23-27 ; Festugière, IV, p. 92

³²⁰ Proclus, *In Remp.*, II, 221, 23-27 ; Festugière, III, p. 173

« chaldéen » des planètes ne viennent pas contredire celles qui sous-tendent l'ordre « platonicien ». En d'autres termes, sur le plan des Causes, et uniquement sur ce plan, les deux ordres se rejoignent.

III.3.3 La couleur des planètes

Le philosophe lycien, après une critique émise à l'encontre des théories prônant les cercles excentriques et les épicycles, critique qui ne sera pas prise en compte ici vu sa complexité et son manque d'apport substantiel à notre recherche, commente ensuite le passage du mythe où il est question de la couleur des pesons qui s'offre à la vue des âmes. Mais tandis que Platon ne parle que de la couleur des pesons (616 e 8 – 617 a 5)³²¹, Proclus diffère légèrement ses propos en nous disant que ce dernier traite des couleurs des astres (ἄστέρων) compris dans les bandes circulaires³²². Cette modification n'est pas sans importance car elle va permettre au Diadoque une interprétation des couleurs les désignant comme étant des images de réalités supérieures ou plus précisément d'abord comme reflétant le caractère spécifique des dieux que sont les astres.

Ainsi, pour lui, le cercle du plus grand peson est bigarré (ποικίλον) à cause de la bigarrure des astres inclus en lui. Le cercle du 7^e peson est le plus brillant (λαμπρότατον), car tel est le Soleil dont l'éclat brillant lui appartient par essence. Celui du 8^e peson, celui de la Lune, est également brillant mais il est éclairé par le 7^e comme la Lune elle-même, qui a toujours son côté brillant tourné vers le Soleil, possède l'éclat brillant par participation. Le cercle du 2^e peson, celui de Saturne, et celui du 5^e, désignant Mercure, ont tous deux une couleur quelque peu blonde (ξανθόν πως), pas simplement blonde, mais plus blonde (ξανθότερον) que ceux qui sont brillants. Cela, puisque dans le *Timée* (68 b 5 s) il est dit que la couleur brillante³²³ (λαμπρόν) mêlée au rouge (ἐρυθρόν) et au blanc (λευκόν) donne la couleur blonde (ξανθόν). Ainsi, par le mélange de ces couleurs, celle de ces astres devient plus blonde. Quant aux cercles du 3^e peson, celui de Jupiter, et du 6^e, celui de Vénus, ils ont en commun la couleur blanche (λευκόν), mais celui de Vénus est moins blanc, comme l'a relevé Platon. Et pour terminer,

³²¹ Cf. Bidez, (1945), app. I, p. 3 et note 7, p. 42 où l'auteur relève intelligemment ce point et rajoute que dans le *Phédon* (111 c) il est dit que la couleur réelle des astres échappe à notre perception ici-bas. Nous verrons par la suite que Proclus nous l'affirme également.

³²² Proclus, *In Remp.*, II, 222, 28-29 ; Festugière, III, p. 176

³²³ Ibidem, II, 223,10 ; Festugière, III, p. 176 ; nous nous permettons cependant de corriger la traduction qu'a donnée le Père Festugière de ce terme, car, pour nous, il ne s'agit pas d'une couleur jaune d'or mais d'une couleur dite « brillante » ; pour cela voir aussi Bidez, (1945), app. I, p. 3, où il nous dit que chez les Grecs et après eux les Latins, beaucoup de leurs qualificatifs pour désigner les couleurs faisaient référence non pas à nos teintes prismatiques, mais à une plus ou moins grande intensité lumineuse. Ainsi, pour le mythe en question, il s'écarte de la traduction courante et traduit le terme λαμπρόν par « brillant » et non « or » et pour celui de ξανθόν par « plus blond » et non pas « plus jaune », « ce serait en effet s'exposer à tromper le lecteur sur la portée d'une expression destinée à indiquer que ces deux planètes (Saturne et Mercure) ont un aspect moins éclatant que le Soleil ». Cf. aussi Rowe (1974)

le 4^e cercle, celui de Mars, est très rouge (ὑπερέρυθρον) comme nous pouvons voir qu'est l'astre de ce dernier.

Puis, le Diadoque montre l'affinité de ces couleurs avec le caractère des astres divins. Nous verrons cependant qu'il omet de parler de la couleur des fixes, car, nous semble-t-il, elle ne rentre pas dans le cadre de ce qu'il veut établir. Mais nous savons, selon son *Commentaire sur le Timée*, que la bigarrure des astres représente, pour lui, la bigarrure intellectuelle³²⁴. Aussi, verrons-nous plus bas qu'il fait référence implicitement aux couleurs définies dans le *Timée* (67 c 4 – 68 b 5), tout en modifiant certains dits de Platon.

Ainsi, pour lui, le rouge convient à Mars en raison de sa complaisance aux séparations et à l'altérité. La nature de sa couleur se distingue nettement de celles des autres, il a un caractère richement doté de nature ardente³²⁵ et naturellement disposé à trancher et diviser³²⁶. Aux agents de l'harmonie et de la réunion (συγκράσεως), Jupiter et Vénus, convient le blanc, car celui-ci, tout en faisant disparaître l'obscurité, rencontre le regard en se proportionnant à lui sans le blesser, alors que trop brillant il devient insupportable à la vue. Aux astres, Saturne et Mercure, dont la fonction est de combiner (συγκρίνειν) et rassembler (συνάγειν), s'accorde le blond, qui lui aussi rassemble en une seule teinte toutes les autres couleurs, couleurs définies dans le *Timée* (68 b 4-5), soit le brillant, le blanc et le rouge. Quant aux Seigneurs de tous les astres, le Soleil et la Lune, ils ont convenance avec le brillant, qui est une autre espèce de feu et se suffit à lui-même pour être vu. Le brillant est donc la couleur qui « convient aux causes et comme aux pères du visible, puisque seule elle se suffit à elle-même, seule elle reproduit l'image de la Lumière Intelligible »³²⁷.

Proclus, ayant ainsi montré les affinités des couleurs avec le caractère spécifique des astres divins, ajoute une petite précision très intéressante. En effet, étant donné que les couleurs simples sont au nombre de quatre, soit le brillant, le rouge, le blanc et le noir, et que seul le noir n'a pas été mentionné pour la couleur des astres constitués de feu, cela tient, pour lui, au fait que le noir résulte du terreux avec le feu. Ceci dit, le Diadoque pense que la Nature a attribué aux astres rassembleurs, en substitution du noir, la couleur blonde dont la composition est, comme nous l'avons dit, un mélange des trois autres couleurs. Car, le blond convient, d'une part, à Saturne du fait qu'il est agent de la coagulation et même de

³²⁴ Proclus, *In Timée*, III, 118, 25-27 ; Festugière, IV, p. 154

³²⁵ Proclus, *In Remp.*, II, 223, 20-25 ; Festugière, III, p. 177 ; nous nous sommes permis de corriger la traduction faite par le Père Festugière qui dit « richement doté de substance ignée » (πολὸν τὸ πυρῶδες), car nous pensons qu'il est aussi question ici de la puissance de Mars et non seulement du corps de l'astre divin. Notre traduction a donc une portée plus englobante.

³²⁶ Cf. Ibidem, II, 296, 5-15 ; Festugière, III, pp. 253-254, où Proclus parle de la série Arétique qui, par ses puissances immaculées et divisantes, extirpe la matière, élève les âmes par l'intermédiaire des anges qui retranchent la vie matérielle et de leur chef qui donne le signal du retranchement. Les derniers démons d'Arès ou Mars imitent au pire leur propre série, se complaisant en des meurtres insatiables et aux découpages des corps. Cf. également Lévêque, (1959), pp. 71-72

³²⁷ Ibidem, II, 224, 5-7 ; Festugière, III, p. 177

la semence³²⁸ et, d'autre part, à Mercure qui veut partout conjoindre les extrêmes, en vue de produire la sociabilité.

Cette petite précision nous révèle alors plusieurs éléments importants que nous avons jugé bon de mentionner.

- Premièrement, Proclus se réfère principalement, pour les données concernant les couleurs, au *Timée* (67 c 4 – 68 b 5) où Platon définit les quatre couleurs fondamentales comme étant le brillant, le rouge, le blanc et le noir, ainsi qu'il définit le blond comme étant un mélange du brillant, du rouge et du blanc. Cependant, il est nécessaire de souligner que le Diadoque ne prend pas la théorie de son maître comme telle, car dans sa description des couleurs se référant aux caractères des astres, il nous dit du blanc que celui-ci rencontre le regard en se proportionnant à lui sans le blesser alors que s'il est trop brillant il devient insupportable à la vue. Or, d'une part, Platon ne dit pas que le blanc se proportionne au regard, mais il soutient qu'il faut appeler blanc ce qui dissocie le corps de la vision³²⁹. Quant aux particules égales à celles de l'organe de la vue, elles ne nous sont pas perceptibles et c'est ce que nous nommons transparent³³⁰. D'autre part, pour Platon, ce qui dissocie jusqu'aux yeux eux-mêmes, et donc devient insupportable à la vue, ce n'est pas le blanc mais le brillant fait d'une autre sorte de feu³³¹, feu que Proclus nommera en désignant celui-là même qui convient aux Seigneurs des astres, le Soleil et la Lune. Nous voyons donc que Proclus prend pour référence les théories de son maître, tout en se ménageant de les interpréter comme bon lui semble³³², et ceci, pour que, non seulement les couleurs s'accordent aux caractères des astres divins, mais aussi, comme nous allons le voir, afin de pouvoir montrer de façon plus évidente encore que les couleurs sont des images de réalités supérieures.
- Deuxièmement, il est bon de constater que notre auteur insiste sur le fait que le blond résulte du mélange des trois autres couleurs, ce qui sera également important dans sa prochaine démonstration.
- Et troisièmement, nous pouvons conclure, à partir de la précision apportée par Proclus, que selon lui les astres ne sont faits que de feu et non d'un mélange avec du terreux. Cela, bien que dans son *Commentaire sur le Timée*, il nous dise devoir placer dans le ciel tous les éléments mais de façon immatérielle, puisque dans les Intelligibles il y a une Forme des quatre éléments et qu'il faut bien que le ciel participe à cette tétrade. Mais il nous précise également, ce que nous avons déjà mentionné précédemment, que chez les astres, la structure élémentaire est, pour la grande part, faite de feu, ce dernier étant comme la

³²⁸ Ibidem, II, 224, 12-13 ; Festugière, III, p. 177, note 5

³²⁹ Platon, *Timée*, 67 e 5, « τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν »

³³⁰ Ibidem, 67 d 5-6, « τὰ μὲν οὖν ἴσα ἀναίσθητα, ἃ δὲ καὶ διαφανῆ λέγομεν »

³³¹ Ibidem, 67 e 6 - 68 b 1 « καὶ γένους πυρὸς ἐτέρου προσπίπτουσιν καὶ διακρίνουσιν τὴν ὄψιν μέχρι τῶν ὀμμάτων...λαμπρόν τε καὶ στίλβον ἐπωνομάσαμεν »

³³² Malheureusement la partie du commentaire concernant les couleurs a été perdue. Ou, peut-être, cette partie n'a jamais été écrite comme le préconise Lernould (2001).

forme qui domine sur les autres éléments qui, eux, jouent le rôle de substrat³³³. Cependant, ce feu n'est pas le même que celui d'ici-bas, mais il est un feu qui rayonne par une chaleur vivifiante, une puissance illuminatrice, en un mot, une lumière³³⁴.

Le successeur de Platon poursuit son étude des couleurs en relevant que les astres, relativement à celles-ci, forment chaque fois la paire, excepté Mars, seul pour qui le rouge est attribué³³⁵. Ainsi, le Soleil et la Lune, ces astres démiurgiques, caractérisent le couple du père et de la mère. Le Soleil est créateur de la production des formes et la Lune de la bigarrure due à la matière. Jupiter et Vénus forment le couple des causes qui perfectionnent et vivifient les êtres engendrés par les précédents. Quant à Saturne et Mercure, ils sont des causes qui procurent les connaissances, le premier la connaissance intuitive et le second la déductive. Or pour Proclus, toutes choses consistent dans l'exister (εἶναι), le vivre et le connaître³³⁶, c'est-à-dire dans l'exister reçu des causes démiurgiques, le vivre des causes qui perfectionnent et vivifient et le connaître des agents de la connaissance³³⁷. Pour ce qui est de l'altérité et de la séparation entre les choses, seul Mars en est l'agent, lui « *qui imite la Source Intellective de la séparation entre les Êtres*³³⁸, *Source que les disciples de la Théosophie Barbare nomment habituellement « diaphragme » et les amis de Platon « altérité »*³³⁹. Ainsi, à l'« exister » est apparentée la couleur brillante, qui est visible par elle-même et primitivement, de même que l'exister doit venir nécessairement en premier chez les êtres. Car ce n'est que par l'exister que s'ensuivent le vivre et le connaître. Au

³³³ Proclus, *In Timée*, III, 113, 15-29 ; Festugière, IV, p. 148-149

³³⁴ Ibidem, II, 43, 29 - 44, 10, Festugière, III, p. 73 ; II, 44, 25 - 49, 19, Festugière, III, pp. 74-77, où Proclus distingue les différents modes d'existence des éléments. Il y a donc les éléments qui se meuvent de façon totalement désordonnée, tumultueuse et confuse, et nous pensons, Proclus ne le dit pas ici explicitement, qu'ils correspondent à ceux qui se trouvent dans les lieux souterrains et dont le mélange produit le Pyriphlégéthon, l'Achéron, l'Océan et le Cocyte. Puis viennent les éléments de la création sublunaire qui sont mis en ordre par le fait du Ciel. Ils sont mus par un autre, mais ils se meuvent en ordre. Puis, il existe des éléments dans le Ciel, sous le mode céleste qui sont des automoteurs et des vivants. Là se trouve leur sommet d'être à tous. Puis, ces éléments existent dans l'Âme psychiquement, sont automoteurs et ils ont leur être constitué par la vie. Ensuite, ils existent dans l'Intellect intellectivement, sont intellectifs par essence, immobiles, mais participés par les éléments encosmiques. Et enfin, ils résident dans le Démiurge démiurgiquement, où ils sont immobiles, imparticipés, intellectifs et immanents au Démiurge. Aussi, III, 128, 31- 129, 4 ; Festugière, IV, p. 166. Nous avons pensé judicieux de rapporter ces dires de Proclus, car ces données seront reprises dans le chapitre sur la cosmologie.

³³⁵ Proclus, *In Remp.*, II, 223, 20-224-5 ; Festugière, III, p. 178

³³⁶ Cf. Proclus, *Éléments de Théologie*, prop. 102-103 et concernant principalement l'âme, cf. Trouillard, (1972), p. 61

³³⁷ Une autre formulation de ce thème se trouve dans Proclus, *In Timée*, III, 312, 22-25 ; Festugière, V, p. 193 : « *Il y a donc dans les dieux récents des puissances démiurgiques, selon lesquelles ils donnent forme au créé, des puissances vivifiantes, selon lesquelles ils produisent la vie de second rang, des puissances perfectrices, grâce auxquelles ils complètent ce qui manque dans la génésis, et bien d'autres puissances, dont la description dépasse nos faibles concepts.* »

³³⁸ Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, I, V, pp. 131-133 ; la Source Intellective de la séparation est la septième monade intellectuelle, cause de la division par laquelle les dieux intellectifs se sont séparés des dieux qui leur sont supérieurs et ont reçu une unité transcendant les dieux inférieurs.

³³⁹ Proclus, *In Remp.*, II, 224, 2-5 ; Festugière, III, p. 178

« vivre » convient le blanc, qui a une certaine affinité avec le brillant et qui purge de la couleur noire liée à la non-vie³⁴⁰. Au « connaître » s'apparente le blond qui est, comme nous l'avons déjà dit et selon l'insistance de Proclus, un mélange des autres teintes. Car la connaissance se meut en quelque sorte vers l'être (brillant) et la vie (le blanc) d'une part, et d'autre part, vers l'altérité (rouge) puisqu'elle veut discriminer les êtres soit en réduisant la multiplicité à l'unité soit en tirant de l'unité une multiplicité³⁴¹.

Ainsi, pour le Diadoque, c'est en considération du caractère des astres et de leurs puissances que Platon a ainsi réparti les couleurs. « *Et c'est donc de tout cela que les couleurs sont les images* »³⁴². Toutefois, il se peut, selon Proclus, que l'on refuse de l'admettre, étant donné qu'en vérité les couleurs des astres ne nous apparaissent pas telles qu'elles ont été décrites dans le mythe. Or, il est au moins manifeste de constater que les couleurs ne se montrent pas semblables selon qu'on les voit de près ou de loin. Il serait vain dès lors de s'étonner que ce qui est vu tout près là-haut nous apparaisse de façon différente ici-bas, soit à cause du mélange avec l'air, soit parce que nous le voyons de nuit. Aussi, est-il possible de conjecturer que Proclus a dans l'esprit le passage du *Phédon* (111 c) où il est dit que la couleur des astres échappe à notre vision ici-bas. Il y aurait alors, selon lui, des vérités sur les données astronomiques ne faisant pas référence à nos perceptions sensibles et empiriques mais résultant, à nouveau, d'une démarche sur la recherche des Causes profondes de l'Univers et qui ne peuvent être réellement appréhendées qu'avec une autre sorte de perception, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre. Mais nous pourrions aussi dire que les couleurs des astres, eu égard à ce que nous avons développé antérieurement, sont certains principes ou certaines causes des couleurs fondamentales qui nous sont données ici-bas. Les couleurs des astres seraient donc à la fois images des réalités supérieures et modèles des couleurs sublunaires.

III.3.4 Le mouvement des pesons

Le Diadoque traite ensuite longuement du mouvement des huit pesons et de celui des astres, tout en rejetant les diverses hypothèses en cours à son époque dans ce domaine, à savoir la théorie des excentriques, celle des épicycles et celle de la précession des équinoxes³⁴³.

Il commence, d'une façon générale, à montrer que les mouvements de vitesse ou de lenteur, en rapport à un retour au même point, sont propres aux

³⁴⁰ Ibidem, II, 224, 8-11 ; Festugière, III, p. 179, et note 1 où le traducteur nous indique que la non-vie est liée à la matière.

³⁴¹ Ibidem, II, 224, 12-14 ; Festugière, III, p. 179

³⁴² Ibidem, II, 224, 15 ; Festugière, III, p. 179

³⁴³ Ibidem, II, 226, 4 – 236, 15 ; Festugière, III, pp. 180-192

pesons et non aux astres. Alors que les astres se meuvent bien autour de leurs centres³⁴⁴, mais qu'il est impossible de décider par la vue d'une différence de vitesse les uns eu égard aux autres, il est cependant manifeste que les mouvements dont parle Platon dans le mythe (617 a 5 – b 5) correspondent aux mouvements des pesons en lesquels se trouvent les astres : « *Car ce sont les pesons qui font tourner les astres* »³⁴⁵.

Plus précisément, Proclus souligne que la sphère des fixes fait tourner tous les astres aussi bien ceux qui sont contenus en elle que ceux contenus dans les autres sphères, raison pour laquelle Platon nous dit que la révolution du peson total est unique³⁴⁶. Mais en dépit du fait que ce dernier ne précise aucunement, dans son texte, la direction de ce mouvement, le Diadoque affirme que celui-ci se réalise selon le mouvement vers la droite. Cette affirmation repose certainement sur l'interprétation qu'il donnera par la suite du mouvement donné à la révolution la meilleure par la main droite de Clôthô³⁴⁷, interprétation que nous analyserons ultérieurement, mais aussi, nous semble-t-il, sur ce qu'il atteste dans son *Commentaire sur le Timée* au sujet de la révolution du Même se faisant de l'Est à l'Ouest³⁴⁸. Quant à chacune des autres sphères, elle meut, en rond et selon son mouvement à elle, l'astre qu'elle contient : celle de Saturne en un temps plus long, celle de la Lune en un temps plus court et les autres en des temps intermédiaires entre les deux. Parmi ces dernières, celles du Soleil, de Mercure et de Vénus ont une vitesse égale³⁴⁹ et les autres, celles de Mars et de Jupiter, une vitesse inégale,

³⁴⁴ Cf. également Proclus, *In Timée*, III, 76, 22-30 ; Festugière, IV, p. 104 où il est dit que le mouvement des astres est différent du mouvement des sphères, que les astres ne sont pas seulement fixes sur leurs sphères mais qu'ils tournent aussi autour de leurs propres centres à l'imitation du Tout, sans avoir aucunement besoin des hypothèses artificielles en cours chez les astronomes. Cf. Ibidem, III, 55, 20-27 ; Festugière, IV, p. 78 : « *Sans doute chacun aussi des astres fixes fait de toute façon selon une mesure temporelle sa révolution autour du centre, car il a un centre puisqu'il est sphérique, mais ces mesures-là ne nous sont pas aussi connaissables que celles qu'on découvre dans les planètes, selon lesquelles elles font leurs révolutions autour de l'écliptique : de fait, dans le cas des astres fixes, nous ne connaissons pas même les révolutions qu'ils accomplissent autour de leurs centres propres* ».

³⁴⁵ Cette position d'ensemble, où les astres se meuvent eux-mêmes et sont mus sur les pesons va à l'encontre de celle d'Aristote qui dit que seuls les cercles se meuvent alors que les astres restent en repos. Pour ce dernier, en effet, les astres sont transportés parce qu'ils sont attachés aux cercles, mais ne possèdent ni le mouvement de roulement ni le mouvement de rotation sur soi-même, comme, nous dit-il, nous pouvons l'observer. Cf. Aristote, *Traité du Ciel*, 289 B, 31 – 290 A, 7.

³⁴⁶ Platon, *République* X, 617 a 6, où il nous dit que le fuseau entier tournait sur lui-même d'un mouvement uniforme : « *Κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὅλον μὲν τὴν αὐτὴν φοράν* ».

³⁴⁷ Proclus, *In Remp.*, II, 251, 24 ; Festugière, III, p. 209

³⁴⁸ Proclus, *In Timée*, II, 258, 1-25 ; Festugière, III, pp. 301-302

³⁴⁹ Pour le Diadoque ces trois planètes font leur ronde ensemble, car elles ont analogie avec les trois monades premières qui se trouvent « dans le vestibule du Bien », soit la Vérité (le Soleil), la Beauté (Vénus), et la Proportion (Mercure). Cf. Proclus, *In Timée*, III, 66, 15 et II, 269, 9-10 ; Festugière, IV p. 91 et III, p. 313. Cf. Combès (1989), pp. 225-243, où l'auteur nous dit que ces « *trois monades sont présentées, au plus haut de l'essence intelligible, comme les moyens de visées possibles vers le bien antérieur à cette essence* ». Et il expose, de façon remarquable, comment les rapports qu'entretiennent ces trois monades, selon un certain ordre de manifestation ou certain ordre de constitution ontologique, sont reproduits analogiquement dans les ordres inférieurs à la première triade intelligible, qui est celle de l'un-être où les principes du limitant de l'illimité et du mixte correspondent terme à terme

soit entre elles, soit avec celle de Saturne, soit encore avec les trois sphères précédentes. Que cela ait été mille fois redit, Proclus le relève, mais il nous dit aussi que cela nous permet de voir clairement en quel sens son maître mentionne que les sphères intérieures tournent lentement³⁵⁰.

Toutefois, il est important de souligner à nouveau que ce ne sont pas les mouvements des astres dont il est question ici, mais de celui des sphères. D'une part, cette distinction est capitale, puisque le Diadoque affirme les mêmes propos dans son *Commentaire sur le Timée* en nous apprenant que Platon (36 d 2-7), en parlant des cercles divisés de l'Âme, expose que trois d'entre eux tournent à la même vitesse et les quatre autres à des vitesses inégales³⁵¹. Ainsi les mouvements des pesons seraient les images des mouvements de l'Âme. Mais son importance tient également au vu des positions astronomiques de Proclus, car cela va lui permettre d'instaurer, en parallèle, une hiérarchie pour les mouvements des corps dans l'Univers, comme nous allons le voir ci-dessous dans l'exposé de sa propre doctrine.

Le philosophe lycien dissocie ensuite, à nouveau et toujours aussi fermement, les hypothèses des excentriques, celles des épicycles et généralement celles qui sont artificiellement machinées, de l'astronomie platonicienne. Il s'y était penché auparavant dans le contexte où il était question du nombre et de la nature des pesons. Mais le rejet de ces hypothèses est tout aussi nécessaire dans le cadre de l'étude du mouvement des pesons puisque le fondateur de l'Académie déclare qu'ils se meuvent tous autour du même axe.

Concernant l'hypothèse spécifique des sphères excentriques, Proclus démontre principalement, qu'à partir de son présupposé fondamental, qui est de faire mouvoir les sphères intérieures autour d'un autre centre que celui de la sphère des fixes, il ne peut en résulter que du vide dans l'Univers³⁵². Or, s'il est impossible qu'il y ait du vide dans l'univers, ce qui est évident pour notre philosophe³⁵³, nous devons en conclure qu'il y aura un corps entre les diverses sphères. Mais, pour ce dernier, il est absurde de supposer que ce corps soit en repos, puisqu'il n'est pas raisonnable de poser un corps en repos entre des corps dont la nature est d'être toujours en mouvement. Comme il est tout aussi irrationnel de le supposer en mouvement car celui-ci serait irrégulier ou rectiligne,

avec la Vérité, la Beauté et la Proportion. Ainsi, nous pouvons voir encore comment l'astronomie de Proclus est une recherche des Causes sous-jacentes de l'Univers.

³⁵⁰ Platon, *République* X, 617 a 7 : « ἡρέμα περιφέρεσθαι »

³⁵¹ Proclus, *In Timée*, II, 264, 14 - 265, 30 ; Festugière, III, pp. 308-309

³⁵² Cf. Proclus, *In Remp.*, II, 227, 29 – 228, 10 ; Festugière, III, p. 182 et note 2 de Ch. Mugler où celui-ci, à l'aide d'un schéma, nous explique de façon plus simple les propos compliqués de Proclus.

³⁵³ Nous avons vu précédemment que les pesons forment un seul et même dos continu. Cf. Aussi, Proclus, *In Timée*, II, 282, 15-30 ; Festugière, III, p. 326 ; Comme l'Âme, à la fois présente et séparée de l'Univers, en pénètre toutes les parties et qu'elle est à la fois une et hebdomadaire, nous en concluons que le vide ne peut être présent dans tout le Corporel. En d'autres termes, comme tout le Corporel a été façonné au-dedans des cercles de l'Âme et que c'est à partir d'un même tout que ceux-ci ont été « façonnés », il est clair qu'aucun vide n'existe dans l'Univers.

puisque les excentriques n'ont pas tous le même centre, et qu'il est impossible qu'un tel mouvement existe dans le lieu des Êtres éternels.

Aussi, le Diadoque nous expose-t-il plusieurs autres absurdités résultant de la théorie des excentriques :

- Premièrement, si nous supposons que chacune des sphères a un centre propre et que, par conséquent, celui de l'air est différent de celui de la terre, il devient impossible de distinguer de façon précise d'un côté le mouvement à partir du centre et de l'autre le mouvement vers le centre³⁵⁴. En d'autres termes, cela viendrait rendre irrationnels les mouvements sublunaires puisque leurs déterminations sont relatives à l'unicité du centre.
- Deuxièmement, si nous distinguons les mouvements naturels des corps sublunaires selon le centre de l'Univers, il devient incompréhensible d'envisager que les sphères de l'air et de la terre, qui sont plus divines, et les sphères célestes elles-mêmes, ne le fassent pas aussi, étant donné que le meilleur est d'être mû autour de ce centre.
- Troisièmement, si nous envisageons au contraire que le meilleur n'est pas de se mouvoir autour du centre de l'Univers, il devient légitime de se demander alors pourquoi la sphère des fixes tourne autour de ce centre, elle qui fait tourner les autres sphères et l'emporte sur les inférieures.
- Et quatrièmement, si on pose ici le centre de la sphère des fixes et ailleurs le centre de l'Univers, il faut se poser la question de savoir comment ce n'est pas ce dernier qui détermine les positions naturelles des corps et leurs mouvements, puisque la façon dont les choses sont naturellement en repos est la même que celle dont elles se meuvent naturellement.

Le Diadoque prolonge sa réfutation en présentant, ensuite, l'absurdité de l'hypothèse des épicycles³⁵⁵. Celle-ci, en effet, introduit la notion de mécanisme

³⁵⁴ C'est la théorie des mouvements et des lieux naturels des corps sublunaires selon Aristote. Cf. Aristote, *Traité du Ciel*, IV, 3. Il est intéressant par ailleurs de relever qu'Aristote parle plutôt de haut et de bas dans l'Univers, alors que Platon dans le *Timée* (62 d - 63 a) nous dit que, définir les régions comme étant « en haut » et « en bas », cela n'a pas de sens, et qu'il faut appeler « centre » la région qui se trouve au centre du monde. Cependant, P. Duhem souligne que, dans la théorie de la gravité donnée par Platon dans le *Timée* (63 b - e), les mots « haut » et « bas » ne désignent pas une direction qui soit la même en tous les lieux de l'espace, mais que cette direction diffère d'un lieu à l'autre de l'Univers. Or nous voyons ici, que Proclus semble trouver un compromis entre les conceptions des deux philosophes, puisqu'il semble admettre la théorie des lieux naturels d'Aristote, tout en parlant en termes platoniciens. Cf. Duhem, t. I, (1913), pp. 49-51.

³⁵⁵ Proclus, *In Remp.*, II, 229, 8 - 230, 13 ; Festugière, III, pp. 184-185 ; pour la définition de l'hypothèse des épicycles, sous sa forme la plus simple, cf. Duhem, t. I, (1913), pp. 431-435 : chaque planète, d'un mouvement uniforme, décrit un cercle, l'épicycle, dans un temps qui est la durée de révolution synodique de cette planète (intervalle de temps entre deux retours d'une planète à la même position). Le centre de l'épicycle, quant à lui, parcourt, en même temps, un cercle déférent qui est situé dans le plan de l'écliptique et dont le centre est le centre de la Terre. Selon P. Duhem, Théon de Smyrne, reproduisant l'enseignement de son maître Adraste d'Aphrodisias, avait enseigné que Platon semblait accorder la préférence à

artificiel alors que la création ne ressemble en rien à un mécanisme de cette sorte, étant plutôt une chose réellement naturelle. Cette hypothèse nous fait ainsi concevoir de petits cercles sur lesquels se trouvent les astres, cercles qui se meuvent en prenant pour centre un point de la circonférence homocentrique³⁵⁶. Or il est d'une grande absurdité selon Proclus d'imaginer, dans le ciel, non pas des corps mais des cercles tournant en rond. Mais il est tout aussi absurde de les concevoir comme des corps sphériques attachés aux sphères, mus grâce à elles et où les astres se tiendraient. Car cela reviendrait à se représenter les astres comme s'ils étaient portés sur certains chars, ne pouvant pas se mouvoir eux-mêmes et ayant besoin d'être transportés sur d'autres choses. Par ailleurs, notre penseur s'interroge aussi sur la raison qui fait que l'on puisse affirmer que le Soleil et la Lune ne se meuvent pas de la même manière que les cinq autres planètes. En d'autres termes, il se demande pourquoi le Soleil et la Lune se meuvent sur le demi-cercle supérieur de l'épicycle en sens contraire de ce dernier et sur le demi-cercle inférieur dans le même sens, alors que les autres planètes le font à l'inverse³⁵⁷. Il relève alors que les gens venus des mathématiques soutiendraient de telles hypothèses sans doute afin que les phénomènes soient sauvés, mais que ceux qui ont regard à la Muse philosophique le feraient dans l'optique de veiller à ce que rien ne se produise de façon irrationnelle. Or, les Pythagoriciens avaient requis d'employer les hypothèses les moins nombreuses et les plus simples pour que l'irrégularité des corps célestes soit ramenée à de la régularité et à de l'ordre. Cependant, pour le Diadoque, les astronomes qui se servent des sphères mues en sens inverse³⁵⁸ construisent un monde plein de diversité, bien que régulier, et « *ne rendent raison ni du nombre ni de la complexité d'une façon qui convienne à l'activité du Démon* »³⁵⁹. Cela bien que ces hypothèses aient été réfutées par les savants postérieurs parce qu'elles ne sauvent ni les phénomènes, ni ne fournissent de démonstrations suffisantes à ceux qu'elles sauvent.

Puis, ayant réfuté l'hypothèse des excentriques ainsi que celle des épicycles et avant de rejeter celle de la précession des équinoxes, le Diadoque présente longuement ce qu'est, selon lui, la vraie doctrine concernant le mouvement des corps célestes³⁶⁰. Il ne parle plus alors du mouvement des pesons, mais de celui des astres. En effet, comme les anomalies observées dans le ciel ne peuvent concerner les pesons, puisque cela a été réfuté et que l'uniformité du mouvement est commune à toutes les sphères³⁶¹, il va s'agir dès lors, pour notre auteur, d'expliquer ces anomalies d'une autre manière³⁶².

l'hypothèse des épicycles en s'exprimant sous forme énigmatique dans le mythe que nous étudions. Quant à Simplicius, à la suite de Nicomaque et de Jamblique, il attribue l'invention de cette théorie aux Pythagoriciens alors que Ptolémée l'attribue à Apollonius de Perge vers la fin du troisième siècle avant notre ère.

³⁵⁶ Ibidem, II, 229, 8-22 ; Festugière, III, p. 184 et note 2

³⁵⁷ Ibidem, II, 229, 23-26 ; Festugière, III, p. 184 et note 3

³⁵⁸ Le reproche que fait Proclus doit concerner aussi bien la théorie des sphères mues en sens inverse, position aristotélécienne, que celle des épicycles, puisque cette dernière propose également des mouvements de sens contraire, comme nous venons de le voir.

³⁵⁹ Proclus, *In Remp.*, II, 230, 10-11 ; Festugière, III, p. 185

³⁶⁰ Ibidem, II, 230, 14 – 235, 4 ; Festugière, III, pp. 185-190

³⁶¹ Cf. Proclus, *In Timée*, III, 67, 11-12 ; Festugière, IV, p. 92

³⁶² Cf. Ibidem, III, 56, 33-57, 7 ; Festugière, IV, p. 79 : « *Pour ce qui est de Platon du moins, quand, dans la République (X 616 d 1 ss.), il conçoit les pesons, et parmi eux les sept*

En prenant en considération le mouvement des astres, il nous dit alors qu'il vaut mieux attribuer à ceux-ci, qui ont un rang intermédiaire entre les fixes et les corps sublunaires, un mouvement à la fois ordonné et complexe. Ceci, puisque les fixes sont mus d'un mouvement simple et ordonné et que les corps sublunaires le sont d'un mouvement complexe et désordonné. En effet, selon lui, l'ordonnance appartient en propre aux corps divins, dont l'âme se meut de façon intelligente, bien qu'elle ne soit sans doute pas simple, mais droite, prudente et ordonnée. Le mouvement ordonné des astres est ainsi l'image de leur âme intelligente. En revanche, la simplicité n'est pas l'apanage universel des corps. Comme les astres ne sont alors pas du nombre des premiers corps, mais des seconds³⁶³, il est nécessaire pour Proclus, que leur mouvement naturel aussi ne soit pas simple, en ayant toutefois une ordonnance dans les périodes et une simplicité qui prévaut sur les corps inférieurs, tout en étant moins simple que celle des corps supérieurs. Mais ce qu'il faut examiner alors, selon notre philosophe, c'est si l'ordre subsiste malgré la présence d'une anomalie. Or, là encore, bien que les astres se meuvent en ordre plus vite ou plus lentement, bien qu'ils fassent des marches directes et rétrogrades et bien qu'ils se meuvent vers l'apogée et le périhélie, il n'y a rien qui soit indigne des corps divins mus avec intelligence. Car nous pouvons constater en ces corps célestes aussi « *le fait de se mouvoir identiquement sous les mêmes rapports autour du même centre* »³⁶⁴. De plus, il est nécessaire aussi, aux dires du Diadoque, que les mouvements contraires, les mouvements vers le haut ou vers le bas et ceux plus rapides ou plus lents des corps sublunaires, aient pour ainsi dire leurs modèles dans les cercles immédiatement placés au-dessus d'eux. Mais alors que ces mouvements se répartissent ici-bas selon la propriété propre des corps, c'est-à-dire selon que le corps a la propriété de monter ou alors celle de descendre par nature, les mouvements de là-haut se rencontrent dans les mêmes corps et cela de façon naturelle. Ces derniers ne sont mus, ni par suite d'une impuissance, ni par le fait d'un changement de vie, ni par un quelconque dissentiment intérieur. Au contraire, ils sont mus dans toutes les directions par l'intellection des âmes qui les meuvent et qui, par leur vouloir, assimilent les mouvements visibles à ceux de leur intelligence³⁶⁵. Ainsi, d'une part, le spectacle du ciel copie les puissances invisibles des Idées. Mais, d'autre part, Proclus affirme aussi que les divers mouvements des corps célestes sont les causes des divers mouvements sublunaires. Ainsi, les variations de vitesse des astres sont causes des mutations plus ou moins aisées se passant sous la Lune et des vies d'un cours plus calme ou plus violent. Leurs motions vers le haut ou vers le bas sont causes des

cercles, comme homocentriques, et, quand il mentionne seulement ces pesons, et non les épicycles, il semble bien que, ce mouvement anomalique, qui d'ailleurs implique de la régularité — car il retourne à son point de départ en des temps fixés —, il le rapporte aux astres comme intermédiaires entre les êtres mus d'une manière absolument uniforme et les êtres mus d'une manière absolument anomalique : car les astres ont reçu en part un mouvement anomalique dans l'uniformité ou uniforme dans ses anomalies ».

³⁶³ Après les Étoiles Fixes.

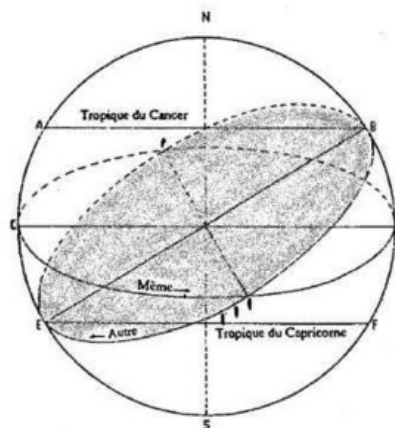
³⁶⁴ Proclus, *In Remp.*, II, 231, 15-16 ; Festugière, III, p. 186 et note 2 qui renvoie avec Kroll aux passages suivants de Platon : *Politique* 269 D 5 s, *Lois* X 898 A 8 s.

³⁶⁵ Cette position sera vertement critiquée par Philopon et Simplicius qui défendront l'antique thèse qu'un corps céleste ne peut absolument pas se porter vers le haut ou vers le bas. Cf. Duhem (1946), pp. 108-116

mouvements se faisant vers le centre ou à partir du centre. Les accroissements et décroissances de la Lune ainsi que les marches directes et rétrogrades des cinq planètes autres que le Soleil, sont les causes archétypes ou de générations ou de corruptions. Quant au Soleil, bien qu'il n'admette ni les marches directes ni les rétrogradations, à cause de sa suprématie sur les autres astres, son mouvement variable de vitesse est cause des oppositions présentes dans la *génésis*. Ainsi tous les astres, selon le Diadoque, du fait qu'ils sont placés au milieu entre les fixes et les corps sublunaires, maintiennent de façon proportionnée l'ordonnance des périodes simples et des périodes complexes. Mais nous voyons ici l'importance de ces mouvements en rapport à ceux décrits précédemment du véhicule pneumatique des âmes.

Proclus ajoute encore qu'il faut tenir compte de plusieurs choses : premièrement que les sphères entières des astres errants sont mues selon une même révolution simple. Se référant au *Timée* (36 C 6-8), il nous dit que le Démonstrateur fait tourner toutes ces sphères selon la diagonale et vers la gauche alors qu'il fait tourner celle des fixes vers la droite et selon le côté³⁶⁶. Secondement, que

³⁶⁶ Ibidem, II, 232, 24-28 ; Festugière, III, p. 187 ; nous avons corrigé la référence au *Timée* donnée par le Père Festugière, car il ne s'agit pas de 36 D 6-8, mais de 36 C 6-8. Quant à ce que signifie le côté et la diagonale, nous renvoyons le lecteur à la note 2, très explicative. Cf. également Proclus, *In Timée*, II, 261, 16 - 262,16 ; Festugière, III, pp. 305-306, où Proclus nous dit d'ajuster un quadrilatère aux deux cercles des tropiques d'été et d'hiver et de tracer ensuite une diagonale. Ainsi le cercle du Même tournera selon le côté du quadrilatère et le cercle de l'Autre suivant la diagonale. Puis, après avoir considéré la chose du point de vue mathématique, il nous montre que les propriétés du côté, soit la quantité rationnelle, la non-obliquité, la capacité de contenir, le fait de maintenir les angles, et les propriétés de la diagonale, c'est-à-dire, la quantité irrationnelle, l'obliquité, le fait d'être contenu et le fait de diviser les angles, appartiennent aussi aux cercles de l'Âme. « Car l'un de ces cercles a convenance avec la simplicité, le bornant, le limitatif, l'autre, avec la diversité, la multiplicité, la potentialité infinie. » Cf. aussi, Platon, *Timée*, Trad. Brisson, (1992), annexe 3, p. 290, où un schéma nous aide à mieux comprendre.
Cf. www.larevuedesressources.org/local/cache_vignettes/L600XH360/Meme_et_l_autre_web-24268.jpg. (01.05.2010)



les astres, qui sont mus sans doute autour de leur centre, puisque tout corps divin se meut en cercle, sont mus sur les sphères aussi bien dans le sens de la largeur que de la profondeur. Ce qui revient à dire que chacun d'eux est entraîné d'un mouvement qui n'est pas simple mais complexe, soit vers le haut, dans la profondeur, vers l'avant, vers l'arrière, sans pour autant s'éloigner du mouvement autour de leur propre centre. Et c'est ainsi donc que s'accomplit, pour notre auteur, la motion circulaire des astres et ceci en assumant à l'avance les causes de tous les mouvements rectilignes sublunaires. En effet, les corps sublunaires qui se meuvent principalement en ligne droite, se meuvent aussi par participation selon un mouvement circulaire, étant donné que les motions contraires se compensent l'une l'autre, alors que les astres, eux, se meuvent aussi selon les propriétés des motions rectilignes, mais en assumant à l'avance les causes de ces motions. Nous voyons ainsi, que les anomalies apportées aux mouvements des astres ne sont point des anomalies proprement dites, mais des causes nécessaires dans la hiérarchie de l'Univers, puisque la Nature exige partout le terme intermédiaire³⁶⁷.

Mais, tout en admirant Platon pour sa doctrine véritablement digne d'un philosophe, Proclus soulève toutefois quelque argument pour la défense de ceux qui emploient des explications artificiellement machinées quant aux mouvements des corps célestes. Selon lui, les astronomes venus des mathématiques voulaient construire à partir de mouvements réguliers, le mouvement irrégulier afin que celui-ci nous soit plus accessible. Cela, bien que les mouvements des astres soient par eux-mêmes in composés et qu'ils les représentent au moyen d'une composition, tout comme « *ceux qui fabriquent les parapegmes (calendriers agricoles) en se servant de calculs imitent la Nature qui a créé les choses de là-haut avant tout calcul et toute réflexion* » et comme « *ceux qui prétendent produire de l'or par le mélange de certains ingrédients, alors que la Nature produit l'espèce unique de l'or avant le mélange des ingrédients dont ils parlent* »³⁶⁸. Or, pour le Diadoque, dans le cas des astres, leur recherche a une excuse et leurs démonstrations que les astres mus en cercle sont tous mus de façon régulière admettent une justification importante, puisque, pour eux, tout cela convient à des corps divins.

Toujours dans la perspective de défendre la doctrine platonicienne, Proclus passe, ensuite, au rejet de la théorie postulant la précession des équinoxes³⁶⁹. Pour notre auteur, vouloir que la sphère des fixes se meuve selon

³⁶⁷ Cf. Proclus, *In Timée*, III, 96, 20-21 et 121, 32-122, 25 ; Festugière, IV, pp. 125 et 157-158

³⁶⁸ Proclus, *In Remp.*, II, 234, 14-19 ; Festugière, III, p. 189 ; Sur ce passage, cf. C. Viano (2005), p. 105, où elle nous dit qu'il s'agit de l'un des premiers et très rares témoignages critiques de la philosophie sur l'alchimie et que Proclus semble se référer aux formules de Zosime qui concevait l'unicité spécifique de l'or comme issue de la multiplicité des autres espèces de métaux.

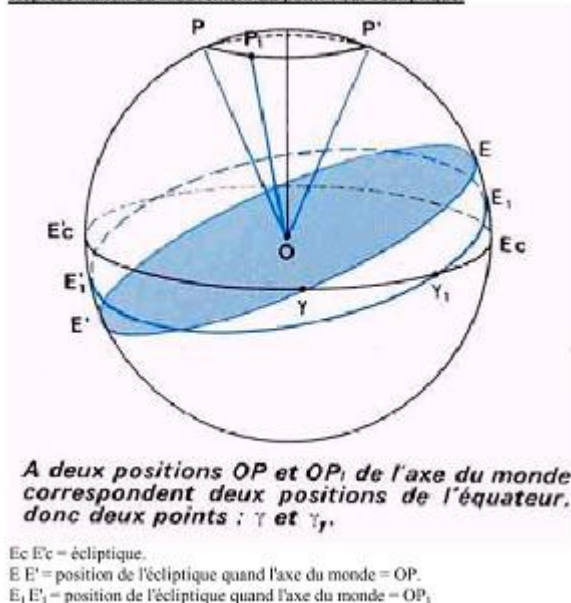
³⁶⁹ C'est la grande découverte faite par Hipparque dans la seconde moitié du second siècle avant notre ère. Cf. Duhem, (1913), p. 455. Cf. De la Souchère (2006), p. 15, on peut définir cette théorie comme se rapportant au changement de la direction de l'axe du monde par rapport aux étoiles. En effet, « *les actions combinées du Soleil et de la Lune sur le renflement équatorial de la Terre font qu'elle se comporte comme une toupie dont l'axe de rotation balaie un cône. Ce mouvement complexe, dont la période est de 25'800 ans, fait que le cycle complet des saisons, qui correspond à l'intervalle entre les équinoxes de printemps (ou d'automne) et définit l'année tropique (approximativement celle de notre calendrier), est*

l'ordre des signes zodiacaux dans le mouvement même des planètes, c'est-à-dire d'Occident en Orient, et cela d'un degré du Zodiaque en un nombre énorme d'années, n'est pas conforme aux dires de Platon. En effet, ce dernier nous dit clairement que le mouvement de la sphère des fixes est contraire au mouvement de la sphère des planètes. Et puisque les contraires règnent dans le monde de la génération, il fallait bien « *que leur modèle préexistât aussi là-haut, et que le ciel fût le premier à participer à l'Identité et l'Altérité présentes dans les Intelligibles* »³⁷⁰. De plus, il est évident, pour Proclus, que cette opinion est erronée. Car, d'une part, si les étoiles se mouvaient surtout autour du pôle du Zodiaque, ou de la diagonale, il faudrait que beaucoup d'étoiles auparavant invisibles nous devinssent visibles et inversement pour les étoiles auparavant visibles. Or, comme cela est impossible et pas du tout compatible avec l'observation, il est faux de dire que la sphère des fixes se meut de façon rétrograde autour du pôle du Zodiaque. D'autre part, si cette sphère faisait mouvement autour du pôle de l'Univers, ou selon le côté, mais dans le sens opposé au mouvement d'Orient en Occident, il faudrait que certaines des étoiles, vues auparavant sur le Zodiaque, le quittassent. Or, comme cela est également incompatible avec l'observation, il est clair que ce mouvement ne peut exister³⁷¹. Pour rendre raison à ce qu'il avance, le Diadoque invoque alors les observations des Chaldéens et des Egyptiens et avant ceux-ci les révélations et les oracles des Dieux³⁷², qui déclarent que la sphère des fixes se meut comme le dit Platon. Par

légèrement plus court que la durée mise par la Terre pour boucler son orbite autour du Soleil (la précession observée est d'une vingtaine de minutes). Le changement d'orientation de l'axe des pôles a une autre conséquence : ce n'est pas toujours la même étoile qui indique le Nord . »

Cf. <http://gravitationnel.free.fr/img/4.jpg>. (01.05.2010)

Représentation du mouvement du point γ sur l'écliptique.



³⁷⁰ Proclus, *In Remp.*, II, 235, 9-11 ; Festugière, III, p. 190

³⁷¹ Ibidem, II, 235, 19-23 ; Festugière, III, p. 191 et note explicative 1, où il est dit que pour la première hypothèse examinée par Proclus, celui-ci sous-estime la lenteur de cette évolution puisque Hipparque lui avait assigné une périodicité de 26'000 ans environ.

³⁷² Ibidem, II, 236, 3-5 ; Festugière, III, p. 191 et note 2. Aussi, pouvons-nous constater que Proclus laisse sous-entendre ici que les Oracles Chaldaïques ont été composés bien avant

ailleurs, notre auteur nous dit que ces derniers enseignent aussi que les autres révolutions sont au nombre de sept et qu'il n'y a ni épicycles, ni sphères mues en sens inverse, ni un nombre incroyable de cercles. Or, nous dit-il,

« il faut les en croire et tenir résolument les opinions susdites, tout en accordant une excuse à ceux qui veulent dresser des machines pour expliquer le ciel, dans la pensée qu'ils se servent de ces hypothèses en vue de l'utilité et des calculs humains. Mais si c'est par une intime conviction qu'ils disent que les choses se passent ainsi, nous n'accepterons pas, nous du moins, leurs discours »³⁷³.

Nous pouvons dès lors constater la position proclienne au sujet du mouvement des sphères. Il rejette absolument les diverses hypothèses en vogue à son époque, même s'il accorde une certaine excuse aux astronomes qui les avancent et affirme son intime conviction aux enseignements de Platon et aux révélations des Oracles. En d'autres termes, il prône une astronomie comme recherche des Causes profondes de l'Univers et s'oppose à celle qui relève d'une composition mathématique cherchant à sauver les phénomènes du ciel et qui se contente de l'observation empirique de ces phénomènes.

III.4 Conclusion

Ceci dit, avant d'examiner ce que nous dit notre auteur sur les thèmes de la cosmologie et de la théologie qui s'y associe, il convient, pour plus de clarté, de résumer encore tous les points essentiels que nous avons relevés et qui vont nous être requis pour la suite de notre thèse.

- Premièrement, nous avons vu que Proclus défend les conceptions de Platon quant au nombre des pesons et à leur nature en disant qu'ils sont huit et concentriques. Il pose aussi qu'ils sont les images de l'Âme du monde et du Démonstrateur et qu'ils sont vus par les âmes placées juste sous la Lune dans la zone de l'éther.
- Deuxièmement, nous avons pu relever que notre philosophe fait une distinction entre les données du mythe qui font référence à l'astronomie

le II^e siècle de notre ère, période à laquelle nous savons que ceux-ci ont été écrits par Julien le Théurge et son père. Or, le Diadoque a, dans l'ensemble de son œuvre, des positions nuancées, puisque, d'une part, il connaissait la date de leurs auteurs et que, d'autre part, les vérités que révèlent les Dieux sont éternelles. Cf. Saffrey, (1987), p. XXIII

³⁷³ Ibidem, II, 236, 10-15 ; Festugière, III, p. 192 ; notons au passage que la foi, pour Proclus, donne assise à toutes choses et les établit dans le Bien : Proclus, *In Alc.*, 51, 19-20 ; Segons, I, p. 42.

proprement dite et celles qui sont fondées sur la véritable astronomie. En d'autres termes, Platon aurait mis dans son récit, des données, comme la largeur des pesons et l'ordre des planètes, en se basant sur les observations faites à son époque.

- Troisièmement, il est bon de souligner que le Diadoque accorde une plus grande importance à l'ordre « chaldéen » des planètes qu'à l'ordre « platonicien », car celui-là a plus d'analogie avec les Dieux qui président dans le Cosmos. Bien que, sur le plan des Causes, les deux ordres se rejoignent.
- Quatrièmement, nous avons mis en évidence que les couleurs des astres sont, pour Proclus, à la fois images des réalités supérieures et modèles des couleurs ou des choses sublunaires.
- Cinquièmement, nous avons vu que le Maître d'Athènes affirme que ce sont les pesons qui font tourner les astres, que la sphère extérieure fait tourner tous les astres de l'Orient vers l'Occident, et que chacune des autres sphères meut, d'Occident en Orient, en rond et selon son mouvement à elle, l'astre qu'elle contient. Ainsi, les mouvements des pesons seraient les images des mouvements de l'Âme.
- Sixièmement, il nous faut mentionner que les anomalies vues dans les parcours des astres, sont, d'une part, le fait des astres eux-mêmes, car ils sont intermédiaires dans la hiérarchie des mouvements et causes des mouvements sublunaires, et d'autre part, ne peuvent être nommées à proprement parler des anomalies, puisqu'elles sont dues à l'intellection des âmes des astres qui copient les puissances invisibles des Idées.
- Et septièmement, il nous faut insister sur le rejet de Proclus de toutes les hypothèses en vogue à son époque, soit celle des excentriques, celle des épicycles, celle des sphères mues en sens inverse et celle de la précession des équinoxes, et ceci dans le but de défendre l'astronomie de Platon, seule digne d'une véritable astronomie, que l'on peut qualifier dès lors comme « d'une sorte de théologie ».

Chapitre IV

Cosmologie et Théologie

« Tel fut, au total, le plan du dieu qui est toujours au sujet du dieu qui devait naître un jour. En conformité avec ce plan, il fit, pour ce dernier, un corps lisse et uniforme, en tout point équidistant de son centre, un corps complet, un corps parfait constitué de corps parfaits. »³⁷⁴

³⁷⁴ Platon, *Timée*, 34 a-b ; Brisson, p. 123

IV.1 Introduction

Dotés maintenant des moyens épistémologiques nécessaires à notre étude et d'une vue d'ensemble sur la conception proclienne de l'astronomie, nous pouvons alors nous aventurer dans le labyrinthe de sa cosmologie. Cette recherche sur les différents niveaux de réalité ne se prétendra cependant pas exhaustive de toute la philosophie du Diadoque puisqu'elle se limitera principalement à la topographie cosmique que nous découvrirons dans son commentaire sur le Mythe d'Er. Ainsi, elle se cantonnera surtout, quoiqu'en se permettant certains débordements indispensables, aux domaines susceptibles d'être vus par les deux premiers véhicules de l'âme. En outre, elle se fera conjointement et parallèlement à celle concernant les Entités divines qui les régissent étant donné que ces dernières sont inséparables de toute la structure hiérarchique du Cosmos³⁷⁵.

IV.2 Considérations préliminaires : « genèse » des éléments selon l'*In Timée*

Mais avant de nous immerger dans les eaux profondes d'une analyse détaillée de son commentaire, un préliminaire succinct s'impose à nouveau. En effet, afin de pouvoir poser un cadre dans lequel va s'insérer la cosmologie que nous allons découvrir, nous devons immanquablement revenir sur la conception que le Lycéen se fait des éléments qui constituent le monde et de clarifier encore certaines de leurs particularités, notamment en prenant en compte celle de leur « genèse »³⁷⁶.

Premièrement, dans son *Commentaire sur le Timée*, ce que nous avons déjà mis en lumière, nous pouvons voir Proclus évoquer l'idée d'une échelle de la procession des éléments. À l'encontre de la conception aristotélicienne selon laquelle, au-delà de la région sublunaire, aucun des quatre éléments ne trouve sa

³⁷⁵ Sur le lien entre Cosmologie, Théologie et Métaphysique, cf. Rosan (1949), p. 99 : « ... whereas 'Ontology' referred to the study of the general principles found throughout the universe, 'Cosmology' refers to the study of the universe itself as it really exists. But a reading of Proclus' works will reveal that the word Κοσμολογία or 'Cosmology' occurs in none of them, although the word Θεολογία or 'Theology' very frequently occurs. Now 'Theology' ordinarily means the study of God or the gods, and this is the meaning that Proclus also attaches to the word, but with the following addition, namely, that in Proclus' philosophy God and the gods are identified with the same metaphysical realities that constitute the universe. Therefore 'Theology' also must refer to the study of the universe as it really exists, since all the gods happen to be real metaphysical entities, and, conversely, all real metaphysical entities are in some sense divine. » Et note 2 p. 99 : « Strictly speaking, the sphere of Theology for Proclus extends only as far down in the hierarchy of causation as the celestial bodies ; below the celestial bodies one enters the sphere of Physics... Nevertheless, even Physics may be considered ' a kind of Theology' ».

³⁷⁶ Ce terme veut dire chez Proclus « dépendant d'une cause », cf. De Haas (1997), p. 8. Également Proclus, *Théol. Plat.* IV, 23, p. 104, 3-4 : « ... de même que les mythes appellent génération la venue à l'être sous l'action d'une cause... »

place³⁷⁷ et surtout dans le but d'éclairer au mieux les vues platoniciennes, le Diadoque nous dit en effet ceci :

« Ces quatre éléments donc, feu, air, eau, terre, existent primordialement dans le Démiurge universel à titre causal et de façon unitaire. Car toutes les causes ont été préassumées en lui selon un unique embrassement, la puissance du feu en son akmé, intellectuelle, divine, immaculée, la force causale (αἰτία) rassembleuse et vivifiante de l'air, la réalité existentielle (ὕπαρξις) fécondante et florificatrice de l'eau, la forme (ιδέα) fixe, stable, indéplaçable et immobile de la terre »³⁷⁸.

À partir de ces éléments immanents sous mode causal dans l'Intelligence démiurgique, ou, en d'autres termes, à partir de ces puissances intellectives imparticipées, une procession des éléments va se déployer vers l'Univers selon une dégradation bien réglée. Car il est impossible, aux dires du Diadoque, qu'il n'y ait pas d'intermédiaires entre les éléments démiurgiques et les éléments d'ici-bas, engagés dans la matière, dispersés et pleins d'obscurité³⁷⁹. Ainsi, après les éléments imparticipés³⁸⁰ nous avons la suite que voici :

- les éléments intellectifs par essence et immobiles, mais participés par les éléments encosmiques (dans l'Intellect participé) ;
- les éléments automoteurs dont leur être est constitué par la vie (dans l'Ame) ;
- les éléments automoteurs qui sont des vivants et non plus des vies (dans le Ciel) ;
- les éléments qui sont mus par un autre, mais qui se meuvent dans un certain ordre (dans le monde sublunaire) ;
- les éléments qui se meuvent d'une manière désordonnée, tumultueuse et confuse (ἄτακτα καὶ παραχῶδη καὶ συγκεχυμένα) (monde souterrain)³⁸¹.

Ceci étant établi, et, nous semble-t-il, Proclus est très clair sur le sujet, il nous faut ensuite essayer de comprendre plus en profondeur comment se constitue, pour notre philosophe, la « genèse » de ces éléments et quelles sont les causes respectives de leur mise en ordre. En d'autres termes, il va s'agir pour nous de comprendre le « processus » de mise en ordre des éléments dans les différents

³⁷⁷ Cf. Siorvanes (1996), p. 208 : « Proclus' physics of the Elements of the world contains many innovations. First, Proclus overthrows Aristotle's theory entirely. The Elements are four, not five. They are quanta, particles of quantity, not pure qualities. The four Elements are both in the heavens and on earth... »

³⁷⁸ Proclus, *In Timée*, II, 44, 28 - 45, 5 ; Festugière, III, p. 74. Notons cependant que la tétrade des éléments se retrouve déjà au niveau de l'Intelligible comme non encore distincts et au niveau de l'Intelligible-Intellectif comme purs nombres. Cf. Siorvanes (1996), pp. 233-234

³⁷⁹ Ibidem, II, 45, 24-24 ; Festugière, III, p. 75

³⁸⁰ Nous pouvons relever que « imparticipé » est synonyme ici de « akmé », « cause », « réalité existentielle » et « forme ».

³⁸¹ Résumé fait à partir de l'*In Timée*, II, 46,1 - 48, 15 ; Festugière, III, pp. 75-78

plans ontologiques où ils se situent pour essayer de voir s'ils peuvent correspondre à différents plans cosmologiques. En effet, Platon, dans son *Timée*, avait parlé de trois sortes de masses ou mouvements désordonnés que différentes entités devaient ordonner, à savoir :

- *Timée 30 A* : « ... et ainsi toute cette masse visible, il (le D miurge) l'a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως) et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre ».
- *Timée 42 C* : « Et, à travers ces métamorphoses, s'il (l'homme) persistait dans sa malice, suivant la manière dont il aurait p ch , il serait, toujours à la ressemblance de son vice, transformé en un animal. Il ne verrait pas la fin de ses tribulations et de ses souffrances, avant d'avoir soumis à la révolution du Même et du semblable en lui, toute la grande masse qui était venue par la suite s'ajouter à son être et qui est faite de feu, d'eau, d'air et de terre ; cette masse tumultueuse et déraisonnable (θορυβ δῃ καὶ ἄλογον ὄντα), c'est seulement après l'avoir maîtrisée par la raison, qu'il reviendrait à la forme de son état premier et meilleur ».
- *Timée 43 A-B* : « ... ils (les dieux récents) prirent aux dépens du Monde des portions de feu, de terre, d'eau et d'air, qui doivent lui être rendues un jour. Ils coll rent ensemble en un seul tout les parties qu'ils avaient prises, mais non par des liens indissolubles, comme ceux qui avaient fait leur propre unité. Ils us rent, pour les assembler, de joints très serrés et invisibles, à cause de leur petitesse, et ils fabriquèrent ainsi, de toutes ces parties, un corps unique pour chaque individu. Puis, dans ce corps où afflue et d'où s'écoule un flot ininterrompu, ils introduisirent les mouvements périodiques de l' me immortelle. Mais, ces mouvements ainsi plongés dans ce grand flot, ne pouvaient ni le maîtriser, ni être maîtrisés par lui. Tantôt, ils étaient brutalement entraînés par lui, tantôt ils l'entraînaient. De la sorte, le Vivant tout entier se mouvait sans doute, mais il avançait sans ordre et d'une manière irrationnelle (ἀτάκτως...καὶ ἁλόγως) »³⁸².

Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, le vénérable  pigone platonicien fait correspondre ces trois plans ontologiques des éléments avec les trois véhicules de l'âme. Mais, nous allons essayer de montrer qu'ils peuvent aussi s'agencer de manière à venir signifier trois «  tats » différents de la cosmologie³⁸³. Pour ce faire, commençons donc par résumer l'interprétation proclienne de ces passages.

Concernant *Timée 30 A*, en se positionnant fermement contre les conceptions de Plutarque de Chéronée et d'Atticus, qui prônaient qu'avant la

³⁸² Traduction Rivaud

³⁸³ Cf. Proclus, *In Timée*, II, 56, 23-26 ; Festug re, III, p. 88 : « ... même s'il admet que, des quatre éléments, les sommets sont au Ciel, les milieux dans la région sublunaire, les derniers fondements dans la région souterraine distribuant ainsi les éléments en correspondance avec les trois d miurges les ayant consacrés eux aussi à Zeus, Poséidon et Plouton, ne nous étonnons pas »

création il y avait une Matière inordonnée et mue par une Âme malfaisante³⁸⁴, le Diadoque nous révèle à nouveau son génie herméneutique. Citons alors deux longs textes où il interprète les paroles de son Maître :

« ...comme l'opération créatrice est double, l'une consistant à fabriquer le Corporel, l'autre à l'organiser en Cosmos, Platon, commençant par celle-ci, pose, par une hypothèse entièrement vraisemblable, que tout le Corporel existe, mais qu'il est mû sans ordre ni règle : car tel est bien le Corporel pour ce qui est de lui-même, possédant du mouvement en tant que naturellement doué de souffle (φύσεως ἐμπνεόμενον), mais un mouvement irrégulier, puisque, pour ce qui est de lui-même, il n'a pas été encore doué d'intelligence et animé par l'Âme intellectuelle : quand en effet l'Univers sera devenu tel, c'est qu'il aura participé aux puissances supérieures... Quant à la partie qui, dans le dessein providentiel de la création, concerne la fabrication du Corporel, elle nous sera livrée un peu plus loin (31 D 4ss., 36 D 9 s.). En effet, aux yeux de Platon, tout ce Corporel dont il dit ici que le Démonurge l'a « reçu en transmission », c'est le Démonurge qui le façonne, car il est lui-même le créateur, lui-même l'organisateur, lui-même l'auteur du plan artistique, lui-même l'ouvrier qui de ses mains réalise le plan. Si donc le Démonurge fait venir à l'être aussi les corps tout premiers, il est clair que la création du Corporel fait elle aussi partie de l'œuvre créatrice, le visible ayant reçu quelques traces des figures élémentaires qui en annoncent et permettent le découpage... »³⁸⁵

Et un peu plus loin, pour plus de précision, il nous dit encore ceci :

« "Tout ce qu'il y avait de masse visible" d'abord ne laisse rien en privation de la providence de Dieu, ensuite montre que cette masse visible est corporelle. Elle ne serait pas visible en effet si elle était incorporelle et non qualifiée. En sorte que ces mots ne désignent ni la Matière ni le substrat second³⁸⁶, mais ils sont la masse qui, tout en étant

³⁸⁴ Ibidem, I, 381, 29 - 382, 15 ; Festugière, II, p. 244

³⁸⁵ Ibidem, I, 383, 3 - 20 ; Festugière, II, pp. 245-246

³⁸⁶ Notons au passage la divergence d'interprétation de ce terme de « substrat second » entre Festugière, II, p. 252 note 1 et De Haas (1997), p. 96 ; Pour Festugière, « la matière est le πρῶτον ὑποκείμενον, le δεύτερον ὑποκείμενον est la matière entièrement qualifiée, scil. les corps composés de matière et de forme. Ces corps peuvent être dits des substrats, des subiecta, en tant qu'ils sont des substances qui supportent les accidents. Entre le πρῶτον ὑποκ. et le δεύτερον ὑποκ. prend place l'ὁρατὸν πλημμελῶς καὶ ἀπάκτως κινούμενον. » De Haas nous dit, quant à lui : « It seems to me that the negation of two attributes is meant to exclude two different levels in Proclus' universe : the negation of 'incorporel' excludes matter, the negation of 'unqualified' excludes unqualified body... in virtue of its visibility Proclus locates the Chaos between unqualified body and the elements, as the first as yet disorderly manifestation of the Model. » Cf. également Lernould (2001), pp. 372-373, no 32 : pour lui, et il va dans le même sens que Haas, il s'agit du corps non qualifié, dans une optique aristotélicienne, car, entre autres, la masse désordonnée est visible tandis que le corps non qualifié ne l'est pas. On aurait alors la suite que voici : la matière, le corps non qualifié, le chaos et les éléments. Sur la question cf. aussi Van Riel (2009)

mue d'un mouvement irrégulier et inordonné, n'en a pas moins participé déjà aux formes et en porte quelques traces et quelques reflets. Car il y a dans cette masse des apparences fantomatiques et indistinctes des formes (εἰδωλικάι τῶν εἰδῶν καὶ ἀδιάρθρωτοι) et c'est leur présence qui imprime à la masse des mouvements différents, comme Timée lui-même le dira plus loin (43 A 6 ss.) ; ces apparences reçoivent l'illumination de toutes les classes divines antérieures au Démon, mais elle est principalement illuminée par le Modèle qui rayonne par sa seule existence avant même l'œuvre démon. Car les causes plus élevées agissent avant même les causes de second rang, et, tandis que le Démon crée conjointement au Modèle, le Modèle crée avant même le Démon, et en descendant jusqu'à ces profondeurs que n'atteint pas l'action de la providence démon. »³⁸⁷.

Le message du Diadoque est donc que cette masse inordonnée est posée, d'une part, comme étant « antérieure » au Démon si l'on considère sa cause, puisque cette dernière est le Modèle, mais, d'autre part, vient postérieurement à la mise en ordre sur le plan ontologique, puisqu'elle n'est soumise qu'à un impulsus naturel ou pneumatique (et le terme ἐμπνεόμενον est intéressant pour nos propos) que n'atteint pas la providence démon. Étant entendu, bien évidemment, que le sens de « naturel », dans ce cas-là, a une connotation négative qui marque un manque de participation à l'âme rationnelle et à l'intelligence³⁸⁸. Par voie de conséquence, les éléments ici mis en ordre sont, sur un plan ontologique, supérieurs aux éléments n'ayant comme seul mouvement qu'un impulsus naturel. Or, et L. Siorvanes l'a bien mis en lumière en interprétant le passage de *In Timée*, II, 11, 27-31, pour le Diadoque, le mouvement vrai (ou naturel dans un sens positif) des éléments est soit circulaire soit stationnaire. Mais écoutons plutôt ses propos :

« for Proclus, the true state of motion of the Elements is either circular by imitation of the cosmic circumference, the heavens, or stationary like the cosmic centre, the earth. The upward movement of Fire and Air and the downward movement of Water and Earth (Aristotle's theory) are not their proper, natural ones. They belong to those particles that are not in their own natural place and are "in the course" of going towards them.

³⁸⁷ Ibidem, I, 387, 9-24 ; Festugière, II, p. 252 ; sur le sujet voir Lernould (2001), pp. 361-383. Mais aussi *In Timée*, I, 270, 9-26 ; Festugière, II, p. 113 : « ... bien qu'elle ait reçu de l'Intelligible, avant même l'opération démon, des traces de formes, n'est pas tout à fait belle, même si elle a quelque beauté par comparaison avec l'absence de forme de la matière... ».

³⁸⁸ Ibidem, II, 56, 26 57, 3 ; Festugière, III, p. 88 : « Car chacun de ces éléments a été assumé en sa totalité, et l'Univers est fait de chaque élément tout entier, qu'on parle soit du premier feu, le céleste, soit du feu médian, soit de celui qui est le plus bas et le plus désordonné, qui n'est plus coloré que de quelques-unes des qualités du feu. Car cette sorte de désordre et d'irrégularité que nous conjecturons plus haut (*Timée*. 30 A 3 s.), cette sorte-là se laisse voir surtout en chacun des éléments souterrains, parce que la démon, à mesure qu'elle avance, s'achève peu à peu dans ce qui est inordonné et qui participe le moins à l'ordre ».

Particles moving perpendicularly move in a manner which is “contrary” to their own proper state of motion »³⁸⁹.

Ainsi, de la mise en ordre des éléments « effectuée » par le D miurge, il ne peut en aucun cas en r sult r des mouvements rectilignes propres à la théorie aristotélicienne, d’une part, puisque ces mouvements sont, aux dires de Proclus, « contre-nature », ni, d’autre part, avec ce que ce dernier admet, comme nous l’avons vu auparavant, pour la région sublunaire et souterraine où se meuvent les âmes avec leur véhicule pneumatique. Ainsi, nous voyons déjà se dessiner un plan cosmologique où les éléments se meuvent tous en cercle, exceptée la Terre qui, elle, reste fixée en son centre. Par ailleurs, nous avons noté précédemment que les âmes avaient été semées par le D miurge dans toutes les sphères et qu’à ce « moment » ontologique leur véhicule était astréiforme. Nous pouvons dès lors en inférer que, pour le Lycéen, les âmes remontées dans le Ciel et ayant soumis à la révolution du Même et du Semblable leurs « parties » inférieures peuvent « voir » plus que le ciel proprement dit, mais un monde où tous les éléments et toutes les sphères se meuvent divinement en cercle comme si le « sous la lune » n’était plus une frontière entre différents plans ontologiques mais laisserait seulement apparaître les différentes fonctions divines dans une hiérarchie bien structur e³⁹⁰. Mais nous en reparlerons quand nous traiterons de l’interprétation proclienne de la lumière que les âmes peuvent percevoir au sommet de l’éther. Et nous pourrions même étendre nos constatations aux domaines souterrains puisque, même dans ces lieux, quelques élus jouissent de visions délectables. En effet, le Diadoque nous le révèle en ces termes :

« Et disons que les justes jouissent d’abord de la compagnie des démons ploutoniens, qui ensorcellent les âmes, perfectionnent leurs actes de pensée, leur assurent la providence des dieux catachtoniens, leur font voir des apparitions pleines de sérénité, purifient leurs enveloppes au moyen d’une lumière divine, les font ressouvenir de la vie éternelle et des apocatastases les plus parfaites, en sorte qu’ils entendent des voix

³⁸⁹ Siorvanes (1996), p. 245 ; sur le mouvement naturel des éléments dans l’Antiquité tardive, cf. Rashed (2009)

³⁹⁰ Cela pourrait être confirmé dans ce passage de Proclus, *In Timée*, III, 194, 29 - 195, 8 ; Festug re, V, p. 53 : « Pour l’instant, que Platon appelle « qui accomplissent leur révolution d’une manière visible à nos yeux » les dieux célestes, c’est évident : car les véhicules de ces dieux sont de nature solaire et imitent l’éclat de la substance intellectuelle. Mais pourquoi dénomme-t-il les dieux sublunaires « ceux qui se montrent dans la mesure où ils le veulent bien » ? Peut-être parce que les éléments matériels dont ils usent ont été placés devant eux comme des sortes d’écrans destinés à couvrir l’éclat des véhicules éthérés qui sont immédiatement attachés aux dieux générateurs — car, puisqu’ils sont encosmiques, ils ont nécessairement aussi un véhicule encosmique de nature astrale —, mais que leur lumière apparaît quand il doit être profitable aux lieux d’ici-bas de recevoir leur illumination. » Ou encore, Ibidem, III, 290, 18-26, Festug re, V, p. 167 : « L’astre confraternel est celui dans lequel ont eu lieu l’ensemencement et la distribution tant des âmes que des véhicules. En sorte que, si certaines âmes ont eu pour lot, dès le principe, la Terre, ces âmes-là si elles ont obéi à la justice et aux dieux, vont aussi, après la première naissance, abandonnant le corps terreur, se retirer dans le véhicule  th rien de la Terre totale : elles s’établissent dans ce véhicule, elles-mêmes et le véhicule qui leur sert congénitalement d’instrument, étant remplies elles-mêmes de vie intellectuelle, et remplissant leurs véhicules de lumière divine et de puissance démiurgique. »

plus divines et communiquent au terme avec Plouton lui-même et la déesse vivifiante qui règne avec lui et qu'ils sont remplis par eux des biens intellectifs : toutes choses pareilles à celles que les très saints mystères d'Eleusis promettent aux mystes, de jouir des biens conférés par Koré lorsqu'ils auront été délivrés des corps »³⁹¹.

Quant à la véritable Terre, il faut savoir qu'elle

« n'est ni cette masse corporéiforme et épaisse d'ici-bas — car en ce cas, à cause de cette masse, elle ne saurait être « la plus ancienne et la première des divinités rangées à l'intérieur du Ciel » — ni l'âme de ce corps... Il y a en effet dans ce Vivant un Intellect immatériel et séparé qui maintient dans le même lieu cette masse visible elle-même, et une Âme divine qui tourne en rond autour de cet Intellect-ci, et un Corps Éthéré immédiatement dépendant de l'Âme et en dernier lieu cette Masse visible-ci, qui est de tout côté pénétrée de souffle par le véhicule de l'Âme »³⁹².

Penchons-nous maintenant sur le passage 43 A-B du *Timée*, où il est question des mouvements désordonnés provenant, selon le Lycien, des éléments matériels fabriqués à partir des éléments simples, dont sont constituées les enveloppes pneumatiques, par les dieux récents, et liés à l'âme mortelle de chaque individu, soit la vie végétative, la sensitive et l'appétitive³⁹³. Nous pourrions mettre ce passage en rapport étroit avec un plan cosmologique où l'on ne se fierait qu'aux données appréhendées par le biais des organes sensoriels. Bien qu'il s'agisse là d'une description concernant la production des corps ostréaux, nous pensons judicieux de faire correspondre à cette mise en « forme » des éléments un « état » de la cosmologie qui se résumerait alors aux observations pouvant être faites depuis la station terrienne. Ceci, puisque le Diadoque nous signifie que l'âme sensitive (la sensation stricto sensu) naît avec ce corps et qu'elle est, à proprement parler, irrationnelle. À ce stade ontologique, l'être humain pourrait alors constater, dans le mouvement des éléments, leur changement et leur transformation réciproque, un ordre seulement relatif³⁹⁴. Les opinions aristotéliennes pourraient en quelque sorte s'avérer justifiées puisque selon la loi

³⁹¹ Proclus, *In Remp.*, II, 184, 30 - 185, 12 ; Festugière, III, p. 131. Cf. aussi Damascius, *In Phaedo*, 540, 6-7 ; Westerink, p. 276 : « *The commentator says that there must be also souls in heaven who descend no farther, and therefore we may take it that the same occurs in all other parts of the world.* »

³⁹² Proclus, *In Timée*, III, 135, 9-21 ; Festugière, IV, p. 172-173. Notons aussi que « *la Terre est issue au premier chef et de la Terre Intelligible qui contient unitivement toutes les classes intelligibles des dieux et qui est éternellement fixée dans le Père, et de la Terre intellectuelle qui est coordonnée au Ciel et qui accueille toutes les créations du Ciel.* » Ibidem, III, 135, 1-5 ; Festugière, IV, p. 172. Sur la divine Terre selon Proclus, Cf. Steel (2009)

³⁹³ Proclus, *In Timée*, III, 321, 27-32 ; Festugière, V, p. 203 : « *Quoi qu'il en soit, après qu'ont été unifiées ces parties multiples (les homoeomères et non les éléments simples) et dissemblables, l'âme survient : d'abord, de toute façon, l'âme mortelle — car c'est par elle qu'il « sort du corps un flux », par la vie végétative et la sensitive et l'appétitive —, en second lieu l'âme immortelle : car celle-ci ne s'insinue pas simplement dans un corps, mais dans un corps « en qui il entre et de qui il sort un flux ». La première âme naît avec le corps, la seconde est « attachée au » corps.* »

³⁹⁴ Cf. Siorvanes (1996), p. 234

stipulant que le semblable est perçu par le semblable et selon notre expérience sensible, les éléments lourds se portent vers le bas et les éléments légers vers le haut³⁹⁵. Mais disons-le, les éléments n'ont pas, à ce niveau ontologique, leur mouvement essentiellement caractéristique et sont typiquement sous le mode sublunaire. Quant aux phénomènes célestes que nous pouvons percevoir depuis notre terre, ils seraient connaissables selon les critères d'une astronomie qui se contenterait d'une simple observation empirique et qui exigerait pour plus de science et comme nous l'avons amplement souligné dans notre chapitre précédent, de s'élever vers une recherche des Causes pour devenir une « sorte de Théologie ».

Quant au deuxième passage mentionné du *Timée* (42 C), nous allons voir maintenant que celui-ci correspond à une vision du monde que les âmes sur terre ne peuvent avoir et qui est précisément décrite dans le commentaire du Mythe d'Er par le successeur de Platon. L'étude minutieuse de cette vision cosmologique, absente du *Commentaire sur le Timée*, puisque ne convenant point au dessein du dialogue³⁹⁶, va nous permettre alors de compléter nos idées sur les conceptions procliennes du Cosmos dans son ensemble et de mieux comprendre le lien entre niveaux de réalité, épistémologie et théologie. Et nous allons voir que cette topographie, hormis la description du mouvement des pesons dans la lumière, qui, elle, vient s'inscrire plutôt dans le premier plan cosmologique que nous avons présenté, s'étend du haut de l'éther, lieu juste sous la Lune, aux profondeurs de la terre où s'écoulent les fleuves infernaux, dignes représentants des éléments totalement irrationnels et dont l'âme est vivement appelée à maîtriser. Comme si la variation des différents états de conscience de l'âme unie à son véhicule pneumatique était en étroite correspondance avec le monde, ou « l'état » du monde, qu'elle peut percevoir. Cela, bien évidemment, en ne retirant aucunement une certaine réalité à ce monde.

IV.3 Cosmologie dans le commentaire du Mythe d'Er

Notre analyse va se focaliser en premier lieu sur les niveaux de réalité que les âmes peuvent voir par le biais de leur véhicule pneumatique. Puisque nous avons fait une distinction fondamentale, dans le deuxième chapitre, entre un monde corporel réel pouvant être vu par le biais du véhicule pneumatique ou

³⁹⁵ Ibidem, III, 274, 26 - 275, 4 : Festugière, V, p. 151 : « Car c'est à cause de cela (les lois de l'Heimarménè gravées dans les âmes par le Dèmiurge) que l'âme dérégulée se porte tout droit vers le lieu « ténébreux et privé de Dieu », mais que l'âme pieuse se dirige vers le ciel — étant menée aussi par l'Univers —, parce que l'une et l'autre âmes sont remplies des lois fatales, et elles se portent là où les appelle la loi qui est en elles, comme le dit aussi Plotin : car c'est le propre de la Providence des dieux, de gouverner par le dedans les êtres sur lesquels ils veillent. Et qu'y a-t-il d'étonnant, quand la Nature aussi meut les corps par les puissances matérielles et corporelles qu'elle a placées en eux, la terre par la lourdeur, le feu par la légèreté ? » Et Ibidem, II, 50, 6-8 ; Festugière, III, p. 80 : « Nous n'accordons donc ni que toute espèce de terre soit lourde ni que toute espèce de feu soit légère, mais, si même il en va peut-être ainsi sous la lune, ce qui est au ciel est d'une autre sorte ».

³⁹⁶ Ibidem, III, 323, 15-31 ; Festugière, V, p. 203

lumineux des âmes et une réalité dont les formes visibles sont la résultante d'une schématisation effectuée par la puissance imaginative, nous allons maintenant et de manière tout à fait justifiée, opérer en deux temps. Les premiers niveaux de réalité que nous allons traiter seront donc ceux que l'on peut dire tout à fait objectifs, dans le sens où ils ont une certaine corporalité, et ceci, insistons encore, bien que les différents niveaux hiérarchiques ne soient vus que selon une variation concomitante entre la pureté du véhicule et la réalité appréhendée³⁹⁷. Ainsi nous aborderons en premier lieu ce qui a trait à la cosmologie proprement dite et dont les thèmes sont les suivants : le lieu démonique, les gouffres, les lieux de purification et de correction, la lumière ou lieu du monde, tout en insérant quelques notions de la plaine du Léthé et du fleuve Amélès. Mais nous concentrerons notre attention principalement sur son interprétation de la lumière, car, comme nous aurons le loisir de le découvrir, elle va faire l'objet d'un point central de notre thèse. Par ailleurs, nous verrons, dans le même temps, que ces niveaux de réalité ne sont ni exempts d'éléments théologiques, ni dénués, comme nous l'avons vu pour l'astronomie du Diadoque, d'une recherche sous-jacente de Causes plus fondamentales. Ce qui nous amènera, dans un second temps, à nous pencher sur les éléments ayant trait plus spécifiquement à la théologie de notre philosophe.

IV.3.1 Le lieu démonique

Après quelques considérations d'ensemble sur le mythe en question, Proclus se propose de définir le lieu premier où Er parvient en compagnie des autres âmes. Celui-ci est un lieu nommé par Platon « τόπον τινά δαιμόνιον »³⁹⁸, que A. J. Festugière traduit par « lieu extraordinaire, merveilleux »³⁹⁹. Or, il est bon de relever d'emblée que Proclus comprend ces termes de façon différente et nous parle alors d'un lieu démonique, « ὁ δαιμόνιος τόπος »⁴⁰⁰. Ce lieu n'est plus à ses yeux un simple lieu merveilleux, mais se définit comme étant celui où règnent des démons. Nous pouvons dès lors constater que la nuance faite par le Diadoque, va immédiatement orienter son interprétation vers un parallélisme constant entre les lieux de l'Univers et la hiérarchie des Êtres spirituels.

Puis Proclus compare ce lieu où siègent les Juges à ceux décrits dans le mythe du *Gorgias* (523 b 1 ss.) et du *Phédon* (111 d 4 ss). Pour notre auteur, ces divers mythes sur l'Hadès ne décrivent que certains traits particuliers qui

³⁹⁷ Concernant le statut de la philosophie proclienne entre une philosophie idéaliste ou réaliste, cf. Siorvanes (1996), p. 59 : « Proclus' late Neo-Platonic metaphysics does not fall adequately either under philosophical idealism or realism. It is idealist in that reality resides in consciousness, where it varies with the mode of awareness. Being is as the knower appropriates it. However, it is realist in that personal conceptions are validated by their correspondence to objective reality, which is independent, and often transcendent of personal minds. This asymmetry is so important to Proclus that he could be described as foundationalist. »

³⁹⁸ Platon, *La République*, X, 614 c 1

³⁹⁹ Proclus, *In Remp.*, II, 128, 3 ; Festugière, III, p. 71, note 3

⁴⁰⁰ Ibidem

conviennent à leurs propos, mais qu'il est aisé pour nous de rassembler pour découvrir qui sont les Juges, le lieu où ils font leurs jugements et les sorts qu'ils infligent aux âmes. En effet, alors que dans le *Gorgias*, il est question d'une prairie, d'un carrefour et du nom des Juges et que le *Phédon* nous parle des courants et des fleuves où les âmes sont châtiées, le Mythe d'Er, lui, nous indique clairement où ce lieu se situe dans le Cosmos, « à savoir entre la terre et le ciel »⁴⁰¹. Nous avons donc, grâce à ces trois mythes, des données rassemblant à la fois ce que sont les Juges, le lieu où ils sévissent et les sorts qu'ils réservent aux âmes.

La définition du lieu comme se situant entre la terre et le ciel étant posée, Proclus peut alors discuter et s'opposer à l'opinion de son prédécesseur Numénios. Ce dernier, en effet, voyait le lieu, décrit par Platon, comme étant « le centre et du Cosmos entier et de la terre (mythique), dans ce sens qu'il est d'une part au milieu du Ciel, d'autre part, au milieu de la terre »⁴⁰². Il disait en parallèle que le Ciel représente la sphère des Fixes et qu'en elle se trouve deux gouffres, le Capricorne et le Cancer, où l'âme, par celui-ci descend dans la gènesis et par celui-là remonte jusqu'à elle. Il prônait également que les fleuves qui se trouvent sous la terre (les fleuves et le Tartare) sont les sphères des planètes⁴⁰³, comme si les âmes divinisées devaient inmanquablement séjourner au Tartare avant de pouvoir rejoindre les lieux de leur délivrance. Il affirmait aussi, qu'à la descente, les âmes bondissent des signes zodiacaux où nous situons les solstices (capricorne et cancer) aux signes où sont placés les équinoxes (Bélier et Balance)⁴⁰⁴. Ses opinions sur les deux gouffres, représentant le Capricorne et le Cancer, lui étaient confirmées par son interprétation de l'antré des Nymphes décrite dans l'*Odyssée* d'Homère⁴⁰⁵, interprétation qui sera reprise par son disciple Cronios et plus tard par Porphyre dans son commentaire de ce passage⁴⁰⁶. Aussi se référait-il au texte de l'*Odyssée*⁴⁰⁷ qui dénomme les deux signes des solstices « portes du Soleil » et « peuple des songes » la Voie Lactée⁴⁰⁸. Cela était confirmé aussi par Pythagore qui enseignait que la Voie Lactée se nommait « Hadès » et était peuplée d'âmes⁴⁰⁹. Ainsi, dans son interprétation du Mythe d'Er, le pythagoricien d'Apamée voyait la signification des gouffres, comme étant les deux portes du passage des âmes et la lumière, maintenant ensemble le ciel, comme étant la Voie Lactée.

Proclus va alors s'opposer aux interprétations de Numénios en se basant ici sur le désaccord profond entre la définition du lieu faite par le pythagoricien et celle mentionnée dans le texte même de Platon ainsi que sur leurs divergences

⁴⁰¹ Ibidem, II, 128, 19 ; Festugière, III, p. 72

⁴⁰² Ibidem, II, 128, 27-129, 2 ; Festugière, III, p. 72

⁴⁰³ Cf. Cumont (1976), p. 345

⁴⁰⁴ Porphyre, *L'antré des Nymphes*, p. 79. Sur le sujet de la descente et de la montée des âmes à travers les sphères, cf. Rougier (1933), p. 93-95 et Buffière (1956), pp. 419-459

⁴⁰⁵ Homère, *L'Odyssée*, XIII, 110-112

⁴⁰⁶ Cf. Porphyre, *L'antré des Nymphes*, p. 77

⁴⁰⁷ Homère, *L'Odyssée*, XXIV, 12

⁴⁰⁸ Proclus, *In Remp.*, II, 129, 24-25, Festugière, III, p. 73

⁴⁰⁹ Ibidem, II, 129, 28 ; Festugière, III, p. 74 ; cf. Porphyre, *L'antré des Nymphes*, p. 81, Boyancé (1936), p. 136

quant à certains lieux où les âmes se rendent. En effet, Proclus relève quatre désaccords importants à ses yeux :

- Premièrement, Numénios place le lieu démonique au centre alors que Platon nous dit qu'il est placé au milieu de la terre et du Ciel.
- Deuxièmement, celui-là place les fleuves, où sont châtiées les âmes, au Ciel, alors que celui-ci les a fermement établis dessous la terre (*Phèdre* (249 a 6 ss.) et *Phédon* (111 d 4 ss.).
- Troisièmement, le pythagoricien enseigne que les âmes qui sont au Ciel sont dans la Voie Lactée, alors que Platon, dans le *Timée* (42 b 4 s. et 41 d 8 s.), nous dit que le point de départ des âmes et leur retour bienheureux se trouvent être dans le Ciel entier. Ce que nous avons longuement montré dans notre chapitre sur l'épistémologie.
- Quatrièmement, Numénios se voit forcé de conduire d'abord les âmes dans les lieux de châtiments (les sphères planétaires) alors que Platon nie que celles qui sont bienheureuses se rendent au lieu de dessous terre.

Suite à l'exposition de ces différentes contradictions, Proclus affirme alors qu'il existe un lieu mitoyen entre le ciel, lieu des dieux, et la terre, lieu des êtres mortels. Ce lieu enveloppe du dehors toute la terre, aussi bien ses sommets, où, selon le *Phédon* (114 c 1 s.), séjournent les âmes bienheureuses qui ne se sont pas totalement dépouillées des corps matériels, son milieu et son fond. Il forme également, par dessous, une ceinture au ciel, bornant ainsi tout le ciel. Or, pour le Diadoque, « si c'est seulement l'éther qui, étant sous le Ciel, circule autour de la terre entière, c'est lui qui est le lieu démonique »⁴¹⁰.

Proclus compare ensuite le lieu démonique au Carrefour de la Prairie, dont fait mention le *Gorgias* et où les Juges prononcent leurs jugements, pour affirmer que ces trois termes, lieu démonique, Carrefour et Prairie, désignent en fait le même endroit du Cosmos⁴¹¹, l'éther, le lieu directement sous la Lune décrit aussi dans le *Phédon* (109 b 6 ss.). Ces différents noms pour une même réalité désignent, pour notre auteur, ses différents aspects, à savoir :

⁴¹⁰ Ibidem, II, 131, 28 - 132, 2 ; Festugière, III, p. 75. La position de Proclus n'est pas sans rappeler quelque peu celle que nous trouvons dans l'*Asclépius*, où il est dit que l'âme, une fois retirée du corps, ira sous la domination du Génie suprême et dont Festugière nous dit en note qu'il se trouve dans les hauteurs : « *Le summus daemon n'est pas un bourreau, mais un juge, qui pèse les mérites de toutes les âmes, bonnes ou mauvaises. Ce jugement se fait dans les hauteurs. Après le jugement, les âmes pieuses demeurent dans les hauteurs, aux lieux qui leur reviennent, tandis que les impies sont précipitées du haut en bas dans la région de l'air où elles sont le jouet des vents. Cette doctrine pourrait avoir, semble-t-il, son origine dans l'Iran. En ce cas le Génie suprême serait Mithra [] qui pèse les âmes sur le pont céleste (du mont Haraberezaiti), d'où les justes s'élèvent à l'un des trois étages du paradis (étoiles, lune, soleil), tandis que les mauvaises sont jetées aux Enfers. L'assimilation des Enfers à la région sublunaire de l'air, fort répandue dès le 1^{er} s. av. J.-C., vient sans doute du néopythagorisme...* » Cf. *Asclépius*, 28, p. 334 et note 238, p. 385

⁴¹¹ Ibidem, II, 133, 1-2 ; Festugière, III, p. 76

- Il se nomme « *Prairie* » en conformité avec sa contiguïté à la sphère lunaire, en laquelle se trouvent les causes de toute la génération et de laquelle le lieu a reçu en tout premier les processions des souffles qui combinent la génération⁴¹².
- Il se nomme « *Carrefour* », car il représente les trois vies de l'âme, celle qui mène à la vie céleste, celle qui mène à la purgation des peines et celle qui mène à la *génésis*⁴¹³.
- Il est appelé « *lieu démonique* » puisque les démons sont, à l'instar de l'éther et comme il est dit dans *Le banquet* (202 E 1 s), les intermédiaires entre les Immortels et les mortels⁴¹⁴.

Ainsi, pour résumer ce que nous avons déjà relevé des interprétations du Lycien, nous pouvons dire que le lieu mitoyen entre le ciel et la terre, où Er et les âmes se rendent en premier, est l'éther, que sous ce dernier il existe, selon Platon, des lieux de séjours pour les âmes bienheureuses mais pas totalement dépouillées des corps matériels, que sous la terre se trouvent des lieux de punition et, enfin, que l'éther est le lieu du Cosmos nommé aussi bien « *lieu démonique, Prairie ou Carrefour* » où siègent les Juges. Mais notons encore que l'éther, pour le Diadoque, n'est pas cet élément aristotélécien trônant dans le monde supra-lunaire, mais qu'il est une sorte de feu sublunaire. Car, pour notre philosophe,

*« le feu du monde sublunaire est une effluence du feu céleste, il subsiste dans les cavités des autres éléments, et il n'y a pas de sphère du feu existant par elle-même, mais l'extrémité supérieure de l'air imite la pureté du feu d'en haut. C'est cela que nous nommons « feu sublunaire », et nous nommons « lieu du feu » le lieu immédiatement sous le ciel. Car cette extrémité supérieure de l'air est tout à fait semblable au fond du ciel, de même que la limite inférieure de l'air, étant épaisse et nébuleuse, est tout à fait semblable à l'eau »*⁴¹⁵.

Aussi est-il nécessaire de mentionner encore la précision donnée par le maître de l'Académie d'Athènes au nom de « démonique ». En effet, pour lui, ce nom ne désigne pas une essence, mais seulement une relation, celle que doit comporter le milieu entre deux extrêmes⁴¹⁶. En d'autres termes, le lieu a été dénommé « démonique » en tant qu'il est intermédiaire et non pas comme étant

⁴¹² Ibidem, II, 133, 13-17 ; Festugière, III, p. 77

⁴¹³ Ibidem, II, 132, 6-10 ; Festugière, III, p. 76

⁴¹⁴ Ibidem, II, 133, 24-28 ; Festugière, III, p. 76

⁴¹⁵ Proclus, *In Timée*, III, 22-30 ; Festugière, IV, p. 145-146 ; cf. aussi Siorvanes (1996), p. 236 qui cite en partie ce passage et nous informe de la sorte : « *Such 'aether' is drawn from non-Aristotelian sources, such as Orphic, Pythagorean, Platonic (cf. the Epinomis) and 'Chaldaean' writings... Such a view of the aether is practically identical to Aristotle's combustible material (hypekkauma, Aristotle, Meteorologica I.339b-346-b). The 'combustible material' was thought to surround the atmosphere and be in contact with the celestial Aether. It periodically ignites through friction with the celestial Aether and creates a variety of spectacles : the Milky Way, comets and shooting stars* ».

⁴¹⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 136, 3-5 ; Festugière, III, p. 80

assigné seulement aux démons. Les Juges peuvent donc être aussi bien des dieux et des âmes de héros, comme dans le *Gorgias*, que des démons. Cela, puisque tous ces êtres, quand ils sont au Ciel, le sont sous un mode céleste, quand ils sont dans l'éther, ils le sont sous un mode éthéré et quand ils se trouvent à l'intérieur de la terre, ils le sont sous un mode chthonien⁴¹⁷.

IV.3.2 les quatre gouffres

Bien que Proclus se voie dans l'impossibilité de regarder les gouffres de façon corporelle⁴¹⁸, nous avons toutefois pensé judicieux de traiter ce thème maintenant étant donné leurs « places » respectives dans la terre et dans le Ciel. De plus, comme nous allons le voir, Proclus les voit comme des sortes de démons. Or, nous l'avons noté précédemment, ces derniers possèdent des véhicules pneumatiques, ce qui justifie que ce thème soit étudié dans le présent contexte.

Platon, dans le mythe d'Er, avait mentionné que, dans l'endroit merveilleux où les âmes étaient arrivées, « *il y avait dans la terre deux ouvertures béantes (χάσματα), attenantes l'une à l'autre, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face* »⁴¹⁹. Proclus s'interroge alors sur la signification de ces gouffres et principalement sur la raison de leur nombre.

Premièrement, il nous dit que le mythe a mentionné quatre gouffres pour montrer que la tétrade, passant depuis le haut à travers tout l'ordre de l'Univers se retrouve donc à tous les niveaux, aussi bien dans la division du Ciel lui-même⁴²⁰ et dans la distinction des points cardinaux que dans l'agencement des éléments sous le Ciel. Il n'est donc pas étonnant, selon lui, que le discours de Platon ait partagé les vies des âmes en quatre genres pour que cela se conforme à l'ordonnance universelle de la création⁴²¹. En effet, l'âme a reçu de la part du Démon, « *la limitation (τὸ πέρας), l'identité de l'essence, la permanence du repos dans les principes qui lui sont propres* »⁴²² et de la part de la Dyade vivifiante (ἐκ δὲ τῆς ζωογόνου δυάδος) « *qui reflue vers elle-même (εἰς ἑαυτὴν εἰσιούσης)* »⁴²³ et à partir d'elle-même enfante ce qui la suit,[] la bigarrure des vies diversifiées selon l'altérité (ἐτερότητα), les processions de toute sorte et les déroulements des

⁴¹⁷ Ibidem, II, 135, 21-23 ; Festugière, III, p. 80

⁴¹⁸ Ibidem, II, 141, 22 ; Festugière, III, p. 87 ; Il serait plus sage de nuancer nos propos en mentionnant que notre auteur avait dit auparavant : « *S'il ne faut pas considérer seulement les gouffres comme des lieux de passage pour les mouvements...* ». Ibidem, II, 141, 14-15 ; Festugière, III, p. 86

⁴¹⁹ Platon, *La République*, X, 614 C 2-4

⁴²⁰ Peut-être en deux solstices et deux équinoxes ou alors en quatre éléments partout présents. Cf. Proclus, *In Timée*, II, 52, 20-23 ; Festugière, III, p. 83

⁴²¹ Proclus, *In Remp.*, II, 137, 3-5 ; Festugière, III, p. 81

⁴²² Ibidem, II, 137, 7-11 ; Festugière, III, p. 81

⁴²³ Ibidem, et note 6 ; Festugière rajoute « *qui se multiplie* », et par conséquent, comme l'âme reçoit de sa part sa puissance, elle sera sous son aspect vital une double dyade soit une tétrade (2 x 2).

principes vitaux »⁴²⁴. Or, ce sont là, selon le Diadoque, les deux sources principales d'où résulte la tétrade de l'âme. En effet, ce qui dans l'âme est en repos marque ce qui en elle se meut et ce qui en elle est limite marque ce qui en elle est illimité. Nous pouvons alors constater que Proclus définit l'âme comme tétrade, puisqu'en elle se trouvent les rapports repos/mouvement et limite/illimité. Cependant, en ce qui concerne spécifiquement la tétrade des gouffres, celle-ci ne représente pas celle de l'essence de l'âme qui se trouve être une et triforme et déterminée par la monade⁴²⁵, mais dans sa vie et ses mouvements qui proviennent de la dyade. En d'autres termes, si le nombre 4 se coupe en 1 et 3, il fait référence à l'essence de l'âme une et triple qui dépend de la Monade paternelle, alors que s'il se coupe en 2 x 2, il fait référence à la vie qui dans l'âme se diversifie par ses mouvements, montée, descente, révolutions... et qui est véritablement indéfinie et qui dépend de la Dyade maternelle.

Deuxièmement, dans l'interprétation littérale de ces gouffres, le Diadoque souligne à nouveau qu'il s'agit là de dyades. Il rajoute que Platon les aurait nommés « gouffres » en pleine conscience de la théologie d'Orphée où le tout premier Gouffre intelligible, correspondant à la Dyade Intelligible et Indéfinie des Pythagoriciens, est la source de tous mouvements, processions et divisions. Ainsi ce mot au pluriel vient montrer au mieux l'analogie ou la dernière ressemblance que ces mouvements des âmes portaient avec l'Abîme intelligible⁴²⁶.

Troisièmement, notre philosophe interprète le fait que les gouffres dans le Ciel soient « vis-à-vis » de ceux qui mènent sous la terre, en précisant que celui qui permet de monter au Ciel s'oppose à celui qui fait remonter du fond de la terre et que celui qui fait descendre les âmes du Ciel s'oppose à celui qui fait descendre sous terre. Il en va ainsi selon le Lycien, « *car le lieu que l'un des deux quitte, l'autre des deux vient l'occuper : or c'est là le propre des contraires* »⁴²⁷.

Quatrièmement, selon une interprétation plus symbolique de Proclus, ces gouffres désignent certaines classes de démons partagées en quatre groupes. En effet, Platon avait lui-même offert une anse à de telles conjectures puisqu'il avait mentionné (615 E 5, E 2) des individus se tenant près du gouffre, ramenant les âmes de dessous terre, sachant reconnaître la voix du gouffre et pouvant retenir dans les lieux de correction, au seul mugissement de la vaste ouverture, les âmes trop empressées de remonter. Et tout ceci, « *comme si le gouffre avait conscience de ce que méritent les âmes, et comme si les individus qui président directement sur les âmes qui remontent de là-bas étaient évidemment des démons...* »⁴²⁸ Parmi ces classes de démons, selon Proclus, certaines tiennent leur origine du Ciel et

⁴²⁴ Ibidem

⁴²⁵ Cf. Proclus, *In Timée*, II, 125, 24 - 126, 4 ; Festugière, III, pp. 164-165 : « *Mais cette essence de l'âme, nous voyons qu'elle est triple. Autre en effet est la substance même de l'âme, autre l'harmonie qui est en elle, selon laquelle sa multiplicité essentielle forme un tout bien lié... autre enfin la forme de l'Âme qui résulte de ses parties. En sorte que l'essence de l'Âme est à la fois une et triple* ».

⁴²⁶ Proclus, *In Remp.* II, 138, 9-24 ; Festugière, III, pp. 82-83

⁴²⁷ Ibidem, 141, 13-14 ; Festugière, III, p. 86

⁴²⁸ Ibidem, 142, 5-7 ; Festugière, III, p. 87

peuvent être dites joviennes, les autres du Tartare comme étant ploutoniennes et le lieu médian restant assigné en commun à toutes les deux.

Et cinquièmement, le maître de l'Académie montre que le chiasme des gouffres correspond suprêmement aux âmes, partielles ou non, car, dans le *Timée*, le Dèmiurge avait inscrit au cœur de l'essence des âmes la lettre *Chi*. En effet, ce dernier « *après avoir fendu la droite unique des nombres harmoniques et en avoir fait deux droites, est dit les avoir attachées par le milieu et en former comme un Chi* »⁴²⁹. L'enseignement sur le « caractère » des âmes se confirme également chez les Théurges et chez les Dieux quand ils dessinent des signes mystérieux.⁴³⁰ Toutefois, et comme nous l'avons noté dans le précédent chapitre, les âmes supérieures aux nôtres agissent

*« toujours à la fois selon ce « caractère » Chi, qui est principe de vie, et selon les cercles, qui ressortissent à l'intellect, tandis que notre âme à nous agit séparément selon ce « caractère », séparément selon les cercles qui sont en elle »*⁴³¹.

IV.3.3 Les lieux de purification et de correction

Peu de données nous sont fournies, dans le commentaire en question, sur la géographie souterraine. De ce fait, nous déplorons la perte des commentaires du *Gorgias* et du *Phédon* qui nous auraient été de grande utilité pour étoffer notre recherche⁴³². Toutefois, nous pouvons relever certains points qui nous sont apparus importants.

Tout d'abord, un questionnement délicat peut être posé : quelle place et quelle nature donner, dans la hiérarchie cosmique, à cette terre d'où les âmes s'apprêtent à descendre dans les lieux de corrections ? En effet, il nous est dit que des gouffres se tiennent vis-à-vis dans le ciel et sur la terre. Comment dès lors ne pas se demander si les sphères de l'air et de l'eau obtiennent là un rang intermédiaire entre ces bornes et qu'elles sont consciemment négligées ou si, dans cette topographie cosmique, la surface de la terre est prise comme étant la limite supérieure de l'air inférieur et que les sphères de l'air et de l'eau se muent progressivement et d'une certaine façon en fleuves souterrains. Certes, à aucun endroit du texte Proclus ne parle de ces deux sphères si ce n'est à la fin du commentaire quand les âmes s'apprêtent à renaître ici-bas. Ainsi elles doivent inmanquablement traverser la plaine du Léthé, correspondant à la région épaisse de l'air et boire l'eau du fleuve Amélès signifiant pour Proclus, entre autres, la

⁴²⁹ Ibidem, 143, 21-23 ; Festugière, III, p. 89

⁴³⁰ Sur la question cf. Van Liefferinge, (1999), pp. 270-271

⁴³¹ Proclus, *In Remp.*, II, 144, 3-6 ; Festugière, III, p. 89

⁴³² Il est clair que nous pouvons avoir recours aux commentaires de Damascius et d'Olympiodore de ces ouvrages pour compléter notre recherche. Cependant, bien peu de choses nous sont apparues importantes pour notre thèse, si ce n'est ce que nous signalerons par la suite.

région de l'air mouillé qui est répandu autour de la terre⁴³³. Mais, s'il nous faut à tout prix, « *satisfaire aussi l'imagination qui toujours aspire à se figurer ces choses spatialement* »⁴³⁴, notre réponse pourrait être la suivante : le Diadoque, en s'interrogeant sur le sens du mot « prairie » nous révèle que cet endroit est « *l'éther mitoyen entre le Ciel et la totalité de la terre, non pas seulement entre le Ciel et les creux de la terre* »⁴³⁵. Ce passage, vivement inspiré du *Phédon* (109 E, 110 B ss.), nous invite donc à penser que la terre, dont fait mention notre mythe, trouve bel et bien sa limite extérieure au sommet de l'air inférieur, et ceci, puisque l'éther est, comme nous l'avons dit, de l'air supérieur imitant la pureté du feu d'en haut. Nous pouvons donc affirmer que c'est sous cette terre ainsi décrite que commence la géographie souterraine, qu'en son sommet résident des lieux de séjour pour des âmes bienheureuses mais pas totalement dépouillées des enveloppes pneumatiques et qu'ensuite se déploient des lieux toujours plus ténébreux, « *remplis d'un feu trouble ou d'un froid glacial* »⁴³⁶ et où les éléments sont de plus en plus désordonnés.

Puis, nous pouvons souligner aussi que les lieux de correction, selon notre auteur, diffèrent du Tartare, en ce sens que ce dernier est une prison de rétribution et de vengeance extrême et qui tient enchaînées les âmes, alors que les autres sont des lieux qui corrigent et redressent avec justice⁴³⁷. Les lieux de correction doivent être comparables à ceux décrits comme étant des lieux de punition et dont Proclus mentionne en exemple le Pyriphlégéthon ou le fleuve Stygien⁴³⁸ et dont on sait qu'ils correspondent à certains éléments qui se meuvent d'une manière désordonnée, tumultueuse et confuse⁴³⁹. Ces derniers sont toutefois

⁴³³ Ibidem, II, 346, 28-29 et 348, 4-5 ; Festugière, III, 304 et 306

⁴³⁴ Ibidem, II, 249, 15-16 ; Festugière, III, p. 207

⁴³⁵ Ibidem, II, 157, 17-19 ; Festugière, III, p. 102 ; notons toutefois un autre passage où Proclus parle des sommets de la terre en disant ceci : « *...s'il est vrai que les âmes <parvenues> à ce lieu-là et aux sommets de la terre sise dans l'éther...* » Ibidem, II, 136, 8-9 ; Festugière, III, p. 80. Cf. aussi Damascius, *In Phaedo*, 522, 10-13 ; Westerink, p. 264 : « *If this Earth is inhabited on three levels, one on the bottom of the sea, one, our own, in the middle, and the highest on the crests of the Earth, the lowest surrounded by water, the middle one by air, the highest by ether...* » Sur la place de la Terre selon le *Phédon* dans l'Antiquité, cf. Détienné (1963), p. 148-159

⁴³⁶ Ibidem, II, 184, 2-3 ; Festugière, III, p. 130. Cf. également Damascius, *In Phaedo*, 497, 1-4 ; Westerink, p. 252 : « *There is one road forking common to all, the meeting point of the three roads leading from ether upwards, downwards, or to middle earth ; each of these branches off in three directions, the upward road to the spheres of the planets, of fixed stars, of Olympus, the downward road to the Acheron, to the Cocytus, to the Pyriphlegethon, the middle road to air, to water, to earth.* »

⁴³⁷ Ibidem, II, 140, 7-12 ; Festugière, III, p. 85

⁴³⁸ Ibidem, II, 156, 27-28 ; Festugière, III, p. 101

⁴³⁹ Proclus, *In Timée*, II, 49, 13-18 ; Festugière, III, p. 79 et note 1 : « *Puisque les éléments sont conçus de façon différente selon qu'on les regarde comme purs ou comme mélangés, que leur premier mélange produit le Ciel qui les contient tous sous le mode igné, le Ciel dans lequel se trouve leur sommet d'être à tous, que leur second mélange produit la Création sublunaire, dans laquelle tous les éléments se trouvent en leur milieu, que leur dernier mélange produit les régions souterraines, dans lesquelles se trouvent les plus bas fondements de tous les éléments – c'est, dit-on, le Pyriphlégéthon (Feu), l'Achéron (Air), l'Océan (Eau) et le Cocyte (Terre).* Cf. également Siorvanes (1996), p. 235 ; mais notons par ailleurs que dans cette liste d'éléments, il n'est pas question du fleuve Stygien.

hiérarchiquement supérieurs au Tartare⁴⁴⁰ qui, lui, est le lieu le plus privé d'ordre et de lumière du Cosmos.

« Tel est en effet le Tartare, région de tout ce qu'il a de désordonné et d'obscur dans la matière, égout où viennent confluer les pires déchets des éléments cosmiques, diamétralement opposé à l'Olympe. Car l'un est tout lumière, enveloppant toutes choses, cime la plus élevée. L'autre est ténébreux, un enfoncement le plus extrême enveloppé par tout le reste. C'est pourquoi la poésie l'appelle le plus profond « abîme sous la terre » (Il. VIII 13 s)⁴⁴¹.

Il convient de mentionner encore que ces différents lieux sont « habités » et animés par certaines créatures divines et démoniques. En effet, pour le Diadoque, du sectionnement tripartite du Monde entre les fils de Cronos, le monde souterrain est assigné à Plouton (Hadès), le monde de la génération à Poséidon et le monde céleste à Zeus⁴⁴². Ainsi, dans les creux de la terre règne en maître Plouton secondé par Dionysos, Koré et toute une troupe de démons. Parmi ces derniers, ce que le mythe nomme « bouche mugissante » *« est une sorte de classe de démons qui établit une séparation entre la « génésis » et les lieux souterrains et qui fixe pour les âmes le rang de leur séjour là-bas »*⁴⁴³, classe éminemment semblable à ce que les experts en choses divines ou les mythoplastes nomment des Cerbères⁴⁴⁴. Cette troupe semble, aux yeux de notre auteur, appartenir à Séléné, déesse tauromorphe. Certains autres démons ont à leur tête Dionysos et les uns sont *« placés là-bas comme vengeurs, d'autres comme gardiens, et les uns frappent d'effroi les âmes en les attaquant comme des serpents, les autres en émettant des mugissements de taureau »*⁴⁴⁵. Certains monstres, démons tout de feu et doués de raison, ont, eux, grande affinité avec le Pyriphlégéthon, punissent par le feu et sont bien appropriés aux vies tyranniques qui détruisent toute la légalité⁴⁴⁶.

IV.3.4 La lumière ou lieu du monde

Si peu d'informations sur les lieux souterrains ont été insérées dans le commentaire qui nous intéresse et dont la teneur philosophique sera peut-être plus explicite ultérieurement, il n'en va pas de même au sujet de la lumière que les âmes peuvent apercevoir au sommet de l'éther. Celle-ci, en effet, a fait l'objet

⁴⁴⁰ Proclus, *In Remp.*, II, 179, 10-13 ; Festugière, III, p. 125

⁴⁴¹ Ibidem, II, 183, 16-22 ; Festugière, III, pp. 129-130

⁴⁴² Ibidem, II, 156, 10-14 ; Festugière, III, pp. 100-101 et 140, 14-22 ; Festugière, p. 85. Cf. également Damascius, *In Phaedo*, 470,1-3 ; Westerink, p. 240

⁴⁴³ Ibidem, II, 180, 20-22 ; Festugière, III, p. 126

⁴⁴⁴ Ibidem, II, 180, 22-30 ; Festugière, III, pp. 126-127

⁴⁴⁵ Ibidem, II, 181, 6-8 ; Festugière, III, p. 127 et sa note 2 très intéressante où il mentionne un rapprochement de ce texte par P. Boyancé avec « des “rites un peu effrayants ou éprouvants qui précèdent l'accès à la présence du dieu” dans les mystères de Dionysos ».

⁴⁴⁶ Ibidem, II, 181, 9-14 ; Festugière, III, p. 127

d'une longue interprétation sous la plume de Proclus et vient inscrire son importance pour la cosmologie du fait qu'elle est, selon lui, le lieu du monde, un intervalle tridimensionnel, corporel (c'est-à-dire un corps subtil), immatériel (en référence à la matière du monde sensible d'ici-bas), indivisible, immobile et impassible. Sa définition, comme nous allons le mettre en évidence, vient répondre à une exigence de cohérence philosophique tout en restant dans la lignée, à en croire le Diadoque, d'une juste interprétation des textes de Platon. Mais avant d'en prendre connaissance plus profondément, il est nécessaire de faire un tour d'horizon sur quelques problèmes que le thème du lieu a soulevés chez les philosophes antiques et les différentes conceptions qu'ils avaient au sujet de la lumière.

La question du lieu était capitale dans l'Antiquité. Comme Aristote avait été le premier philosophe à traiter rationnellement et de manière développée ce thème, les Néoplatoniciens ont largement discuté sa théorie qui leur a fourni la base conceptuelle de leurs interprétations tout en lui faisant subir de profondes mutations⁴⁴⁷. Dans son traité de *Physique* (IV 211 B 10-212 A 3), le Maître du Lycée avait discuté quatre définitions du lieu, soit, le lieu comme forme, comme intervalle, comme matière ou comme limite. Cette dernière eut préséance chez Aristote et il légua à ses successeurs la définition du lieu comme étant « *la limite immobile du corps contenant* »⁴⁴⁸ ou en d'autres termes « *le lieu est la première limite immobile de l'enveloppant* » (212 A 20)⁴⁴⁹. Cette définition a cependant rencontré de nombreuses difficultés que Simplicius a sagement dégagées et qui ont été admirablement décrites par Ph. Hoffmann dans son article « *Simplicius : Corollarium de Loco* »⁴⁵⁰ et que nous nous permettons de reprendre ici.

- Premièrement, on ne peut pas dire que le ciel est « quelque part » puisque aucun corps ne l'enveloppe, ni qu'il se meut selon le lieu puisqu'il ne change pas de place.
- Deuxièmement, la « translation » (φορά) requise pour la mobilité de l'enveloppé et sa possibilité d'être en un lieu ne recouvre pas toujours, chez le Stagirite, la même définition. Soit il la définit comme un mouvement local rectiligne, qui en ce cas s'oppose à la révolution circulaire et donne pour conséquence que le ciel n'est pas en un lieu, soit il la désigne comme toute espèce de mouvement local, ce qui implique alors que le ciel est en un lieu, ce qu'en outre Aristote nie formellement (*Physique* IV).
- Troisièmement, la définition du lieu se heurte encore à la doctrine des lieux naturels. Comme exemple, il suffit de relever que, selon cette définition du lieu, la limite de l'air devrait être le lieu naturel de l'eau, ce qui serait en contradiction avec l'immobilité requise dans le cadre de celle-ci puisque l'air n'est point qualifié de la sorte.

⁴⁴⁷ Cf. Muller-Jourdan (2005), p. 71 ; sur les conceptions du lieu chez les auteurs médiévaux, cf. Suarez-Nani (2004)

⁴⁴⁸ Cf. Muller-Jourdan (2005), p. 74

⁴⁴⁹ Cf. Hoffmann (1979), p. 146

⁴⁵⁰ Hoffmann (1979)

- Et enfin, notre contemporain parisien souligne à juste titre ce qu'avait relevé Simplicius :

« Dans le système cosmologique d'Aristote, il est en réalité impossible à quoi que ce soit d'être en un lieu au sens où l'entend Physique IV. Où trouver en effet un enveloppant immobile ? L'orbe de la lune est animé d'un mouvement circulaire éternel, ainsi que tous les orbes célestes et que la sphère des fixes : pour reprendre l'expression d'Aristote, toutes choses sont « en un vase », et nulle n'est en un lieu ! »⁴⁵¹.

Ajoutons encore que, pour Aristote, le lieu est une surface à deux dimensions. Les corps ayant un volume, c'est-à-dire une extension tridimensionnelle, si le lieu était pareillement qualifié, nous en arriverions à l'idée qu'un volume matériel peut coïncider avec un autre, ce qui, pour le Stagirite, est absurde⁴⁵². Il sera suivi, selon Simplicius, par tout le Péripatos, mais sera combattu, entre autres, par les Néoplatoniciens⁴⁵³.

Par ailleurs, le fondateur du Lycée avait défendu, dans son livre des *Catégories* (5 A 8 ss.) une définition du lieu dont l'approche était sensiblement différente⁴⁵⁴. À défaut d'aboutir au concept de « limite », celle-ci se polarisait plutôt sur le contenu et non le contenant et conduisait à la notion de « position » ou « disposition ».

Ces deux définitions ou plutôt ces deux concepts de limite et de position vont alors retenir toute l'attention des Commentateurs, de Jamblique à Damascius, mais en inversant la perspective comme l'a intelligemment montré P. Muller-Jourdan dans sa thèse intitulée *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*⁴⁵⁵ :

« ...Là où Aristote expose phénomènes et règles physiques, le néoplatonisme cherchera à déterminer la cause soit de l'enveloppement, soit de la limite, soit de la position des parties constituant telle entité composée »⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ Ibidem, pp. 148-149

⁴⁵² Simplicius (1992), pp. 1-2 ; Sambursky (1982), p. 12

⁴⁵³ Simplicius, *Corollaire de Simplicius sur le Lieu*, 601, 20-21 ; Festugière, p. 329

⁴⁵⁴ Muller-Jourdan (2005), p. 74 : « Dans cet ouvrage, Aristote avait associé la catégorie « lieu » à la catégorie de la quantité. Cette dernière était présentée soit comme continue, soit comme discontinue. Le lieu devait ainsi, tout comme le temps, relever du quantifié continu. Il a en effet des parties contiguës entre elles retenues dans une limite commune. À la différence des parties du temps, les parties du lieu sont concomitantes et ont une position réciproque ». (Pour plus de précisions, disons que les parties du temps, ne demeurent pas, donc qu'elles n'ont pour ainsi dire pas de position, mais plutôt un rang, soit l'antérieur et le postérieur, comme le nombre.) Nous devons également à P. Muller-Jourdan la présentation qui suit.

⁴⁵⁵ Ibidem, pp. 71-95

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 75

Notre spécialiste moderne nous révèle également que « *ce renversement, à en croire Simplicius, provient initialement de Jamblique* »⁴⁵⁷. Et il nous cite cette affirmation de Simplicius :

*« Jamblique... recherche tout d'abord si ce sont les choses mêmes qui, du fait qu'elles sont dans un lieu, déterminent le lieu autour d'elles ou avec elles, ou si c'est le lieu qui détermine les choses, en tant qu'il leur donne un parfait achèvement »*⁴⁵⁸.

Par ailleurs, Simplicius, signalons-le ici, critique amèrement la doctrine de Proclus sur le lieu, en rejetant l'idée que celui-ci est corporel et en se ralliant à celle de Damascius où il est dit que le lieu est un intervalle incorporel, sans être vide, et a trois dimensions.

En effet, dans un texte où il devait certainement commenter Aristote, Proclus était parti de la quadruple division aristotélicienne pour son enquête, puis avait prouvé successivement que le lieu est un intervalle, qu'il est forcément une réalité, condition nécessaire du mouvement et du repos, qu'il est corporel, en posant la nécessité d'une égalité de grandeurs de même sorte entre un intervalle tridimensionnel et l'objet qu'il contient, qu'il est immobile, indivisible, impassible et qu'il est lumière. Il avait ensuite fait appel à une image pour montrer que le Cosmos imite le lieu tout en lui étant inférieur. Mais laissons-lui la parole car, d'une part, cela nous sera utile par la suite et, d'autre part, la beauté de ses dires en vaut la chandelle :

*« Concevons donc deux sphères, l'une de lumière seule, l'autre composée de corps multiples, égales entre elles quant au volume. Mais établis (ἑδρασον) la première, en même temps que son centre, dans la fixité. Quand tu auras fait entrer en celle-ci l'autre sphère, tu verras non seulement le Cosmos entier, situé en un lieu, se mouvant dans la lumière immobile, mais aussi ce Cosmos d'une part immobile quant à tout lui-même, pour qu'il imite le lieu, d'autre part en mouvement quant à ses parties, pour que, de cette manière, il soit inférieur au lieu »*⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Ibidem. Cf. aussi Dillon (1973), pp. 40-41

⁴⁵⁸ Ibidem, citant Simplicius, *In Aristotelis categorias commentarium* [361.7-10], K. Kalbfleisch ed.

⁴⁵⁹ Simplicius, *Corollaire sur le lieu*, 612, 30-35 ; Festugière, III, p. 331 ; cf. également Duhem (1913), T. I, pp. 337-341 pour qui cette conception dérive de celle de Syrianus dans son *Commentaire de la Métaphysique* et qu'il cite : « Mais pourquoi avons-nous agité tous ce discours ? pour montrer qu'au gré de ces philosophes, au gré de tous ceux qui attribuent aux corps simples et immatériels le pouvoir de se compénétrer les uns les autres sans se diviser, il n'est pas impossible que deux corps solides coexistent ; ils déclarent seulement que l'occupation simultanée d'un même lieu par deux corps solides matériels et résistants est absolument impossible ; les corps immatériels sont semblables à des lumières qui émanent de différentes lampes et qui se répandent dans toute l'étendue d'une même salle ; ces lumières éclairent en se traversant les unes les autres sans se confondre ni se diviser ; peut-être voudra-t-on prétendre que ces lumières ne sont pas corporelles ; du moins sont-elles coétendues aux corps et, comme eux, disposées suivant les trois dimensions ; si rien ne les empêche d'occuper, les unes et les autres, un même lieu et d'occuper le même lieu que les corps, c'est seulement parce qu'elles sont simples, immatérielles, qu'elles peuvent être divisées sans se résoudre en parties séparées, que chacune d'elles demeure toujours en

Les arguments donnés par Simplicius dans son corollaire⁴⁶⁰ et qu'il dresse à l'encontre de Proclus peuvent se résumer de la manière suivante :

- Premièrement, Proclus a assumé les principes fondamentaux d'Aristote, soit la division quadripartite de son enquête sur le lieu, en matière, forme, limite et intervalle, comme une division logique, alors que ce dernier n'aurait qu'énuméré certaines opinions, laissant sous-entendre qu'il pourrait y avoir d'autres façons de définir le lieu. De plus, notre auteur a argumenté sa propre opinion, d'un lieu comme espace corporel, en prenant « espace » comme étant une notion indéterminée et pouvant être subdivisée en corps et incorporel, alors qu'Aristote l'aurait prise de façon déterminée, comme étant incorporel.
- Deuxièmement, Simplicius montre l'incohérence de Proclus dans son argumentation sur la nécessité d'une égalité et d'une homogénéité entre les grandeurs, définissant ainsi le lieu comme immanquablement corporel, car, pour lui, les mesures ne se font pas relativement à la masse mais selon l'étendue tridimensionnelle pouvant être aussi bien le lot d'un corps que d'une étendue.
- Troisièmement, il s'insurge contre l'idée d'un espace comme corps immatériel en conséquence de quoi, s'il était matériel, il serait divisible et passible, alors que le ciel est reconnu, et par Proclus lui-même et par Platon, comme ayant une certaine matérialité tout en étant aussi impassible et indivisible.
- Et quatrièmement, Simplicius relève que, si pour Proclus la lumière est plus incorporelle que le feu, ce qui rend nécessaire que le lieu soit lumière, il renverse la loi hiérarchique où le genre est supérieur à l'espèce en contrevenant aux propos du *Timée* (58 C 5 s.) où il est dit que la lumière est une des espèces du feu.

Mais sa critique se focalise surtout sur le fait que le Lycien, comme bien d'autres, n'est « *point parti de « l'utilité » fondamentale du lieu pour découvrir son essence* »⁴⁶¹. Notion « d'utilité », disons-le déjà, qui, bien que n'étant certes pas le point de départ de la réflexion proclienne, n'en est cependant pas absente.

Quant au sujet de la lumière, retenons simplement les divergentes opinions caractérisées respectivement par celles de Platon qui la considérait

continuité avec sa source, qu'elle est reliée à cette source en sorte qu'elle est présente lorsque cette source luit et qu'elle disparaît lorsque la source est enlevée. Rien non plus n'empêche que les corps simples, ceux qui sont reliés aux âmes, ne fassent de même. » Cette reconnaissance d'une source chez Syriacus est adoptée également par Hoffmann (1979), p. 151 qui nous précise que cette compénétration est d'origine stoïcienne et vient se placer comme intermédiaire entre la « juxtaposition » et la « Confusion ». Sur ces termes, Proclus, *In Timée*, III, 256, 21-257, 5 ; Festugière, pp. 129, 130, et surtout note no 5 p. 129

⁴⁶⁰ Simplicius, *Corollaire sur le lieu*, 614, 8 – 615, 30 ; Festugière, III, pp. 334-337

⁴⁶¹ Hoffmann (1979), p. 153 et p. 154, où il nous parle de « *révolution copernicienne* » dans la méthode employée par Damascius. En effet, il ne pose pas d'abord la question de l'essence, puis celle des propriétés et de l'utilité, selon l'ordre codifié par Platon, mais il part de l'utilité pour découvrir l'essence du lieu.

comme une entité corporelle et dont Proclus, comme nous le verrons, s'inspirera largement et par celle d'Aristote, suivi partiellement par Plotin, qui la voyait comme étant incorporelle⁴⁶².

Ce petit tour d'horizon, qui, certes, a omis de prendre en compte le « réceptacle » platonicien, pour la simple raison que cette notion obscure fera l'objet d'une attention particulière par la suite, va donc nous permettre de mieux comprendre les positions procliennes concernant la théorie du lieu et de la lumière. Nous allons voir que ses positions ne se dérogent pas de ce renversement de perspective et qui, tout en donnant des réponses aux difficultés aristotéliennes que nous avons mentionnées, va réussir à les inscrire ingénieusement dans son commentaire de Platon. Notre démarche va alors se présenter sous deux angles différents mais néanmoins complémentaires. Dans un premier volet, nous analyserons les preuves de la définition que Proclus donne de cette lumière ou de ce lieu, dont la teneur est à la fois rationnelle et relative aux données mythiques qui se trouvent très justement dans son Commentaire du Mythe d'Er. Dans un second volet, nous montrerons les implications philosophiques qui découlent de sa conception et surtout les liens que nous pensons découvrir avec les notions mêmes de φαντασία-αἴσθησις comme nous les avons définies auparavant, soit comme deux versants d'un miroir à deux faces.

La théorie du lieu contenue dans le commentaire du Mythe d'Er s'articule dans le contexte où Proclus interprète la lumière que voient Er et les âmes désincarnées après que ceux-ci soient restés sept jours dans la Prairie et qu'ils aient fait un voyage de quatre jours. Mais pour plus de clarté et pour notre félicité relisons le texte même de Platon :

⁴⁶² Cf. Siorvanes (1996), p. 241 ; Platon, *Timée*, 45 B-C, 58 C, 67 D ; Brisson, p. 141 : « Quand donc la lumière du jour entoure le flux issu des yeux, alors le feu intérieur qui s'échappe, le semblable allant vers le semblable, après s'être combiné avec la lumière du jour se constitue en un seul corps ayant les mêmes propriétés tout le long de la droite issue des yeux, quel que soit l'endroit où le feu qui jaillit de l'intérieur entre en contact avec le feu qui provient des objets extérieurs. Il se forme ainsi un tout qui a des propriétés uniformes en raison de son homogénéité ; si ce tout vient à entrer en contact avec quoi que ce soit ou si quoi que ce soit d'autre entre en contact avec lui, il en transmet les mouvements à travers tout le corps jusqu'à l'âme, et nous procure cette sensation grâce à laquelle précisément nous disons que « nous voyons » » ; p. 163 : « Après cela, il faut observer qu'il y a plusieurs genres de feu ; par exemple, la flamme, et cette variété émanant de la flamme, qui ne brûle pas, mais qui fournit aux yeux de la lumière, et ce qui, une fois la flamme éteinte, subsiste d'elle dans les corps qui rougeoient » ; p. 179 : « Les particules qui proviennent des autres corps et qui entrent en collision avec le rayon visuel, sont parfois plus petites, parfois plus grandes et parfois de la même taille que les particules du rayon visuel lui-même... » ; Aristote, *De l'Âme*, II, 7, 418 B 9-15 ; Bodéüs, p. 168 : « Quant à la lumière, c'est l'acte de cette transparence, en tant que telle. Là où elle se trouve potentiellement, en revanche, se trouve aussi l'obscurité, tandis que la lumière est comme la couleur du transparent lorsqu'il se trouve réalisé sous l'effet du feu ou d'un élément tel que le corps supérieur, puisque celui-ci présente avec le feu une seule et même propriété. Donc, on a dit ce qu'est la transparence et ce qu'est la lumière : il ne s'agit, ni de feu, ni, en général, d'un corps, ni même de l'effluve d'un corps quelconque... » ; Plotin, *Enn.* IV, 5, (29) 7, 41-42 ; Bréhier, p. 165 : « La lumière doit être considérée comme un être absolument incorporel, bien qu'elle soit l'acte d'un corps » et sur ce dernier cf. Métrailler (2007), pp. 44-47

« Mais lorsque pour chacun de ceux qui étaient dans la prairie sept jours se furent écoulés, il leur fallut, le huitième, se lever et cheminer pour partir de là, et arriver après trois jours en un endroit d'où l'on voyait, s'étendant depuis les hauteurs, à travers tout l'espace du ciel et de la terre, une lumière dressée comme une colonne, tout à fait comparable à l'arc-en-ciel, mais plus éclatante et plus pure. Une fois qu'ils furent arrivés jusqu'à elle, après avoir marché pendant un jour de route, là même ils virent, au milieu de la lumière, les extrémités des liens qui la rattachaient au ciel : car c'est cette lumière qui lie le ciel ensemble. À l'exemple des cerclages des trières, ainsi elle maintient tout ce mouvement circulaire. Et à ces extrémités ils virent tendu le fuseau de la Nécessité, par l'intermédiaire duquel (δι' οὗ) tous les mouvements circulaires sont entretenus »⁴⁶³.

La stratégie herméneutique du Diadoque va alors consister, tout d'abord, à rechercher où se fait le voyage vers la lumière, et ce que signifie le nombre des jours de voyage, soit en relation avec les lieux, soit en relation avec la vie de l'âme.

Avant toute chose, notre auteur insiste sur le maintien d'une interprétation correcte de la fiction, en ne séparant pas son exégèse de ce que Platon a manifestement écrit. Ce qui sinon, selon nous, contreviendrait à son principe d'analogie. Ainsi, il se doit de faire correspondre les lieux, les distances locales et les durées de stationnement et de voyage avec la vérité du texte. Ainsi, il rejette au préalable deux thèses qui se réclament d'une manière exégétique analogue⁴⁶⁴. La première serait de faire un compte de jours en assignant, selon l'ordre platonicien des planètes, les sept jours aux trois planètes, Soleil, Vénus et Mercure, les quatre jours à Mars et Jupiter, le jour unique à Saturne et faire arriver au terme à la sphère des fixes. Cela serait absurde, aux dires du Maître, car, au-dessus de la Lune, tout est plus haut que la nuit et ne s'imbibe que de lumière. Il faut remarquer, par ailleurs, que cette thèse est très semblable à ses témoignages sur les conceptions de Numénios selon lesquelles les âmes désincarnées auraient à traverser les sphères planétaires pour rejoindre la sphère des fixes, conceptions, notons-le, qui seront reprises par Porphyre⁴⁶⁵ et par Macrobie⁴⁶⁶. À cette thèse se corrobore l'idée que les âmes voient les pesons d'en haut. Or, pour Proclus, et nous l'avons amplement développé, le texte de Platon est formel à cet égard en affirmant qu'Er « dit clairement « voir » les épaisseurs des sphères lui apparaissant « en haut » au-dessus de lui »⁴⁶⁷. La seconde thèse s'entache, quant à elle, en ramenant au ciel des âmes qui l'ont quitté par manque de force ou en faisant entrer dans le lieu céleste des âmes, venues de dessous terre et à peine délivrées de leurs geôles, avant une nouvelle génération. Ces réfutations amènent alors notre philosophe à affirmer que l'espace où se passe le voyage est la profondeur de l'éther. La partie la plus basse est nommée « Prairie », lieu de Diké,

⁴⁶³ Platon, *La République*, 616 B-C ; Pachet, pp. 529-530

⁴⁶⁴ Proclus, *In Remp.*, II, 189, 4-24 ; Festugière III, pp. 135-136

⁴⁶⁵ Porphyre, *L'Antre des Nymphes*

⁴⁶⁶ Macrobie, *In Somnium Scipionis*, I, 12,1 – 18,3 ; Armisen-Marchetti, T. 1, pp. 65-70

⁴⁶⁷ Proclus, *In Remp.*, II, 189, 11-12 ; Festugière, III, pp. 135-136 avec sa note 1 p. 136 où il montre bien la « jonglerie » verbale de Proclus.

comme source de la génération, le milieu « chemin » des âmes et le terme se conforme au sommet de la voûte juste sous le Ciel⁴⁶⁸. Cette idée de motion vers le haut se confirme doublement. D'une part, en considérant les corps pneumatiques des âmes dont la lourdeur et l'humidité rendent le mouvement difficile. Et d'autre part, souligne notre auteur, par le fait que les âmes voient d'abord la lumière puis le point de départ de cette lumière, qu'en outre elles ne voyaient pas depuis la Prairie.

Proclus peut se pencher ensuite sur la signification du nombre des jours de voyage en relation avec les lieux⁴⁶⁹. Selon lui, les sept jours durant lesquels les âmes sont restées dans la Prairie se lient aux phases de la Lune dont l'hebdomade coiffe les courses et les figures. Ainsi, puisque toutes choses se meuvent par des forces physiques selon ce nombre, celui-ci est responsable également de la mise en branle des âmes dans l'éther et de l'aube de leur migration depuis la Prairie. Dans ce lieu, les véhicules pneumatiques des âmes sont plus imprégnés d'humidité et cela est en analogie avec l'humidité dont est pénétrée la lumière de la Lune. La traversée de quatre jours dans la profondeur de l'éther s'affilie, elle, avec le Soleil dont le mouvement nous fait compter les jours et les périodes du jour. Par ailleurs, les véhicules deviennent plus purs en participant davantage aux rayons solaires et sont, en conséquence, rendus plus aptes à monter. La seule journée, où les âmes arrivent au sommet de l'éther et voient le point de départ de la lumière en recevant des illuminations plus divines, est en rapport étroit, quant à elle, avec la sphère des fixes. Cela puisque leurs véhicules devenaient de plus en plus purs grâce à une lumière toujours plus parfaite.

Mais il convient aussi au Maître d'Athènes de donner une explication du nombre des jours en relation avec la vie de l'âme⁴⁷⁰. Ainsi, en prenant le mot « jour » pour une illumination venant des dieux et selon la triade être, vie et intellect, ou pensée, triade constitutive de toute âme, le Diadoque peut poser l'interprétation suivante : l'hebdomade, la tétrade et le jour unique, ou monade, sont des mots à concevoir comme étant des illuminations et des perfectionnements de la part des dieux, respectivement de la partie intellectuelle des âmes, de la partie vitale et de l'être substantiel. À Apollon et Athéna appartient l'hebdomade, car elle a du premier le caractère enharmonique du fait qu'elle contient deux fois la quarte et de la seconde la non-féminité, n'étant issue d'aucun nombre qui la précède mais de la seule monade et ne produisant aucun autre nombre de la décade. La tétrade, elle, est la force de la vie, étant issue la première de la dyade tout en imposant à la procession de celle-ci une mesure par l'identité et l'égalité. Car, selon les propos de notre auteur, « *la vie est mouvement, or ce mouvement est déterminé par la puissance des dieux et il limite sa propre illimitation* »⁴⁷¹. Propos, disons-le en passant, qu'il nous faut tenir en mémoire car ils ressurgiront lors de notre réflexion sur la Déesse Ananké. La monade, quant à elle, demeurant en repos dans l'unité, est une borne imprimée par les dieux de la substance des âmes tout comme elle « était » le point de départ de la scission des rapports

⁴⁶⁸ Ibidem, II, 190, 1-10 ; Festugière, III, p. 136

⁴⁶⁹ Ibidem, II, 190, 30 - 192, 9 ; Festugière, III, pp. 137-139

⁴⁷⁰ Ibidem, II, 192, 10 - 193, 21 ; Festugière, III, pp. 139-141

⁴⁷¹ Ibidem, II, 192, 23-24 ; Festugière, III, p. 140

doubles et triples dans la constitution des âmes faite par le D miurge. Ainsi, pour notre éminent philosophe, les dieux incitent les âmes, avant leurs descentes, à contempler l'Univers, d'où elles tireront leurs assignations, et ils illuminent leur partie intellectuelle, leur partie vitale, et leur être substantiel afin de les mouvoir    lire les plans rationnels des types d'existence, plans rationnels qui sont immanents en elles par essence et qu'elles sont en mesure de « dérouler », et à choisir les genres de vie appropriés à chacune d'elles. Car, selon lui, le choix implique une intellection, le désir l'instinct vital et l'émission de quelque chose ( is t n p obol n) le fait d'exister. En d'autres termes, les dieux illuminent la partie intellectuelle au moyen de la lumière hebdomadique, la puissance de choisir par la lumière t tradique et l'être substantiel grâce à la lumière monadique. En effet, les  mes en se perfectionnant, montent de l'intellection à la substance en passant par la vie et l'inverse quand elles descendent. Dans ce dernier cas, la substance produit une émission ( rob llein), la vie a appétition du bien et le jugement examine quel est le bien dans les vies choisies. Mais nous l'avons déjà souligné et nous y reviendrons ultérieurement.

Ces points explicités, il s'ensuit, pour le Diadoque, de rechercher ce que peut être cette lumière vue par Er et par les âmes. Conduisant son enquête toujours eu égard à des normes fixes, il se doit de considérer ce que dit le narrateur du récit.

« Il dit donc (616 B 7ss.) que cette lumière est un lien entre le ciel et la terre, qu'elle s'étend à travers tout le ciel et qu'elle est en continuité avec elle-même, qu'elle a une couleur semblable à l'arc-en-ciel bien que plus brillante que l'arc-en-ciel, qu'elle se dresse pareille à une colonne et qu'elle maintient tout le cercle mouvant du ciel, que les extrémités des liens qui la constituent commencent au ciel, que là est son point de départ et que de là elle s'étend jusqu'aux lieux les plus bas ( is t  katwt r w di kein)⁴⁷².

Ayant ensuite démontré que cette lumière est corporelle, ce que nous avons déjà mis en relief dans les précédents chapitres, et puisqu'une comparaison, telle qu'ici l'arc-en-ciel, ne vaut que pour les objets de même nature, Proclus s'interroge si celle-ci est visible aux yeux du corps ostr eux ou si elle ne l'est pas. Sa réponse est négative. En effet, elle n'était point vue par les âmes séjournant dans la Prairie mais seulement après que ces dernières eurent voyagé quatre jours vers le haut. De plus, elle n'est ni la Voie Lactée ni le cercle du zodiaque, comme certains le prétendent, car nous les voyons d'ici-bas, ils ne s'étendent pas à travers tout le ciel et ils ne maintiennent pas tout le cercle mouvant du ciel. Cette lumière est alors perceptible seulement aux yeux des corps pneumatiques lumineux et quand ceux-ci ont été autant que possible purifiés. C'est la raison pour laquelle elle est dite apparaître aux âmes comme semblable à l'arc-en-ciel qui, lui, est constitué de couleurs mélangées et que les spectateurs ont encore quelque infirmité. Mais cela n'enlève en rien la pureté de sa nature et sa simplicité. Elle est

⁴⁷² Ibidem, II, 193, 26 - 194, 1 ; Traduction Festug re, III, pp. 141-142 légèrement modifiée. En effet, celui-ci dit que la lumière « traverse l'espace jusqu'aux lieux les plus bas » Or, nous préférons le verbe « s'étendre » qui implique moins la notion de mobilité.

une chose totale, autre que tout le ciel puisqu'elle s'étend à travers ce dernier. Elle n'est ni le ciel tout entier, ni une partie du ciel. Deux choses ridicules selon le philosophe. En effet, ni la partie ne peut s'étendre à travers le tout, ni le ciel entier à travers tout le ciel car nul corps ne s'étend à travers lui-même. Elle est donc supérieure au ciel puisqu'elle le maintient en le gardant à l'abri de la dispersion.

Après avoir prouvé que cette lumière diffère des corps célestes, il convient à Proclus de dire quelle en est sa nature⁴⁷³. Dans un premier temps et comme assise à l'exposé de sa propre opinion, il s'accommode de la doctrine professée par Porphyre dont les propos faisaient de cette lumière « *le premier véhicule de l'Âme du Monde, analogue au véhicule lumineux de notre âme* »⁴⁷⁴. Selon les présomptions du Diadoque, le philosophe de Tyr aurait affirmé que cette lumière est un corps immédiatement attaché (ἐξημμένον) à l'Âme du Tout, plus simple et antérieur au Corps du Ciel. En se basant également sur un texte du *Phédon* (109 E 2 ss.), où Platon avait assumé par hypothèse qu'un homme ayant pu s'envoler jusqu'aux sommets de l'air aurait pu voir plus distinctement « *le « vrai » ciel... la « vraie » terre, et ... la « vraie » lumière* » (109, E 7)⁴⁷⁵, Porphyre aurait soutenu que Platon avait enseigné cela, ici, comme se produisant réellement. C'est donc pour avoir fait de telles réflexions, semble-t-il à notre auteur, que le successeur de Plotin en était arrivé à de telles conclusions. Toutefois, remarquons-le, il n'est pas impossible et il est même très probable que ce soit là les pensées mêmes de Proclus.

Mais, le penseur originaire de Lycie ne suspend pas là son interprétation nourrie singulièrement, il est vrai, de l'exégèse porphyrienne. Il se doit de dire encore et de façon plus pénétrante (ἐτι τρανέστερον) sa pensée⁴⁷⁶. Ainsi, il en vient à développer de façon très rationnelle ce qu'est cette lumière. Ses arguments sont similaires à ceux que relate Simplicius dans son corollaire⁴⁷⁷ et que nous avons mentionnés auparavant, mais qui, tout en ne partant pas des mêmes présupposés et ne suivant pas le même ordre, arrivent à des conclusions identiques. Proclus, ici, commence par énumérer les principes suivants :

- tous les corps sont ou en repos ou en mouvement ;
- les corps en mouvement le sont soit tout à la fois dans leur totalité, soit dans leurs parties alors qu'ils sont en repos quant à leurs tous.

⁴⁷³ Ibidem, II, 196, 22 - 198, 28 ; Festugière, III, pp. 145-147

⁴⁷⁴ Ibidem, II, 196, 25-27 ; Festugière, III, p. 145

⁴⁷⁵ Ibidem, II, 197, 5-6 ; Festugière, III, p. 145

⁴⁷⁶ Ici, nous nous opposons à l'interprétation de Cürsger (2002), pp. 260-261, pour qui Proclus rejette l'opinion porphyrienne et interprète la lumière comme le siège de la totalité de l'orbite céleste en tant que corps immuable. Ce qui, selon nous et comme nous allons le démontrer, ne sont pas deux choses incompatibles, mais indissolublement liées. Proclus l'avait du reste définie de la sorte dans sa dissertation XV (*In Remp.*, II, 94, 9-11 ; Festugière, III, p. 35). De plus, dans sa note 1 p. 145, Festugière montre bien le lien entre le « οἶδα μὲν οὖν », le « *je sais déjà* » de la ligne 196.24, ou le « *je sais d'une part* », qui réfère à la doctrine de Porphyre et le « δὲ » de la ligne 197.16 qu'il traduit par « *pourtant* » et se référant à l'opinion de Proclus, mais que nous pourrions très bien traduire par « *d'autre part* ». Voir aussi Sambursky (1982), p. 53 qui attribue cette doctrine à Syrianus.

⁴⁷⁷ Simplicius, *Corollaire sur le lieu*, Festugière, *In Remp.*, III, pp. 330-331

Il s'ensuit alors nécessairement, selon *Les Lois* (X 893 C 1-E 1) et le *Timée*⁴⁷⁸ que :

- tous les corps en repos, le sont à une certaine place ;
- tous les corps en mouvement, ou bien se meuvent à la même place et sont en repos quant à leurs tous, ou bien changent de place dans leur totalité en passant d'une place à une autre, ou, en d'autres termes, d'un lieu à un autre.

Ceci étant vrai, aux dires de notre auteur, il en résulte nécessairement que le ciel conçu, soit dans sa totalité, soit dans ses parties, doit avoir une place différente et du tout et des parties. Car, tout corps qui est dans un certain emplacement, ou en repos ou en mouvement, est différent de l'emplacement où il est en repos, ou à partir duquel et vers lequel il se meut. Et « *cette place donc du ciel, dans laquelle il se trouve, il faut évidemment la dire le lieu du corps* »⁴⁷⁹.

Puis, le Diadoque continue en posant que ce lieu, étant de toute façon une réalité (τι), puisqu'il est une condition nécessaire et du repos et du mouvement, est soit incorporel, soit corporel. Mais, conformément à ses dires, il ne peut en aucun cas être incorporel. Car ce qui est séparable d'un corps, donc incorporel, est partout tout entier à l'instar de l'âme elle-même. Or le lieu ne répond pas de cette exigence, car le corps en mouvement n'occupe pas toute la région que le lieu occupe. D'un autre point de vue, si on considère le lieu comme incorporel et inséparable du corps, il appert que cela est impossible, puisque ce qui est inséparable du corps ne peut être que dans le corps et dans le lieu où ce dernier se trouve, alors que le lieu, lui est distinct de ce qui est en lui, tout comme ce qui est en un lieu est différent du lieu lui-même. Par voie de conséquence, le lieu du monde est un corps.

Ceci étant admis et évident pour Proclus, il emboîte le pas avec la question de savoir si ce corps est immobile ou mû. S'il est mû, il nécessitera, selon lui, un lieu, et si nous ne voulons pas raisonner à l'infini, il est clair qu'il nous faudra poser le lieu comme immobile. S'il est immobile, il est alors soit divisible, soit indivisible. Sa divisibilité est ensuite réfutée, car il rentrerait forcément en mouvement suite aux scissions qu'il subirait par le corps qui le diviserait. Il est donc, pour notre philosophe, indivisible en demeurant nécessairement toujours un et continu.

Mais s'il en est ainsi, selon notre auteur, c'est-à-dire que le lieu est un corps le plus immatériel et le plus divin parmi tous les corps, un corps immobile et indivisible, et que les plus divins des corps mus sont des corps lumineux, il en ressort plus encore que ce corps est lumière.

⁴⁷⁸ Il n'est rien dit d'une référence à un passage spécifique du *Timée* dans le texte grec. Mais il est intéressant de noter que Festugière (III, p. 146) renvoie le lecteur à *Timée* 50 B 7 s., dont on sait qu'il concerne le réceptacle, notion justement dont nous aurons à reparler.

⁴⁷⁹ *In Remp.*, II, 198, 2-3 ; Festugière, III, p. 146

Et le Diadoque termine alors son argumentation rationnelle en résumant et en affirmant que « *le lien du ciel et de la terre* » est un corps immobile, indivisible, dont la substance est lumière »⁴⁸⁰.

Suite à ces affirmations, notre auteur peut alors poursuivre l'exégèse du passage en question et montrer l'accord qu'il décèle entre celles-ci et les expressions mêmes de Platon. En voici donc leur signification :

- « *lumière droit tendue* » = sa continuité indivisible
- « *ressemblant à une colonne* » = son immobilité
- « *maintenant tout le cercle mouvant du ciel* » = l'emplacement de tout le cercle céleste à la fois en repos et en mouvement
- « *le lien du ciel et de la terre* » = cause pour les parties du Monde de leur unification
- « *ressemble à l'arc-en-ciel* » = vue par les véhicules pneumatiques des âmes.
- « *les extrémités de ses liens ont été tendues à partir du ciel* » = ne dépassant pas les limites de l'Univers ni ne cessant à l'intérieur de ces limites.

Ainsi, pour notre subtil exégète, ces enseignements concordent et avec la réalité de l'univers et avec les expressions de Platon. Ce rapport le pousse donc à dire que ce dernier a révélé, dans ce Mythe, la nature spécifique du lieu (οὐσία τοῦ τόπου), soit une lumière divine, qui s'étend (διατείνον) de tous côtés, qui accueille (ὑποδεχόμενον) tous les mus, qui les établit solidement (ἐδρ[άζον]) en elle-même, qui les maintient ensemble (συνέχον) et qui est visible aux âmes par l'entremise des véhicules lumineux (διὰ τῶν αὐγοειδῶν ὀχημάτων)⁴⁸¹. Par ailleurs, nous pouvons constater, dans ces définitions, que la notion « d'utilité » n'est pas absente, puisque le lieu sert à accueillir tous les mus, les établir en lui-même et les maintenir ensemble.

Ceci dit, le tenant de la philosophie platonicienne se penche encore sur la lettre du texte mythique en donnant quelques précisions qui vont nous être profitables. Conformément à ses opinions, le « comme une colonne » (616 B 6 s.) ne désigne ni une figure, ni l'axe du monde, qui est une force incorporelle et qui est nommé plus loin « tige du fuseau », mais une assiette stable et fixe (ἄλλα τῆς μονίμου καὶ ἀκλινοῦς ἰδρύσεως) qui établit solidement en elle-même les mobiles. Quant à « voir au milieu de la lumière les extrémités des liens » cela s'entend, d'après lui, dans le sens où la lumière est « *tendue en haut depuis la voûte suprême (ἄκρας ἀψίδος) du ciel jusqu'au centre de la terre, ces extrémités étant enveloppées dans la lumière et en bas et en haut* »⁴⁸². Et enfin, la comparaison de la lumière faite avec les préceintes des trières vient signifier que celle-ci commence à la circonférence extérieure (ἀπο τῆς ἔξω περιφερείας), qu'elle reçoit sous son toit ou en son sein (ὑποδέχεται) le Cosmos entier et le maintient solidement en elle-même. La comparaison des trières avec le cercle mouvant du ciel peut, elle, venir souligner, selon l'idée de Marinus, que celui-ci est « *comme*

⁴⁸⁰ Ibidem, II, 198, 27-28 ; Festugière, III, p. 147

⁴⁸¹ Ibidem, II, 199, 16-21 ; Festugière, III, p. 148

⁴⁸² Ibidem, II, 200, 22-23 ; Festugière, III, p. 150

poussé à force de rames par les trois Parques »⁴⁸³. Ainsi, Proclus peut encore dégager des trois images dont s'est servi Platon pour parler de la lumière, soit de la colonne, de l'arc-en-ciel et des préceintes, les propriétés du lieu du Monde, soit qu'il est un ferme support, un corps visible et qu'il est capable de maintenir solidement le Cosmos entier. Cela vient montrer également les similitudes et les dissemblances que la Lumière, ou le Lieu, a avec le Monde, à savoir qu'elle a en commun avec lui la visibilité, en diffère de par son immobilité et lui est supérieur en tant qu'elle le maintient.

Par ailleurs, sa pensée herméneutique est en accord, toujours selon lui, avec les Oracles Chaldaïques qui disent que « *près de la cavité du cartilage du flanc droit (d'Hécate) jaillit en abondance l'ample liquide de l'Âme primordiale qui totalement remplit d'âme la Lumière, le Feu, l'Éther, les Mondes* »⁴⁸⁴. Proclus y voit là une confirmation de sa doctrine, par le fait que, selon les Oracles, la lumière est différente, du feu, de l'éther et des mondes matériels, qu'elle est animée par l'Âme fontanienne, et que, puisque le premier des mus est l'Empyrée, la lumière est ainsi immobile et qu'elle contient tout l'ensemble, soit l'Empyrée, l'éther et les mondes matériels.

Mais avant que nous en venions à une analyse de tous les dires du Diadoque, il convient encore que nous relevions un autre éclairage que ce dernier apporte au texte de Platon et qui va être d'une importance capitale pour notre développement. Cet éclairage, comme nous allons le voir, modifie la signification du texte initial⁴⁸⁵, mais permet à Proclus de confirmer sa propre théorie concernant le lieu. En effet, le fondateur de l'Académie avait dit ceci :

« Ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεται τὰς περιφοράς »⁴⁸⁶

que nous pouvons traduire comme ceci :

« *Aux extrémités de ces liens était suspendu le fuseau de la Nécessité qui faisait tourner toutes les sphères* »⁴⁸⁷.

Or Proclus, de sa propre initiative ou peut-être selon le manuscrit qu'il avait sous les yeux, donne de ce passage le texte grec suivant :

« Ἐκ δὲ τῶν ἄκρων αὐτοῦ τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεται τὰς περιφοράς »⁴⁸⁸

qu'il comprend, après reconstitution de son commentaire, comme ceci :

⁴⁸³ Ibidem, II, 201, 1-2 ; Festugière, III, p. 150

⁴⁸⁴ Ibidem, II, 201, 14-16 ; Festugière, III, p. 151 et note 1

⁴⁸⁵ Nous devons cette remarquable mise en lumière à Festugière, III, p. 152, note 1 et 2

⁴⁸⁶ Platon, *Rep.* X, 616 C, 4-6

⁴⁸⁷ Trad. Chambry, p. 117

⁴⁸⁸ Proclus, *In Remp.*, II, 202, 3-5

« À partir de ses extrémités (de la lumière) était suspendu le fuseau de la Nécessité, au moyen de laquelle (la lumière) tournent toutes les révolutions » .

Nous voyons donc, comme l'a intelligemment mentionné A. J. Festugière dans ses notes 1 et 2 de la page 152 de l'*In Remp.*, II, le αὐτοῦ ne se trouve pas dans le texte platonicien et le Diadoque, dans son manuscrit, ou plus probablement, selon nous, dans un texte qu'il a lui-même corrigé en vue de son interprétation, le comprend comme se rapportant à la lumière (τοῦ φωτός au génitif). Quant au δι' οὗ, chez Platon, il réfère à un masculin et se traduit « *par le moyen duquel* » (du fuseau, ὁ ἄτρακτος), alors que, chez son successeur, cela renvoie à un neutre et se traduit « *par le moyen de laquelle* » (la lumière, τὸ φῶς). Ainsi, ces modifications littérales viennent donner une tout autre tournure à la phrase, en conférant du même coup la fonction, ou plutôt le moyen avec lequel l'âme motrice meut toutes les sphères, non pas au fuseau lui-même, mais à la lumière. En effet, pour Proclus, le fuseau étant composé des pesons et de la tige et que les révolutions sont les mouvements des pesons, il est dès lors erroné de dire que cela se fait « *par le moyen du fuseau* ». Et c'est peut-être la raison pour laquelle le texte a été transformé et du même coup rectifié. C'est donc, pour le Diadoque, au moyen de la lumière que les sphères tournent, et bien que celle-ci soit immobile, elle les meut toutes, mais non à titre premier comme les meut l'âme (motrice), mais en tant que cause secondaire ou, selon nous, instrumentale⁴⁸⁹.

Des allégations similaires ou complémentaires se retrouvent dans le corollaire de Simplicius, où le Diadoque, pour résoudre la difficulté de savoir comment le lieu est immobile, alors qu'il est animé, puisqu'il est supérieur aux êtres animés qui sont en lui, nous offre cette précision : dans l'âme subsiste un principe automoteur par essence et un autre par activité. Rien n'empêche dès lors, nous dit-il, que le lieu participe au principe automoteur de l'âme par essence et par là même qu'il soit immobile. Il en serait donc l'image et viendrait répondre d'un intermédiaire nécessaire entre une âme automotrice par essence, étant comme le véhicule de sa fonction, et une âme automotrice par activité dont l'image serait la ronde céleste⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ Pour le Diadoque, dans le *Timée*, (*In Timée*, I, 263, 20-28 ; Festugière, II, p. 104) les causes du Monde ne se résument pas aux quatre causes aristotéliennes, mais en Cause Finale, Cause Exemplaire, Cause Efficente, Cause Instrumentale, Cause Formelle et Cause Matérielle. Le principe directement moteur de la Forme participée par une Matière est la Cause Instrumentale qui s'identifie à l'Âme motrice du monde. Or dans notre présent contexte, on pourrait dire que la Cause Efficente est l'Âme et la Cause Instrumentale est la lumière. Ceci, car, comme nous le verrons par la suite, nous pensons que le lieu et le temps, (non pas le temps comme Intellect, mais le temps total) sont, sous quelques rapports, des causes instrumentales de l'Âme du monde ou même d'Ananké.

⁴⁹⁰ Simplicius, *Corollaire sur le Lieu*, Festugière, *In Remp.*, III, p. 333 ; cf. également Hoffmann (1979), pp. 151-152 : « *L'on peut aussi envisager le « mouvement actif » du lieu : sous cet aspect, il meut les corps διαστηματικῶς, c'est-à-dire sur le mode de l'étendue, alors que l'Âme les meut ἀδιαστάτως, sur un mode inétendu.* » Et aussi sa pertinente remarque sur le besoin d'une médiation entre l'Âme et le Monde, et où l'on peut reconnaître une application de série géométrique, soit, incorporéité/immobilité — immobilité/corporéité — incorporéité/mobilité.

Comme nous l'avions signalé au début de notre enquête, il convient maintenant, pour nous, de voir les implications philosophiques qui découlent ou qui fondent l'enseignement de Proclus.

Tout d'abord, nous pouvons constater que Proclus répond aux contradictions aristotéliciennes en donnant au Cosmos un lieu en référence duquel il peut ainsi se mouvoir et être en repos. Si ce lieu n'est point défini comme un enveloppant immobile, il est cependant immobile et bien qu'il soit un intervalle corporel, il en assume toutefois les fonctions d'accueillir et d'établir solidement tous les mus en lui-même, ce qui lui donne aussi une certaine fonction d'envelopper, mais dans le sens où le hiérarchiquement supérieur enveloppe l'inférieur. Et cela se confirme même dans la dissertation du Lycien sur le Mythe d'Er où, en attribuant à la Lumière une signification symbolique du trône d'Ananké, Proclus nous dit qu'elle enveloppe (περιέχον) la sphère céleste⁴⁹¹.

Ensuite, il convient de souligner que l'objection de Simplicius à l'encontre du Diadoque, concernant la nécessité d'une égalité et d'une homogénéité entre les grandeurs ne se faisant pas, selon celui-là, relativement à la masse mais selon l'étendue tridimensionnelle, n'est pas en mesure d'être justifiée. En effet, si l'on se réfère, d'une part, aux propos de L. Siorvanes, la lumière, espace tridimensionnel, est immatérielle dans le sens où elle est caractérisée justement par l'absence de masse, qui en terme moderne signifierait, selon lui, qu'elle est une énergie⁴⁹². D'autre part, si l'on a recours aux réflexions d'A. Lernould, comme on l'a vu, la « solidité » des corps premiers, dont sont faits les astres et le premier véhicule de l'âme, n'est pas liée à la « matérialité », mais plutôt à la tridimensionalité, à la structure ou à la forme⁴⁹³. De plus, si la lumière s'étend bien jusqu'au centre de la terre, nous avons pu cependant constater qu'elle n'est vue ni dans le Tartare, endroit le plus privé de lumière, ni sur la terre, ni dans la Prairie. Car ces lieux sont en correspondance avec les états de conscience des âmes qui les fréquentent et là les éléments ne se meuvent pas selon leur mouvement vrai. Ainsi, on peut dire que la lumière est plus particulièrement le lieu des corps premiers et que si la lumière et ces derniers sont plutôt liés à la tridimensionalité rien n'empêche de dire que, pour Proclus, il y a bien une égalité et une homogénéité entre des grandeurs tridimensionnelles. Et cela viendrait rendre compte de leur complète interpénétration⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Proclus, *In Remp.*, II, 345, 13 ; Festugière, III, p. 303 ; voir aussi la remarque judicieuse de Hoffmann (1979), p. 153 où il semble difficile pour l'auteur d'affirmer comme Duhem (1913), T. I, pp. 341-342, que Proclus ait envisagé une neuvième sphère. Même si l'on peut voir dans son effort de penser le lieu comme une préfiguration de l'Empyrée immobile chrétien.

⁴⁹² Siorvanes (1996), p. 251 et Eicher (2002) p. 108, qui le cite et rajoute : « *Il nous paraît en conséquence évident que nous ayons affaire, en l'espèce, à un « corps » en vibration quasi ondulatoire* ».

⁴⁹³ Lernould (2000), pp. 141-147. Son point de vue, notons-le, ne semble pas être celui de Siorvanes (1996), p. 251, pour qui « *we may understand Proclus' space as 'immaterial' in the sense that it lacks the mass typical of earthy and celestial bodies* ».

⁴⁹⁴ Cf. Eicher (2002), p. 107

Afin de parfaire nos investigations, il est nécessaire que nous citions encore quelques textes de notre auteur relevés dans le corollaire de Simplicius et dans son *Commentaire sur le Timée*. Cette démarche va alors nous permettre d'étayer l'hypothèse que nous nous étions proposée, à savoir que le lieu du monde a un lien étroit, voire une correspondance intime avec le couple indissoluble de φαντασία/αἴσθησις. En effet, nous avons démontré l'identité entre ces termes et le corps astréiforme de l'âme humaine, dont les caractéristiques sont qu'il est de forme sphérique, qu'il est impassible, immatériel, immuable, indivisible et impérissable. Or, nous avons pu constater que le Diadoque a pris pour base de son enquête sur la nature du lieu, l'intuition porphyrienne disant de celui-ci qu'il est le premier véhicule de l'Âme du Monde. Et, nous l'avons vu, les qualificatifs pour désigner le lieu sont éminemment semblables aux caractéristiques sous lesquelles se range le corps astréiforme, soit la forme sphérique, l'impassibilité, l'immatérialité et l'indivisibilité. Reste à comprendre plus en profondeur la notion d'immobilité que Proclus lui attribue. Quant à la φαντασία, nous avons mis en évidence à la fois sa fonction schématisante, morphopoïétique, symbolisante et de configuration spatio-temporelle et celle de percevoir un monde qui lui est connaturel et qui, sous ce dernier aspect se confondait avec l'αἴσθησις. Ainsi nous pensons que le lieu dont parle le Diadoque et qui plus est, cette lumière que voient les âmes des défunts, est en lien avec la φαντασία. En d'autres termes, nous pensons qu'il peut se concevoir comme l'une des deux faces d'un miroir où se ferait la jonction des facultés divines de l'Âme du monde, c'est-à-dire de donner forme à ce qui est sans forme et d'être un lieu pour les mus, alors que le Corps du Monde en son tout, lui, serait plutôt la face où elle aurait l'αἴσθησις de ce qu'elle contient. Et tout cela pourrait être vu comme modèle, pour ainsi dire, des puissances cognitives des âmes partielles unies à leur véhicule congénital.

En effet, Proclus semble aussi conférer au Lieu deux fonctions, soit d'accueillir les lieux de séjours éternels des dieux et de schématiser les Entités sans forme. Citons alors les propos de Proclus dont témoigne Simplicius :

« Cette Lumière est tout ensemble le premier réceptacle (ὑποδεχόμενον) des lieux de séjour éternels des dieux et ce qui fait voir en soi-même, à ceux qui en sont dignes, les spectacles autoptiques. Car ce qui n'a point de forme, dans cette Lumière, selon l'Oracle, reçoit forme »⁴⁹⁵.

et Simplicius de poursuivre :

« Et peut-être dirait-il que c'est pour cela même qu'elle a été nommée « Lieu », comme étant une certaine ébauche (τύπον) de l'entier Corps Cosmique et comme faisant s'étendre l'inétendu »⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ Simplicius, *Corollaire sur le lieu*, 613, 5-7 ; Festugière, III, p. 332

⁴⁹⁶ Ibidem, 613, 7-10 ; Festugière, III, p. 332. Cf. aussi Eicher (2002) qui semble commenter ce passage : « l' "espace" serait vu par le Diadoque comme capable de conférer forme et extension aux choses qui en sont dépourvues ; c'est d'ailleurs en cette qualité fonctionnelle de τύπος (matrice morphogénétique) que l' « espace » pourrait à juste titre revendiquer, selon Proclus, le rôle de τύπος par excellence. ». Sur le terme τύπος dans la philosophie de Proclus, cf. Nikulin (2010), p. 153

Ces quelques paroles viennent donc mettre en évidence deux choses. Premièrement, la Lumière est le réceptacle le plus fondamental des lieux de séjour éternels des dieux, que nous pensons être les lieux des dieux célestes, soit du Cosmos entier, des sphères, des étoiles fixes et des astres. En effet, le terme ‘ὑποδεξάμενον’ employé par le Diadoque est le même que celui utilisé pour la définition de la nature spécifique du Lieu dont les propos du Maître est qu’il accueille (ὑποδεξόμενον) tous les mus. Secondement, nous voyons clairement que cette Lumière a une fonction schématisante ou morphopoïétique, ou même de symbolisation des Incorporels, en pouvant donner forme aux Entités sans forme.

Aussi, une approche quelque peu similaire, ou plutôt complémentaire, peut-elle se lire dans un long passage de son *Commentaire sur le Timée*. Dans ce contexte, il n’est certes pas question du Lieu, mais de la lisséité de la surface extérieure du Monde. Toutefois, on pourrait nous objecter d’emblée qu’il ne s’agit pas de la Lumière dont nous parlons présentement, puisque, dans le mythe qui nous occupe, Proclus nous dit bien qu’elle est différente du Cosmos et qu’elle lui est supérieure. Et nous pourrions très bien donner raison à nos éventuels objecteurs, qui, pour un havre réflexif, en auraient jeté les amarres. Cependant, selon le principe de la loi des séries, d’une part, et qui plus est quand il s’agit toujours du même domaine corporel, les entités supérieures possèdent toujours les caractéristiques des inférieurs mais de façon plus subtile et plus pure, Ainsi, ce qui vaut pour le corps du Monde, et d’autant plus qu’il va s’agir, comme nous allons le voir, de sa face extérieure, donc plus pure, vaut éminemment pour le corps qui l’enveloppe ou qui le contient. De plus, nous avons vu que le lieu participe au principe automoteur de l’âme par essence alors que l’on pourrait dire que le Corps du Monde participe, lui, au principe automoteur par activité. Mais, d’autre part, nous verrons aussi qu’il n’est pas exclu que les propos du Diadoque puissent correspondre à ceux que nous avons vus au sujet de la Lumière, car, dans ce contexte, la lisséité joue le rôle d’intermédiaire conféré justement à celle-là dans les paroles que nous avons déjà mises en évidence. Et de surcroît, nous pourrions dire que, dans le cadre de l’interprétation de ce passage du *Timée*, la réflexion sur le lieu est tout simplement absente car elle ne convient pas au dessein des propos de Platon. Mais voyons plutôt ce que le successeur de ce dernier nous dit :

« Et à ce qui semble, le passage sur la lisséité tend à ceci seulement, montrer que l’Univers n’a besoin d’organes particuliers ni de connaissance ni de motricité (οὔτε γνωστικῶν ὀργάνων οὔτε κινητικῶν μεριστῶν), puisqu’il n’exerce pas non plus d’action sur d’autres choses ni ne pâtit sous l’action d’autres choses, mais n’agit que sur lui-même et ne pâtit que sous l’action de lui-même... Quoiqu’il en soit, le morceau (λόγος) sur la lisséité sert d’intermédiaire entre le morceau sur le Corps de l’Univers (παντὸς ὅγκου) et le morceau sur l’Âme. Car la surface lisse du Corps du Monde est la frontière qui le met immédiatement en contact (προσεχὲς) avec l’en-dehors, et ce qui est en dehors est l’Âme et, avant elle, l’Intellect, l’Intellect en effet est la frontière (ὄρος) de l’Âme elle-même, et, avant l’Intellect, la frontière est la Dêité unique qui maintient (συνέχουσα) ensemble tout le multiple... Mais on peut dire aussi, de manière plus parfaite, que, l’Univers étant tout entier

luminoforme (φωτοειδές) en vertu de sa surface extérieure (τὴν ἐπιφάνειαν τὴν ἔξω), il est le plus lumineux possible (φωτεινότατον) et rempli de l'éclat divin (θείας αἴγλης). C'est pour cela que les Poètes aussi placent l'Olympe au sommet du Monde, cet Olympe qui est tout lumière (όλοφαῖ) et la lumière elle-même (αὐτοφῶς)... Or la lisséité est le symbole de cette substance lumineuse (φωτεινῆς ὑποστάσεως). Pourquoi donc la surface extrême de l'Univers (τὰ ἄκρα τοῦ παντός) est-elle lisse ? « Pour beaucoup de raisons », dit Platon. C'est de fait, pour que l'Univers soit réellement soudé (συνάπτηται) à l'Âme et à l'Intellect (πρὸς τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν αὐτοφρῶς) et accordé (ἐναρμόζεται) aux Lumières hypercosmiques grâce à sa ressemblance avec elles. La lisséité est donc significative d'une très éminente disposition (ἄκρας ἐπιτηδειότητος) grâce à laquelle l'Univers peut recevoir (δέχεσθαι δύναται) les illuminations venues de l'Intellect et de l'Âme, tout de même que les miroirs (ἐνδοπτρα), en vertu de leur lisséité, reçoivent les réflexions des objets (ἐμφάσεις). Or c'est depuis longtemps que les Théologiens aussi ont fait du miroir le symbole de l'aptitude de l'Univers à être rempli de l'Intellect. C'est pourquoi ils disent qu'Héphaïstos a fabriqué un miroir pour Dionysos et que c'est après y avoir jeté les yeux et y avoir contemplé son image que Dionysos s'est porté à la création de tout le particulier (ὅλην τὴν μεριστὴν δημιουργίαν). Tu pourrais donc dire que la lisséité, dont il est ici parlé, de la surface extérieure (ἐκτὸς ἐπιφανείας) du Monde doit nous rappeler aussi ce fait qu'elle est arrangée en forme de miroir. Quoiqu'il en soit, tout le Corporel du Monde (πᾶν τὸ σωματικόν) est de telle nature, lisse à l'extérieur (ἔξωθεν λεῖον), en tant qu'il est naturellement soudé (συνφύεται) à son propre Intellect et au Démonstrateur... Si tu veux, cette lisséité, d'une autre manière aussi, est le symbole de la vie divine et simple qui est dans le Monde (τῆς θείας καὶ ἀπλῆς ἐν τῷ κόσμῳ ζωῆς). Pour nous, puisque nous recevons une vie partielle, les membres corporels que nous avons sont aussi de multiples formes et composés de multiples choses... Mais l'Univers possède une vie une et simple. Il est libre en effet des liens qui enchaînent les vivants terrestres du fait que leurs vies sont engagées dans la matière (ἐνυλον) et qu'elles sont partielles »⁴⁹⁷.

Ce merveilleux passage, certes long, nous semble fondamental eu égard à ce que nous désirons démontrer. Il n'a du reste pas échappé à l'attention soutenue de J. Pépin dans son article *Plotin et le miroir de Dionysos*⁴⁹⁸, que, selon lui, le miroir mythique est, pour Proclus, « comme le prisme qui sépare l'unité intelligible de la multiplicité sensible, et permet à celle-ci d'être irradiée par celle-là »⁴⁹⁹. Et il ajoute même, ce que nous pouvons trouver dans l'*In Timée*, (I, 336, 29—337, 1), que les images de Dionysos dans le miroir « sont intermédiaires entre la création qu'elles gouvernent et le modèle intelligible dont

⁴⁹⁷ Proclus, *In Timée*, II, 79, 24 - 81, 6 ; Festugière, III, pp. 114-116 ; pour la mise en évidence de ce texte, ainsi que certaines idées qui vont suivre, nous sommes redevables du merveilleux article de J. Pépin (1970), pp. 313-315

⁴⁹⁸ Pépin (1970)

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 314

elles ont reçu la forme »⁵⁰⁰. Voilà donc des propos qui s'apparentent fortement à ce que nous avons souligné au sujet de la Lumière dont on sait maintenant qu'en son sein les Entités sans forme prennent forme et qu'elle maintient, donc gouverne, toute la mouvance du Ciel, ainsi qu'elle s'irradie en quelque sorte jusqu'au centre de la terre. Mais venons-en à une analyse détaillée de notre passage afin de pouvoir dresser une éventuelle correspondance ou du moins une très étroite analogie entre la lisséité de l'Univers, la Lumière ou le Lieu du monde et le véhicule lumineux de l'Âme du Monde.

- Premièrement, il est nécessaire de relever, qu'en vertu de sa surface extérieure, le Tout est dit le plus lumineux possible, qualité dont se revêtent à la fois le Lieu du Monde et les véhicules des âmes, avec certes quelques nuances selon le degré hiérarchique de ces dernières.
- Deuxièmement, la lisséité vient montrer, pour notre philosophe, que l'Univers n'a pas besoin d'organes particuliers de connaissance et de motricité, tout comme, et nous l'avons amplement souligné, les véhicules astréiformes des âmes.
- Troisièmement, la surface lisse du Monde est la frontière entre ce dernier et l'Âme, l'Intellect la frontière de l'Âme et la Dêité unique, la frontière de l'Intellect. Comme si la surface lisse était, ainsi, quelque chose de différent du Monde, tout comme l'Intellect, étant la frontière de l'Âme, est différent de celle-ci. Aussi, la Dêité unique est-elle dite maintenir ensemble tout le multiple. Or, nous pouvons dire par inférence, qu'à des niveaux hiérarchiques différents, l'Intellect maintient l'Âme, l'Âme maintient la surface lisse du Monde et celle-ci maintient le Corps du Monde. Dernière fonction justement conférée au Lieu dans le Mythe d'Er.
- Quatrièmement, la surface lisse, pour le Diadoque, est ce qui met le Corps du Monde immédiatement en contact avec l'Âme. Ainsi, dans ce contexte, il ne peut y avoir d'autre intermédiaire entre le Cosmos et l'Âme, ce à quoi répond justement le Lieu dans son commentaire du Mythe d'Er. Nous osons donc conjecturer que la surface lisse tient, ici, un rôle similaire décerné au Lieu ou à la Lumière dans le Mythe d'Er et dans le corollaire de Simplicius. D'autre part, le terme *συμφύεται* dont s'est servi Proclus pour montrer que tout le Corporel, grâce à sa lisséité extérieure, est naturellement soudé à l'Âme et à l'Intellect, nous rappelle le terme *συμφυῆς* qu'il utilise pour qualifier les véhicules astréiformes liés congénitalement à une âme rationnelle. Ce qui nous pousse donc à voir une étroite correspondance entre, surface lisse ou miroir, Lieu ou Lumière, et véhicule de l'Âme du Monde. Ou du moins, nous pouvons déceler une étroite analogie de qualifications pouvant s'attribuer aux deux Entités qui nous occupent.
- Et cinquièmement, la surface lisse ou le miroir peut recevoir (*δέχεται δύνανται*) les illuminations venues de l'Intellect. Or, cette réception, nous l'avons vu, est

⁵⁰⁰

Ibidem, pp. 314-315. Nous pourrions prendre à témoin également ce que nous dit Nikulin (2010), p. 53, au sujet de l'imagination chez Proclus.

à la fois une qualité de la Lumière et de la puissance imaginative, soit le véhicule lumineux.

Ainsi, nous pouvons constater qu'il existe une étroite correspondance pouvant s'établir entre la description de la lisséité de l'Univers, le Lieu du Monde et le véhicule de l'Âme du Monde. Certes, et comme nous l'avons dit, nous pourrions admettre d'éventuelles objections, car une surface extérieure, ou un miroir, n'a presque rien à voir avec une sphère lumineuse qui s'étend jusqu'au plus profond de son centre. Mais si une correspondance exacte ne peut s'effectuer, il n'en ressort pas moins que des fonctions analogues et très similaires ont été soulignées. En effet, comme la sphère du Lieu est exactement de la « même taille » que la sphère du Cosmos, rien n'empêche de voir des fonctions très similaires entre le Lieu et la surface lisse du Tout de l'Univers. Et qui plus est, si dans le Mythe d'Er, la Lumière est supérieure au Cosmos en son ensemble, qu'elle est un corps subtil et immatériel, nous sommes forcés d'avouer qu'elle ne peut que posséder davantage les caractéristiques que Proclus attribue à la surface lisse de l'Univers.

Mais notre réflexion ne va pas s'arrêter là. En effet, le début de nos investigations, suite à la présentation des propos procliens sur le Lieu du Monde, tendait à en venir à une éventuelle correspondance, mais surtout entre une éventuelle similitude entre ce dernier et le véhicule de l'Âme, et dont nous avons, dans le chapitre précédent, montré qu'il était indissolublement lié aux notions complémentaires de φαντασία/αἴσθησις. Or, si notre hypothèse sur une correspondance étroite est possible entre surface lisse de l'Univers, Lieu et véhicule de l'Âme se justifie, il est opportun alors de citer encore un autre passage du *Commentaire sur le Timée* de notre auteur, dont le contenu se focalise sur la sensibilité que possède le Monde tout en ne négligeant pas la notion d'imagination. Ceci, d'autant plus, d'une part, qu'il suit presque immédiatement le dernier passage que nous avons cité et que, d'autre part, nous en avons déjà relevé une partie lors de notre enquête sur les diverses sensations liées aux divers véhicules des âmes. Mais laissons plutôt parler Proclus :

« Que l'Univers soit capable de sensation, nous en manifestons l'évidence et de ce que l'Univers est un vivant et de ce que l'Âme de l'Univers est à la fois intelligente et opiniative et qu'elle donne au Corps participation aux deux, l'opinion et l'entendement. Si en effet l'opinion est une sorte de sensation rationnelle, la vie découlant de l'opinion sera pour le Corps cause de sensation, et il y aura pareillement dans le Corps une sorte de copie de la raison, dont nous pourrions dire, nous qu'elle est la faculté de représentation du Monde (τὴν κοσμικὴν εἶναι φαντασίαν), qui voit en elle-même, comme dans un miroir, l'intellection de la raison et qui contient les types (τύπους) invisibles des phénomènes visibles qui se produisent dans toute la révolution. De cela donc, et de beaucoup d'autres preuves, on peut déduire qu'il existe une sensation de l'Univers »⁵⁰¹.

⁵⁰¹ Proclus, *In Timée*, II, 83, 5, 1-15 ; Festugière, III, p. 118

Ainsi l'Univers a une sensation qui

« contient en elle-même l'objet sensible qu'elle appréhende, et elle ne passe pas d'un objet à un autre — car ceci est déjà le fait de la sensation fragmentée — ni ne sort non plus d'elle-même pour se porter vers l'extérieur — car c'est là une imperfection — , mais tient tout entier en elle-même l'objet de sa sensation et elle est plutôt comme une prise de conscience d'elle-même »⁵⁰².

Nous voyons alors, d'une part, que pour le Lycien, l'Univers a une imagination qui est une sorte de copie de la raison ou de l'entendement, correspondant au cercle du Même et une sorte de prise de conscience d'elle-même, une sensation, copie de l'opinion ou du cercle de l'Autre⁵⁰³. D'autre part, si nous reprenons le diagramme que nous avons donné des différentes fonctions et objets de l'imagination à la fin de notre chapitre deuxième, soit de symbolisation des Incorporels, de schématisation des λόγοι et de perception d'un monde connaturel, nous voyons que toutes ces fonctions se retrouvent dans l'ensemble de notre développement présent. En effet, il a été dit du Lieu qu'il donne forme aux Entités sans forme, c'est-à-dire de pouvoir symboliser les Incorporels, que le Monde a une φαντασία qui contient les types invisibles des phénomènes visibles, à savoir les λόγοι de l'Ame, modèles des formes visibles, et une αἴσθησις qui contient en elle-même ce qu'elle appréhende. Comme si le Lieu était ainsi à la jonction du monde corporel et du monde incorporel et qu'en son sein se trouvaient déployés les λόγοι de toutes choses, soit leur véritable lieu⁵⁰⁴.

Mais, cette identification que nous venons de mettre en évidence se confirme également par les dires mêmes du Diadoque, quand celui-ci traite de la perceptibilité du Monde, c'est-à-dire du fait qu'il soit visible et tangible.

« Et en outre le Monde, lui est pour lui-même et visible et tangible. Car en tant que luminiforme, il est visible, se voyant lui-même grâce à la lumière divine qui est étendue « à travers tout le Ciel, pareille à l'arc-

⁵⁰² Ibidem, II, 83, 19-24 ; Festugière, III, p. 118

⁵⁰³ Voir également le passage déjà cité de Proclus, *In Remp.*, I, 235, 4-16 ; Festugière, II, p. 39

⁵⁰⁴ Cf. Ibidem, II, 293, 20-24 ; Festugière, III, p. 337, où il est dit « *L'Âme, elle, est sous un aspect participante à l'Eternité, sous un autre participante aussi au Devenir, et son activité se déploie dans le temps. Les extrêmes agissent toujours d'une seule manière, ou éternellement ou selon le temps, mais l'intermédiaire agit de deux manières, en tant qu'il est « à double visage » et par là même « à double bouche »*. Si, comme nous l'avons dit, l'imagination est la médiation de la médiation, nous pouvons rapporter ces propos aussi à l'imagination, au véhicule de l'Âme du monde et encore au Lieu du Monde. Mais aussi, nous pourrions dire que ce véritable lieu dont nous parlons ici, si notre hypothèse est juste, est comme la préfiguration du lieu propre ou de la disposition essentielle chez Damascius et Simplicius. Cf. Hoffmann (1979), pp. 157-159. Mais ceci pourrait aussi nous sensibiliser à y voir comme une préfiguration du « sensorium Dei » de Newton comme nous le rapporte Bachelet (1998), p. 50 : « ... Pour Newton, l'inertie indique Dieu. Où qu'aille un être matériel, il va vers Lui, car même quand il est dévié d'une route quelconque, il y va encore. Dieu ne lâche jamais rien, Il tient et retient toujours tout. Comment ne pas croire que par là Il sent ses créatures, Il ressent notre existence ? Il n'y a nul lieu où Il ne puisse nous sentir. D'où l'idée que l'espace est le "sensorium Dei", l'organe des sens de Dieu ». Comparaison relevée aussi par Eicher (2002), p. 107.

en-ciel », comme Socrate le dit dans la République (X 616 B 5 s.). La lumière en effet est ce qui voit au premier chef, elle qui traverse le Monde d'un bout à l'autre : car de même que la sphère du soleil est l'organe visuel de l'âme qui est en elle, de même aussi cette lumière divine-là est l'organe visuel de l'Âme universelle, cette lumière qui passe à travers tous les visibles, qui agit sur les objets vus et qui leur donne la vie. C'est bien cela qu'on peut appeler l'organe visuel tout premier et le plus souverain, et non pas cet organe dont l'existence implique un pâtre et qui est séparé des objets vus. Tout de même aussi, en tant que solide et rempli de vie, le Monde a ce qu'on appelle la « conscience » (συναίσθησιν) – de fait, nous aussi, nous sommes conscients des mouvements qui se produisent en nous et de tout ce que nous subissons à l'intérieur de nous-mêmes – et, grâce à cette conscience, il entre en contact avec lui-même »⁵⁰⁵.

Quant à l'immobilité que Proclus affirme être requise pour la définition du Lieu, et ceci dans l'optique toujours de montrer une communauté de nature entre ce dernier et la φαντασία, on pourrait reprendre les paroles de A. Charles-Saget, qui, dans son article *L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus*, et dont le titre par ailleurs s'adapte merveilleusement à nos propos, nous dit ceci :

« Si désormais, nous cherchons à comprendre le rapport qui lie spontanéité et réceptivité dans l'imagination, nous dirons que l'imagination est ce par quoi les figures adviennent : elle est alors le « mouvement » de la διάνοια. Mais elle est aussi comme le « lieu » dans lequel, une fois advenues, elles résident »⁵⁰⁶.

ou encore,

« Quand l'imagination projette ou propose des figures, elle se donne un espace ; l'espace est déjà intérieur à la figure, il naît en même temps qu'elle »⁵⁰⁷.

Mais notre recherche serait bien incomplète, à notre sens, si nous ne prenions pas en compte l'obscur notion platonicienne de χώρα, dont on sait, en outre, qu'Aristote, dans sa *Physique* (IV, 2, 209 b 11-16), en était arrivé à postuler une identification chez Platon entre χώρα, ὕλη, τόπος, μεταληπτικόν⁵⁰⁸,

⁵⁰⁵ Ibidem, II, 6, 27 - 7, 11 ; Festugière, III, pp. 28-29

⁵⁰⁶ Charles-Saget (1971), p. 246. Malgré tout ce qui sépare nos deux philosophes, cette conception serait à comparer avec celle d'Avicenne quand, dans ses *Discussions*, il nous dit : « ...si on entend par la puissance cogitative la puissance qui demande, elle appartient à l'âme rationnelle et elle est du genre de l'intellect in habitu, surtout quand elle ajoute un perfectionnement, en dépassant l'habitude. Si on entend par elle la puissance qui fait arriver la forme en se mouvant, elle est l'imaginative, en tant que celle-ci se meut avec le désir de la puissance intellectuelle », Michot (1986), p. 171, note 108

⁵⁰⁷ Ibidem, p. 249 et cité par Eicher (2002), p. 108 justement pour répondre de cette immobilité.

⁵⁰⁸ Cf. Brisson (1998), Vol. 2, p. 221 ; cf. également Narbonne (1993) pp. 237-245 sur les difficultés que présente la matière première d'Aristote, soit selon une conception eidético-qualitative, soit selon une conception plutôt de nature corporelle. Et, sur les mêmes difficultés, ainsi que sur un parallèle entre la matière, le lieu chez Aristote et le réceptacle platonicien

influençant par cela fortement la postérité herméneutique de cette notion⁵⁰⁹ et dont Proclus, comme nous le verrons, n'en sera pas indemne. Certes, celle-ci a posé et pose encore de profonds problèmes aux interprètes⁵¹⁰ et nous ne prétendons pas venir apporter une solution aux interminables débats, puisqu'il ne convient pas, pour nos propos, de parler de la philosophie de Platon mais de celle de Proclus. Cependant, passer outre de la considérer, même de façon très sommaire et incomplète comme nous allons le faire, risquerait de supprimer une pièce importante du puzzle historique et interprétatif concernant le thème du lieu. Et principalement, comme nous allons le voir, eu égard à la position proclienne sur le sujet. En effet, nous pensons que la *χώρα* platonicienne n'a pas été omise dans la réflexion du Diadoque et dans ses définitions du Lieu du monde, même si, dans sa dissertation sur le Mythe d'Er, il n'en fait pas explicitement mention. La hardiesse que l'on pourrait imputer à notre entreprise, vu la complexité du problème, pourrait être d'emblée mise entre parenthèse en citant Proclus lui-même.

En effet, d'une part, dans son *Commentaire sur le Timée*, nous pouvons voir notre philosophe identifier la Matière et la *χώρα*.

« Que d'autre part, le D miurge ne crée pas originellement la Matière, cela résulte évidemment de ce que Platon dira plus loin (52 D 3), qu'à la création du Monde préexistait ces trois choses-ci, « l'être, la Matrice (χώρα), et le Devenir », et que le Devenir est le rejeton, la Matrice, la mère. Il apparaît donc du moins, d'après ce texte, que Platon a comme opposé la Matière au D miurge selon les propriétés fonctionnelles de la mère et du père, et qu'il fait dériver le Devenir du D miurge et de la Matière »⁵¹¹.

D'autre part, en répondant à une hypothético-réelle objection d'Aristote qui lui affirmerait que le visible n'est pas toujours tel du fait de sa participation à du feu⁵¹², notre ingénieux penseur distingue alors le feu matériel des êtres sublunaires du feu immatériel. Et à lui de préciser :

« Quand je dis... l'immatériel et le matériel, je fais cette distinction eu égard à la matière la plus épaisse et incapable d'accueillir les Formes, mettant hors de jeu cette Matière-là qui demeure toujours identiquement fixé ( σα τως) en sa propre forme ( ν τ  οικει    δει). Car nous apprendrons que la Matière pénètre (δι κειν)   travers le Monde entier, comme le disent les Dieux (Or. Ch. 20) : c'est pourquoi aussi Platon la nommera plus loin « le réceptacle » de tout ce qui existe (τ  παντ ς

dans les critiques du Stagirite, De Haas (1997), pp. 55-74, surtout l'intéressant tableau récapitulatif pp. 73-74 ; aussi Zambon (2002), p. 139

⁵⁰⁹ Cf. Brisson (1998) pp. 177-265 ; Sur cette notion chez Proclus, Cf. Van Riel (2009) ; concernant le lien entre l'imagination et la *Kh ra* chez Plotin, cf. Nikulin (2002), pp. 184-187

⁵¹⁰ Ibidem ; cf. aussi Brunner (1964), pp. 45-48 et Bastid (1969), pp. 388-392

⁵¹¹ Proclus, *In Timée*, I, 384, 16-22 ; Festug re, II, p. 248. C'est peut-être aussi ce qu'avait compris Marsile Ficin (2002), p. 132, dans son *Commentaire sur le Banquet de Platon* : « Les Platoniciens appellent dieux l' me du Monde, c'est-à-dire celle de la matière première, et celle des douze sphères et des astres... »

⁵¹² Aristote, *Meteor.*, A 3, 339 B 30 – 340 A 2

ὑποδοχέν). De toute façon, telles les lumières, tels les feux, et la correspondance montre que la lumière de là-haut est elle aussi composée de feu »⁵¹³.

Mais, si cette dernière citation vient immanquablement et d'entrée de jeu souligner une étroite correspondance entre une Matière immatérielle et lumineuse et le réceptacle de tout ce qui existe, il convient encore que nous présentions plus spécifiquement notre réflexion et les conclusions qui s'imposent. Pour commencer, il nous faut citer certains passages du *Timée* qui ont soulevé notre attention et qui semblent faire écho aux définitions du Lieu énoncées par le Diadoque. En effet, et nous demandons l'indulgence du lecteur pour notre exposé succinct et fort incomplet, Platon nous dit ceci au sujet du milieu spatial :

- 1) (*Timée* 50 C 4-6) « *Les figures qui y entrent ou qui en ressortent sont des images (μιμήματα) des êtres éternels, que ceux-ci impriment (τυπωθέντα), d'une certaine manière difficile à exprimer et merveilleuse...* »
- 2) (*Timée*, 50, D 5 — E 1) « *l'empreinte (ἐκτυπώματος) devant être très diverse et présenter à l'œil toutes les variétés, ce en quoi se forme cette empreinte (ἐκτυπούμενον) serait mal propre à la recevoir, si cela n'était pas absolument exempt de toutes les figures (ἄμορφον) que cela doit recevoir (δέχεσθαι) de quelque part ailleurs* ».
- 3) (*Timée* 50 E 4-6) « *C'est pourquoi, il convient que ce qui doit recevoir en soi (ἐκδεχόμενον ἐν αὐτῷ) tous les genres soit lui-même en dehors de toutes les formes (πάντων ἐκτὸς εἰδῶν)* ».
- 4) (*Timée* 50 E 8 — 51 A 1) « *De même encore ceux qui s'appliquent à imprimer des figures dans quelque substance molle, ne laissent subsister d'abord dans cette substance absolument aucune figure visible et ils la façonnent et l'unissent d'abord, jusqu'à la rendre aussi lisse que possible (λειότατον)* ».
- 5) (*Timée* 51 A 8 — 51 B 2) « *Mais, si nous en disions qu'elle est une espèce invisible et sans forme (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον), qui reçoit tout (πανδέχες) et participe (μεταλαμβάνον) de l'intelligible d'une manière très embarrassante et très difficile à entendre, nous ne mentirons point* ».
- 6) (*Timée* 52 A 8 — 52 B 6) « *Enfin, il y a toujours un troisième genre, celui du lieu éternel (χώρας αἰεί) : il ne peut mourir et fournit un emplacement (ἔδραν δὲ παρέχον) à tous les objets qui naissent. Lui-même, il n'est perceptible que grâce à un raisonnement bâtarde que n'accompagne pas la sensation : à peine peut-on y croire. C'est lui certes que nous apercevons comme en un rêve (ὄνειροπολοῦμεν), quand nous affirmons que tout être est forcément quelque part, en un certain lieu (τινι τόπῳ), occupe une certaine place (χώραν τινά) et*

⁵¹³ Proclus, *In Timée*, II, 10, 4-11 ; Festugière, III, p. 32

que ce qui n'est ni sur terre, ni quelque part dans le Ciel n'est rien du tout »⁵¹⁴.

Certes, redisons-le, nous sommes conscients que ces quelques définitions ne viennent pas rendre compte de tout ce que Platon évoque au sujet du milieu spatial. Mais le faire de façon plus conséquente n'est pas de notre ressort et ne serait pas utile pour notre thèse. Toutefois, cette description sommaire va nous être profitable en ce qui concerne Proclus, car nous allons mettre en parallèle certains termes grecs que nous avons soulignés avec quelques traits fondamentaux de sa conception du Lieu ou de la Lumière. Et, alors, il nous sera peut-être susceptible de voir l'importance que revêt la *χώρα* dans la réflexion du Diadoque concernant le Lieu et de comprendre une des raisons fondamentales qui l'a poussé à adopter un renversement radical de perspective sur le sujet qui nous occupe, ce qu'avait initialement entrepris Jamblique.

Premièrement, les termes *τυπωθέντα*, *ἐκτυπώματος* et *ἐκτυπούμενον* dans le texte de Platon font écho à celui utilisé par Simplicius pour décrire le Lieu selon le Diadoque « *comme étant une certaine ébauche (τύπος) de l'entier Corps cosmique* »⁵¹⁵.

Deuxièmement, aux termes platoniciens *δέχεσθαι* et *ἐκδεχόμενον* viennent répondre ceux de Proclus quand il nous dit que le Lieu accueille (*ὑποδεχόμενον*) tous les mus⁵¹⁶ et que la Lumière est le premier réceptacle (*ὑποδεξάμενον*) des lieux de séjours éternels des dieux⁵¹⁷.

Troisièmement, les propos du fondateur de l'Académie disant que le troisième genre fournit un emplacement (*ἔδραν δὲ παρέχον*) à tous les objets qui naissent, se retrouvent pour ainsi dire sous la plume du Lycien quand il affirme que la Lumière établit solidement (*ἑδράζον*) en elle-même tous les mus⁵¹⁸.

Et quatrièmement, et c'est peut-être, selon nous, le point le plus capital, la comparaison avec une substance molle utilisée par Platon pour illustrer que le milieu spatial est absolument exempt de toutes les figures et qui consiste à dire qu'elle est nécessairement aussi lisse que possible (*λείοτατον*) nous renvoie aux réflexions de son successeur sur la lisséité (*λεῖον*) de la surface extérieure du Monde⁵¹⁹ et que nous avons amplement développées. Par ailleurs, cette lisséité nous amène à relever un élément qui nous semble important et que J. Pépin a lui-même intelligemment évoqué en note de son article, à savoir : « *Bien qu'il ne le*

⁵¹⁴ Traduction Rivaud légèrement modifiée

⁵¹⁵ Simplicius, *Corollaire sur le lieu*, 613, 9 ; Festugière, III, p. 332 ; cf. aussi, ce que nous avons déjà cité, Proclus, *In Timée*, II, 83, 5,1-15 ; Festugière, IV, p. 118 : « ... *Si en effet l'opinion est une sorte de sensation rationnelle, la vie découlant de l'opinion sera pour le Corps cause de sensation, et il y aura pareillement dans le Corps une sorte de copie de la raison, dont nous pourrions dire, nous qu'elle est la faculté de représentation du Monde qui voit en elle-même, comme dans un miroir, l'intellection de la raison qui contient les types (τύπων) invisibles des phénomènes visibles qui se produisent dans toute la révolution...* ».

⁵¹⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 199, 20 ; Festugière, III, p. 148

⁵¹⁷ Simplicius, *Corollaire sur le lieu*, 613, 6-7 ; Festugière, III, p. 332

⁵¹⁸ Proclus, *In Remp.*, II, 199, 20 ; Festugière, III, p. 148

⁵¹⁹ Proclus, *In Timée*, II, 79, 24 — 81, 6 ; Festugière, III, p. 114-116

cite pas, Proclus peut se souvenir de *Timée*, 71 B, où on lit que le foie a été fait lisse afin de recevoir les pensées de l'Intellect, comme un miroir qui reçoit des rayons et laisse voir des images »⁵²⁰ (οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένων τύπους καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι)⁵²¹. Mais ce qu'il est surtout opportun de souligner est le contexte dans lequel Platon nous parle de ceci. En effet, cette divination se passe soit pendant le sommeil, soit lors d'une maladie, soit dans un état d'enthousiasme, car la partie de l'âme logée autour du foie, rendue calme par la douceur de celui-ci, « ne participe ni des raisonnements ni de la réflexion (ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε)⁵²². Or, il n'est pas impossible de conjecturer que ce rêve divinatoire aurait été mis en lien, par le Diadoque, avec, d'une part, la surface lisse du Monde, intuition de J. Pépin, mais d'autre part, avec le véhicule astréiforme et la φαντασία, selon l'identification posée auparavant de ces entités. Ceci d'autant plus que le corps lumineux, et nous l'avons noté, a grandement affaire avec le rêve, comme par exemple chez Synésius et avec la divination chez Jamblique. Ce qui nous amènerait alors à conjecturer à nouveau et de dire que le mode de connaissance de ce milieu spatial, décrit par Platon comme étant perceptible grâce à un raisonnement bâtarde (ἄπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ), comme en un rêve (ὄνειροπολοῦμεν), pourrait être, pour le Diadoque, le mode de connaissance justement conféré à l'âme par le moyen de son corps lumineux⁵²³. En effet, la raison qui nous pousse à le dire est la suivante : si, comme nous l'avons cité plus haut (*In Timée*, II, 10, 4-11), pour Proclus, la Matière est identique au réceptacle et qu'elle s'étend (διήκειν), à l'instar de la Lumière décrite dans le Mythe d'Er, à travers tout le Cosmos, nous pouvons l'identifier (du moins selon un certain aspect)⁵²⁴ à la Lumière. Or, nous l'avons dit, cette Lumière ne peut être visible aux âmes que par le biais de leur véhicule lumineux pour autant

⁵²⁰ Pépin (1970), p. 314, note 45. Nous retrouvons aussi cette idée de miroir dans la philosophie d'Avicenne, où, pour celui-ci, le pneuma ici-bas et les corps célestes peuvent être un miroir dans lequel les formes particulières traitées par le psychisme humain s'impriment ou se réfléchissent, Michot (1986), p. 185 et note 142 où il nous est dit : « Rappelons-le par ailleurs, miroir de la puissance d'imagination et d'estimation, le corps céleste est comparable à la matière élémentaire, intérieure ou extérieure à l'individu, dans laquelle cette puissance suggère, manifeste les formes qu'elle compose ».

⁵²¹ Platon, *Timée*, 71 B 4-5

⁵²² Ibidem, 71 C 7 – D 5 ; Rivaud, p. 198. Chez Avicenne, l'imaginative prend la direction de son activité créatrice en deux occasions, soit pendant le sommeil, soit lors d'un état de folie, Michot (1986), pp. 160-161 et note 86

⁵²³ Brisson (1998), Vol. II, p. 202-208, où l'auteur procède justement à une comparaison entre le mode de connaissance du milieu spatial avec le mode de connaissance propre à la divination chez Platon. Mais dans le cadre de la philosophie de ce dernier, ce serait une forte erreur, selon L. Brisson, d'identifier les deux.

⁵²⁴ Cf. Proclus, *In Parm.*, III, 822-823 ; Morrow-Dillon, p. 184: « It remains for us to enquire about Matter itself. Is there also a Form of Matter ? As a matter of fact, the answer is not the same for all matter. For if we say that the matter of the heavenly bodies is formless and shapeless, there would not be a Form of it. Yet if it exists, it will be either a Form or fashioned in accordance with a Form, and it is impossible that what is without proportion or shape be similar to a Form. But if we say that the matter in the heavens has been formed by its own reason-principle (and perhaps it is necessary here, as in the case of souls and natures and bodies, that the work of the Demiurge not begin with imperfect beings, and so in the case of Matter there must be, prior to that which is shapeless and has only a fleeting being, a matter that is somehow a form and is grasped in a single definition and determination), there would be a paradigm of it. This matter would have a twofold genesis, from its paradigm and from the divine cause acting alone. »

que celui-ci ait été le plus possible purifié. Ainsi, nous osons dire que le mode de connaissance, c'est-à-dire le raisonnement bâtard ou le rêve, nommé comme tel par Platon, devient chez Proclus, dans le meilleur des cas, celui d'une âme raisonnable unie à un corps astréiforme, comme si la raison était pour ainsi dire altérée par l'irrationalité (même en son sommet) de la φαντασία⁵²⁵.

Mais, il convient que nous précisions encore notre pensée. Nous savons que, pour le Diadoque, la Matière est une essentiellement, dérivant progressivement de l'Un et de l'Illimitation première⁵²⁶, ce qui semble contraire aux pensées de Plotin qui la divisait en Matière intelligible et matière sensible⁵²⁷ et à celles de Jamblique qui rajoutait encore entre ces deux une matière mathématique⁵²⁸. Cependant, Proclus nuance ses propos et nous pouvons le constater plus spécifiquement dans le cadre de l'une de ses réflexions sur l'unicité de l'Univers. En effet, il nous tient ce langage :

« De fait, même si nous admettons plus d'une matière pour cet Univers-ci, nous disons aussi pourtant qu'il n'y a qu'une matière qui se dégrade progressivement depuis le haut jusqu'au plus bas fondement, et qu'elle est réellement sans forme – bien que son sommet ait grande affinité avec les Formes, puisque, de toutes réalités, les sommets sont le plus apparentés aux réalités précédentes – en sorte qu'on peut dire et unique et non unique la matière qui pénètre à travers toutes choses en s'affaissant sur elle-même »⁵²⁹.

⁵²⁵ Cela pourrait également se déduire de ce que L. Brisson (1998), Vol. II, p. 200, nous dit au sujet du milieu spatial, chez Platon. En effet, il nous dit : « Ainsi, quoique essentiellement différent de l'être sensible, le milieu spatial est connu d'une façon qui n'est pas celle propre aux formes intelligibles et qui, étant à mi-chemin entre le sensible et l'intelligible, participe d'une part à la crédibilité de la connaissance sensible et d'autre part à la certitude de la connaissance intellectuelle. Et c'est ce que λογισμὸς τινὶ νόθῳ suggère ». Mais, alors que pour Platon, selon L. Brisson, le milieu spatial participe de l'intelligible d'une façon méthodologique, selon un raisonnement qui a un caractère de nécessité absolue, on pourrait voir chez Proclus une participation du milieu spatial devenant ontologique et pouvant être perçu, en son sommet par le véhicule lumineux. En ce qui concerne le statut du milieu spatial chez Platon, cf. également Moreau (1981), p. 19 : « ... Resterait donc une seule hypothèse : faire du "substratum" le vide absolu, l'étendue dirigée en longueur, en largeur et en hauteur ; c'est ainsi, on le sait, que Descartes se représente la substance des choses sensibles, et plusieurs interprètes ont cru reconnaître cette conception dans le Timée... Mais si l'étendue géométrique, lieu des déterminations mathématiques, fournit ainsi une solution au problème gnoséologique du "substratum", Platon ne saurait lui accorder pour autant une réalité ontologique, faire d'elle la substance des choses sensibles ». Cf. aussi, pour Platon, Kaloyéropoulos (2005)

⁵²⁶ Cf. De Haas (1997), p. 8

⁵²⁷ Cf. Narbonne (1993) ; Brisson (1998), pp. 237-240 ; voir aussi De Haas (1997), pp. 90-91 : « There (Proclus, TP, III.9, 39. 24-40) Proclus explicitly notes that "those around Plotinus" were right if, by way of analogy, they meant to compare from with the One and existence, and matter with δύναμις. However, according to Proclus they diverge from Platonic doctrine, if they meant to associate something entirely formless with intelligible substance ».

⁵²⁸ Brisson (1998), p. 241

⁵²⁹ Proclus, *In Timée*, II, 65, 22-28 ; Festugière, III, p. 98

Nous pouvons alors constater que Proclus voit la Matière de l'Univers comme étant unique et non unique. Ce qui viendrait, puisque nous avons identifié la Lumière que voient les âmes des défunts avec la Matière, faire étrangement écho au fait que celle-là, à la fois s'irradie jusqu'au centre de la terre, signifiant par là même une unicité, et à la fois qu'elle ne peut être vue dans les zones situées plus basses que le sommet de l'éther, révélant ainsi un certain manque d'unicité.

Par ces quelques arguments avancés, nous voyons donc que la *χώρα* platonicienne se loge secrètement dans les définitions du lieu que nous donne le Diadoque. Mais sa fonction nécessaire et méthodologique que nos contemporains lui attribuent chez Platon, se voit comme transmuter en « entité » ontologique chez son successeur, et qui, dans son sommet, aux confins de l'Univers, a grande affinité avec les Formes, et ce faisant « subit » comme un radical renversement de perspective, se révèle être une lumière et même, selon toutes les correspondances que nous avons faites, une matière imaginative. Et pour nous convaincre de ce dernier point, citons à nouveau les belles paroles de A. Charles-Saget :

« Si désormais, nous cherchons à comprendre le rapport qui lie spontanéité et réceptivité dans l'imagination, nous dirons que l'imagination est ce par quoi les figures adviennent : elle est alors le mouvement de la διάνοια. Mais elle est aussi comme le « lieu » dans lequel, une fois advenue, elles résident »⁵³⁰.

Et pour conclure, nous pourrions nous demander si pour Proclus, le Lieu, est justement un intervalle corporel et tridimensionnel, car il n'est pas matière, mais Matière imaginative, car il n'est pas forme mais qu'il contient les raisons déployées et car il n'est pas un enveloppement immobile mais quelque chose de hiérarchiquement supérieur qui enveloppe les inférieurs. Et cela, car il correspond mieux à la *χώρα* platonicienne telle que notre philosophe la comprend et au statut qui veut bien lui accorder. En effet, il suffirait de se remémorer les belles paroles que nous offre P. Duhem, dans son *Système du Monde*⁵³¹ :

⁵³⁰ Charles-Saget (1971), p. 246. Mais nous pourrions également citer à nouveau Damascius, *In Parm.*, IV, p. 56, 3-7 : « Deuxièmement, [Proclus] aussi, dans son Commentaire du Timée, estimait que la matière divine n'est pas absolument informe ; et si même elle est informe, du moins possède-t-elle clairement le "en puissance" et quelque chose de très proche de la forme ; de là vient aussi que beaucoup ignorent que le ciel est matériel » Et la note 2 de Combès p. 178, qui, ayant cité Proclus, *In Timée*, II, 65, 21-26, nous dit « La seconde partie de ce texte... a suffi à Damascius pour attester que, selon Proclus, la première matière (ou la matière divine) "n'est pas absolument informe". En effet, spécifiquement, en tant que divine, elle est nécessairement exemplaire de toute matière spécifiée passive. » Et nous pourrions même voir par là, selon nous, une certaine influence de Plotin (*Enn.*, V 8 [31], 9, 16 ; Bréhier, V, p. 145 où il nous dit, certes dans un autre contexte : (c'est nous qui soulignons) « Ayez dans l'esprit l'image lumineuse d'une sphère, image qui contienne tout en elle, les êtres qui sont en mouvement ou en repos, ceux qui ne sont qu'en mouvement et ceux qui ne sont qu'en repos. Gardez bien cette image en vous, et supprimez en la masse (ὄγκον) ; supprimez-en encore l'étendue et la matière que vous avez dans l'imagination (τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα) : n'essayez pas d'imaginer une autre sphère de masse plus petite ; mais invoquez le dieu qui a produit la sphère dont vous avez l'image, et priez-le, pour qu'il vienne jusqu'à vous. Le voici qui vient apportant son propre monde avec tous les dieux qui sont en lui... »

⁵³¹ Duhem (1913), T. I, pp. 333-334

« Selon Archytas de Tarente, le lieu possédait une puissance active par laquelle il se bornait lui-même et bornait les corps ; selon Platon la χώρα agissait à la façon d'un crible, séparait les uns des autres les éléments mélangés, et les conduisait à leurs lieux propres ».

Et l'auteur de nous apprendre également que ces idées d'Archytas, selon Simplicius, avaient exercé une influence sur Jamblique et surtout sur Syrianus dont on sait que l'enseignement a profondément marqué les pensées du Diadoque. Et il nous cite un passage du Maître de Proclus qu'il nous est nécessaire de présenter partiellement ici. Car, non seulement il peut venir soutenir ce que nous avons dit de la χώρα chez Proclus, et même nous en montrer une éventuelle source. Mais aussi, il peut nous permettre de comprendre pourquoi nous nous sommes permis de dire, concernant toujours ce dernier, que le Lieu est le lieu surtout des corps premiers, qu'il reçoit les raisons de l'Âme et que les éléments, par nature, soit se meuvent de façon circulaire soit restent de façon stationnaire. En effet, Syrianus, dans un commentaire sur le dixième livre des *Lois* aurait dit ceci :

« ...l'étendue (διάστημα) est découpée en sections et subdivisions particulières, par l'effet des raisons diverses de l'Âme et des formes diverses du Demiurge, [raisons et formes] auxquelles elle participe par illumination ; ces diverses subdivisions sont appropriées à tel ou tel corps ; l'étendue confère elle-même, à certaines de ses parties des qualités telles qu'elles deviennent la région propre (χώρα οἰκεία) du feu, celle vers laquelle, comme il est dit dans le Timée, le feu se porte naturellement ; d'autres parties, elle fait la propre région de la terre, celle vers laquelle la terre se porte naturellement, celle au sein de laquelle elle demeure en repos, lorsqu'elle y réside. Voilà pourquoi, il dit, en fait, que toutes choses qui sont en mouvement et qui sont en repos, par nature chacune d'elles continue à être dans [un] lieu (διὸ καὶ νῦν πάντα τὰ κινούμενα καὶ ἐστῶτα κατὰ φύσιν ἐν τόπῳ φησὶν ἑκάτερον ὑπομένειν) »⁵³².

IV.3.5 Le fuseau

Pour mettre un terme à notre recherche sur les entités corporelles subtiles que les âmes peuvent percevoir grâce à leur véhicule pneumatique ou lumineux, et avant de traiter des incorporels, il nous reste à dire quelques mots sur ce que Proclus nous révèle au sujet du fuseau de la Nécessité. Certes, nous en avons

⁵³² Ibidem, p. 314 traduction modifiée selon texte grec : Simplicius, *Phys.*, 618, 25-619, 2 et traduction anglaise de Sambursky (1982), p. 55. En effet, P. Duhem modifie le texte grec, ce que nous ne pensons pas utile et qui justement ne vient pas rendre compte de ce que nous voulons démontrer, c'est-à-dire que les éléments, par nature, se meuvent soit circulairement soit restent stationnaires.

longuement discuté dans notre chapitre sur l'astronomie, mais il convient de glaner encore quelques informations nécessaires à notre étude.

Ce qu'il est bon de souligner dans cette optique est la distinction faite par le Diadoque entre l'adoption alternative, par Platon, de la dénomination de « *ciel* » et celle de « *fuseau* ». Bien que les pesons signifient avec évidence les huit révolutions du ciel, leur conception, pour notre auteur, se révèle être doublement différente : soit en considérant ce qui se présentait à la vue des âmes unies à leur véhicule, soit en se conformant à des domaines plus ésotériques.

Premièrement, le ciel et le fuseau diffèrent eu égard à ce qui s'offrait à la vue des âmes, car celles-ci ne pouvaient percevoir la totalité du ciel, mais seulement les sections des segments de ce dernier, étant donné leur station dans la zone de l'éther et leur champ de vision. Ainsi, le spectacle ne donnait de voir que les lèvres des pesons qui apparaissaient en haut comme des cercles et non comme la totalité du volume dont est constitué le ciel, soit toutes les sphères et chacune d'elles toute entière⁵³³. Ce qui revient à dire, et cela vient encore confirmer nos propos sur plusieurs plans cosmologiques, que le ciel, pouvant être « perçu » par les âmes totalement purifiées ou ayant accompli leur apocatastase, est constitué de toutes les sphères, y compris celles des régions plus basses que l'éther.

Secondement, le Maître de Marinus nous spécifie encore les deux termes en soulignant que la dénomination de « *ciel* » indique sa nature et sa caractéristique d'être l'œuvre du Démoniaque alors que celle de « *fuseau* » répond plutôt à la dépendance que ce dernier a avec les Parques et Ananké⁵³⁴.

IV.4 Théologie dans le commentaire du Mythe d'Er

Selon la subdivision que nous nous étions proposé d'effectuer dans ce chapitre, quant à des teneurs relatives aux données mythiques plus cosmologiques ou plus théologiques du fait de la distinction fondamentale des fonctions de la φαντασία, il va s'agir maintenant, pour nous, de traiter plus spécifiquement des Entités incorporelles. Et cela indistinctement, que celles-ci soient symbolisées pour le besoin du mythe, comme nous pensons qu'elles le sont par le symbole de la tige et celui du crochet ou qu'elles soient réellement perceptibles grâce à une schématisation menée par la faculté imaginative, comme le sont les Sirènes, les Parques, Ananké et le Prophète (avec quelques nuances pour ce dernier, comme nous le verrons).

IV.4.1 La tige du fuseau et le crochet

⁵³³ Proclus, *In Remp.*, II, 203, 4-31 ; Festugière, III, p. 153

⁵³⁴ Ibidem, II, 204, 1-22 ; Festugière, III, p. 154

Alors que les pesons sont, pour le Diadoque, des sphères corporelles dont la subtilité lumineuse, certes, ne peut être appréhendée qu'après une purification presque complète du véhicule pneumatique, il n'en va pas de même pour la tige du fuseau et pour le crochet⁵³⁵. En effet, pour notre auteur, ces deux entités ne sont ni des choses corporelles ni même seulement l'axe du monde et le pôle qui seraient, selon les raisonnements pauvres des mathématiciens, des lignes et des points inanimés. Selon lui, ils symbolisent des Intellects et viennent, en conséquence, s'inscrire dans la théologie⁵³⁶.

En d'autres termes, la différenciation de matière que Platon a glissée dans son mythe pour la constitution de la tige et du crochet d'une part et, d'autre part, pour celle des pesons, lui révèle une vérité divine. Que les premiers soient faits uniquement « d'acier » et non, comme les pesons, d'un rajout d'autres matières, cela vient signifier ou symboliser leur indissolubilité et leur fermeté, en un mot leur substance. Chacun des deux est ainsi totalement incorporel. L'axe du monde ou la tige qui s'enfonce au travers des pesons, est un Intellect unique qui relie les mouvements de toutes les sphères en les maintenant toutes dans le même lieu et autour de lui. Le pôle (ou les pôles, celui du haut et celui du bas de l'Univers) est un Intellect responsable du mouvement autour du même centre selon un plan et un ordre uniques. En effet, c'est grâce à la substance intellectuelle que l'immobilité appartient au Monde alors que son mouvement est plus spécifiquement le fait de l'Âme. Pour le philosophe athénien, cela est explicitement dit par Platon dans le *Phèdre* (245 E 1 s.) où le Monde s'arrêterait après une hypothétique suppression de l'Âme et dans les *Lois* (X 895 A 6 ss.) après une introduction de cette dernière alors que le Monde aurait été, toujours par hypothèse, immobile. L'Intellect a le rôle alors de cause du fait que l'Âme ne se meut pas purement et simplement, mais de manière identique. Et si le ciel se meut en cercle, c'est parce qu'il imite l'Intellect, comme l'a dit avant lui le divin Plotin (II 2, 1.1 s.). Ainsi, pour Proclus, le Monde visible est une véritable statue animée et douée d'intelligence dont le téléste est le Démon. Celui-ci l'a enveloppée dans le « caractère » *Chi* de l'Âme et dans ses révolutions, et a établi en son sein les Intellects, représentés dans notre mythe par le crochet et la tige, comme les symboles respectifs du Dieu Cronos à l'esprit crochu et de la Déesse Vivifiante Rhéa responsable de la « procession » qui demeure toujours en repos. Alors que le peson serait l'image du Démon lui-même, ou Zeus, qui à la fois se retourne vers lui-même et vers les causes supérieures. Ainsi, le crochet, la tige et le peson sont les symboles de la triade des parents chez les dieux intellectifs, soit l'Intellect pur (Cronos), la Vie intellectuelle (Rhéa) et l'Intellect démonique (Zeus)⁵³⁷.

IV.4.2 Les Sirènes

⁵³⁵ Sur l'origine du symbole du fuseau d'Ananké, cf. Schuhl (1968), pp. 71-78

⁵³⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 208, 27 — 213, 12 ; Festugière, III, pp. 159-163

⁵³⁷ Proclus, *Théol. Plat.*, t. I, p. LXVI

Quelques idées ont déjà été formulées au sujet des Sirènes dans notre chapitre sur l'épistémologie. Cependant notre approche s'est focalisée plus spécialement dans le contexte de la musique des sphères que les âmes pouvaient percevoir et non en profondeur sur ce qu'elles sont réellement ni sur ce qui caractérise en propre leur activité⁵³⁸.

Notons, en premier lieu, que les Sirènes sont, pour le Diadoque, des hypostases divines et incorporelles ou des âmes divines douées de vie intellectuelle qui président au mouvement des sphères puisqu'elles sont montées chacune sur chacun des cercles qu'elles entraînent dans leur ronde. Et cela, bien que Platon, selon l'habitude des faiseurs de mythes divins, en ait renversé l'ordre en disant qu'elles sont plutôt entraînées dans la ronde des cercles. Ceci étant dit, le mouvement circulaire qu'elles impriment aux cercles est la résultante de leur vie intellectuelle, leur mouvement harmonisé des rapports harmoniques qu'elles contiennent par essence, comme il est dit des âmes dans le *Timée* (35 A 8 ss.), et le même accord qu'elles composent ensemble le fait qu'elles forment comme un chœur autour de l'Âme du Cosmos, leur seul et même coryphée.

En deuxième lieu, il convient de relever que Proclus fustige ceux qui les identifient aux Muses car celles-ci forment une ennéade alors que les pesons, comme nous l'avons amplement dit et redit, sont au nombre de huit. Ces gens ne suivent donc pas fidèlement le texte de Platon. De plus, ajoute-t-il, les Sirènes sont des Entités inférieures aux Muses, étant donné qu'elles produisent un accord de l'ordre du corporel tandis que les filles de Mnémosyne⁵³⁹ donnent en particulier un accord intellectif et sont un principe d'élévation pour les Sirènes.

Et en troisième lieu, relevons encore que ces Sirènes sont des Sirènes nommées « célestes » par le Diadoque, afin qu'elles ne soient point confondues avec celles liées à la *génésis*, dont parle le *Phèdre* (259 A 7 s.) et qu'Ulysse a su sagement éviter, ni avec celles qui se font enchantées par le Dieu de l'Hadès, Pluton, dont parle le *Cratyle* (403 D 8 s.). Ainsi, pour le Lycien, Platon a posé, dans ses écrits, trois races différentes de Sirènes, soit : « *les célestes, dépendant de Zeus ; les terrestres, dépendant de Poséidon ; les souterraines, dépendant de Pluton. Et il est commun à toutes ces races de produire un accord de l'ordre du corporel* »⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Proclus, *In Remp.*, II, 236, 20 — 239, 14 ; Festugière, III, pp. 192-196

⁵³⁹ Cf. Gantz (2004), p. 103 : dans sa *Théogonie* (53-79), Hésiode fait naître de Zeus et Mnémosyne neuf Muses, soit : Clio, Euterpe, Thalia, Melpomène, Terpsichore, Erato, Polymnia, Ourania et Calliope. Mais Diodore de Sicile nous apprend aussi que quelques poètes les ont faites filles d'Ouranos et de Gaïa.

⁵⁴⁰ Ibidem, II, 239, 7-9 ; Festugière, III, p. 195

IV.4.3 Les Parques⁵⁴¹



En remontant la chaîne des Incorporels, nous rencontrons, dans le mythe, planant au-dessus des Sirènes célestes et de leurs entières périodes, la triade divine des Parques : Lachésis la distributrice des lots, Clôthô la fileuse et Atropos l'irréversible⁵⁴². Ces Moires célèbrent respectivement le passé, le présent et le futur. Par ailleurs, Clôthô, de sa main droite, entretient de temps en temps le mouvement vers la droite du cercle des étoiles fixes, Atropos, de façon similaire mais de la main gauche, le mouvement vers la gauche des cercles enveloppant les astres errants et, tour à tour, Lachésis contribue aux deux sortes de mouvement.

⁵⁴¹ http://2.bp.blogspot.com/_ErMBIKUe7CU/Svbb0a6Ew6I/AAAAAAAAAN2E/ygpT06NKEQM/S400/2.jpg, (01.05.2010) pour le dessin représentant les Parques

⁵⁴² Cf. Gantz (2004), p. 26 : « C'est chez Hésiode que le nombre des déesses et les noms de chacune d'elles apparaissent pour la première fois : Klotho (la fileuse), Lachésis (la Répartitrice), et Atropos (l'Inévitable), qui donnent bonheur et malheur aux hommes à leur naissance (Th. 217-219 ; 904-906). Dans le premier de ces deux passages [] elles apparaissent [] comme des enfants de Nyx.[] Le passage suivant, au vers 904, révisé leur généalogie en accord avec l'ordre nouveau et fait d'elles les filles de Thémis et de Zeus, qui est la source de leur pouvoir. »

Proclus ambitionne alors d'enquêter sur leur nature, leurs propriétés communes et particulières, leur ordre ainsi que sur la signification de leurs attributs, soit la robe blanche dont elles sont revêtues, les bandelettes qui ceignent leur tête, le trône sur lequel elles siègent et leurs mains avec lesquelles elles impriment un mouvement à l'Univers. Et ceci, tout en spécifiant leurs activités cognitives et motrices.

De prime abord, il convient de mettre en lumière ce que le Diadoque nous révèle au sujet de la nature de ces étranges Incorporels et de leur rang dans la hiérarchie des hypostases divines. Selon notre herméneute, les Parques sont alors des Déesses ou des Causes hypercosmiques qui maintiennent l'ordre du Tout, les destinées tissées et l'enchaînement nécessaire de toutes choses. Elles sont cependant inférieures à leur Mère Ananké qui, elle, comme nous le verrons, fait partie des Dieux intellectifs, et dont ses filles se partagent les opérations⁵⁴³. Dans la *Théologie Platonicienne*, nous pouvons aussi apprendre que ces Moires appartiennent à l'ordre des Dieux séparés du monde, alors même qu'elles sont à la fois sans contact et en contact avec les corps en mouvement ou les Sirènes, propriétés qui, selon Proclus, caractérisent justement cet ordre. Leur rang, en rapport au ciel tout entier, est donc séparé du monde⁵⁴⁴. Et cette caractéristique n'élimine en rien le fait qu'on puisse les définir aussi comme des êtres à la fois encosmiques et hypercosmiques, car « être en contact » signifie certes leur association aux révolutions, mais « ne pas être en contact » dénote leur totale indépendance eu égard à ces dernières. Tout ceci pourrait encore être confirmé, dans le mythe qui nous intéresse, par le fait qu'elles ne sont point définies comme étant des âmes, puisque, selon le Lycien, les différences de temps qualifiant leurs hymnodies ne sont que le symbole de leur ordonnance et non des intellections temporelles qui caractérisent en propre les activités de l'âme⁵⁴⁵.

Ce dernier point nous amène ensuite à souligner que, selon le Diadoque, le fait que Lachésis chante le passé, Clôthô le présent et Atropos le futur, vient nous montrer les intellections des Intelligibles plus universels de la première et des Intelligibles de plus en plus partiels des deux suivantes. En effet, leurs hymnes viennent mettre l'accent sur l'intellection des causes de toutes choses que contient de manière plus éminente leur mère, puisque, par définition, ils sont des chants adressés aux dieux. Or, le passé contient à la fois le présent et le futur, le présent contient le futur et ce dernier est seulement du futur. Notre philosophe en conclut donc que ces symboles viennent nous faire connaître l'ordonnance des Parques laquelle se précise justement par les activités intellectives différentes, plus universelles ou plus partielles, de chacune d'elles⁵⁴⁶. Aussi, pouvons-nous ajouter le refus de Proclus quant aux interprétations de certains de ses prédécesseurs. Quelques-uns voyaient en Lachésis la troisième et la plus inférieure des Parques en référence à son activité des deux mains et sa fonction de donner les modèles des lots au Prophète, d'autres la plaçaient au milieu de ses sœurs comme ayant

⁵⁴³ Proclus, *In Remp.*, II, 245, 15 ; Festugière, III, p. 202. Pour Brisson (1985), p. 84, elles correspondent à l'être, à la puissance et à l'acte, soit, ce qu'il ne nous dit pas, dans l'ordre Lachésis, Clôthô, Atropos.

⁵⁴⁴ Proclus, *Théol. Plat.*, VI, 23 ; Saffrey et Westerink, pp. 102-103

⁵⁴⁵ Proclus, *In Remp.*, II, 241, 17-18 ; Festugière, III, p. 198 et Ibidem, II, 250, 6-10 ; Festugière, III, p. 206

⁵⁴⁶ Ibidem, II, 249, 29 — 251, 18 ; Festugière, III, pp. 207-208

convenance avec la médiété des âmes eu égard toujours à sa double activité motrice⁵⁴⁷. Or, ces interprétations sont, aux dires de notre auteur, formellement contraire à ce qu'on peut lire dans les *Lois* (XII, 969 C 7 ss.) où leur ordonnance est bien spécifiée et ne viennent aucunement rendre logique la progression des âmes définie dans le mythe où elles se doivent de passer successivement sous la main de Lachésis, sous celle de Clôthô et enfin sous celle d'Atropos qui rend irréversibles les lots choisis et filés. De plus, pour Proclus, si Lachésis porte sur ses genoux les modèles des vies et les lots, à l'instar de sa mère qui, elle, porte le fuseau, cela résulte que les modèles et les lots ne dépendent ni de la seule sphère des fixes ni de la seule sphère planétaire et vient rendre évident qu'elle a rang de mère par rapport à ses sœurs⁵⁴⁸. Ainsi encore l'éminence lui revient.

Venons-en maintenant à l'herméneutique que nous propose le Diadoque au sujet des divers attributs que le mythe octroie aux filles de la Nécessité. Leurs vêtements blancs signifient, selon lui, leurs vies intellectives et célestes grâce auxquelles elles meuvent le ciel, le blanc ayant grande affinité avec la lumière divine, à l'inverse du noir approprié, lui, aux choses souterraines. De plus, les vêtements ont coutume d'être employés, dans les mythes, à des fins de « voiler » les vies incorporelles. Cela se confirme dans les cérémonies sacrées où les statues, les initiés, les invocateurs et les récepteurs sont revêtus de tuniques en correspondance au dieu qu'ils célèbrent⁵⁴⁹. Les bandelettes qui ceignent leur tête indiquent, quant à elles, l'illumination par la lumière divine et intelligible de la fine pointe de leur réalité d'être, tout comme les prêtres revêtus de sacerdocs plus élevés portaient des *strophia* qui rattachaient leurs vies hiératiques aux dieux qu'ils vénéraient. Les trônes, pour leur part, où les Parques siègent à égalité et en cercle, viennent signifier les Puissances ou les réceptacles fermes et stables qui les accueillent et leur permettent de demeurer en elles-mêmes, supérieurement comparables aux chars que les mythes assignent aux vies dont le bienfait est plutôt au service des processions et des conversions⁵⁵⁰. Dans ce présent contexte, il convient alors que nous relevions un point important inscrit sous la plume de Proclus et qui peut venir compléter nos propos cosmologiques précédents. En effet, en parlant des trônes, il nous fait part de ceci :

⁵⁴⁷ Ibidem, II, 244, 1-12 ; Festugière, III, p. 200-201 ; voir également Proclus, *Théol. Plat.*, VI, 23, Saffrey-Westerink, pp. 100-107 et note 3 p. 183 où il est dit : « ...la question de l'ordre des Parques a été agitée depuis Xénocrate, fr. 5 Heinze (= fr. 83 Isnardi Parente), qui voulait attribuer à chacune d'elles un degré de connaissance, et pour cette raison les plaçait dans la succession Atropos, Clôthô, Lachésis. Ce même ordre est suivi par Calcidius dans son Commentaire sur le Timée § cxliv (p. 183.2-3 Waszink), et le vrai Plutarque (*Quaest. Conv.* IX, 14,4, 745 BC), tandis que le Pseudo-Plutarque, dans un traité *Περὶ εἰσαγωγῆς* I, 568 E, range les Parques dans l'ordre Clôthô, Atropos, Lachésis... »

⁵⁴⁸ Ibidem, II, 368, 18-20 ; Festugière, III, p. 226 et II, 267, 4-10, Festugière, III, p. 225

⁵⁴⁹ Ibidem, II, 246, 5 – 247, 2 ; Festugière, III, pp. 203-204

⁵⁵⁰ Ibidem, II, 247, 23 – 249, 11 ; Festugière, III, pp. 205-206. Il est ici intéressant de noter que dans sa *Théol. Plat.*, VI, 22, p. 99, Proclus parle des véhicules des douze dieux séparés du monde comme étant les symboles des âmes hypercosmiques sur lesquelles ils sont montés. Ainsi les trônes des Parques ne viennent pas signifier les vies au service des processions et conversions comme l'est l'automotricité par activité des âmes hypercosmiques mais plutôt comme l'automotricité par essence de ces mêmes âmes. Tout ceci en référence à ce que nous avons montré au sujet de l'immobilité de la Lumière ou du Lieu. Ainsi nous pouvons dire que les Parques ne dirigent pas seulement les activités des âmes humaines mais aussi leur essence. Cf. Ibidem note 2 p. 181

« Que si d'autre part tu te fais aussi une idée du lieu où l'on doit se représenter que sont posés les trônes, "cette lumière droite comme est la colonne", et si l'on doit dire que les Parques, installées en ce lieu-là, meuvent de là le peson de la même manière, peut-être pourrais-tu satisfaire aussi l'imagination qui toujours aspire à se figurer ces choses spatialement. Car si les Parques siègent hors du ciel et si chacune se trouve [en un lieu], étant toutes également distantes l'une de l'autre, comment concevoir que les Parques soient établies ailleurs que dans ce lieu où toutes choses ont été fondées demeurant toujours identiquement en repos ? Or, tel est, comme nous le montrions, ce lieu-là, dont Er a dit qu'il est la lumière, ainsi qu'il a été aussi démontré clairement par ce qui précède »⁵⁵¹.

Ces paroles viennent ainsi fortifier notre conviction d'un lieu lumineux où les apparitions divines des Incorporels prennent forme et figure grâce à la faculté imaginative ou le véhicule astréiforme de même nature que la lumière elle-même. Mais pour revenir à nos occupations présentes, il nous importe de mentionner encore quelques détails exégétiques évoqués par notre ingénieux philosophe au sujet de la position du trône des Parques. Le Diadoque discerne, dans le fait que ces Divinités siègent à égalité en cercle, leur appartenance à une même monade, c'est-à-dire à leur mère Ananké, car il n'y a pas seulement supériorité et infériorité entre elles, mais égalité fondamentale comme étant toutes issues d'une même cause. Elles siègent toutes à égale distance l'une de l'autre comme si elles trônaient aux sommets des angles d'un triangle équilatéral tout en formant un cercle désignant leur vie et leur vigilance qui enveloppent du dehors le fuseau.

Plus spécifiquement, maintenant, au sujet des activités motrices des Parques, désignées dans le mythe par leurs mains, nous pouvons stipuler encore les quelques compléments que nous apporte la réflexion proclienne⁵⁵². Celle-ci voit dans le fait que Clôthô et Atropos laissent « des intervalles de temps » une signification du mouvement autonome des Parques. Selon la fiction du mythe, cela laisse l'occasion à Lachésis de mouvoir aussi chacune des deux révolutions laissées sans mouvement par ses sœurs. Mais selon la réalité des choses, ce laps de temps révèle plutôt que les Moires ne sont pas des agents mus par une force étrangère. Car si les trois filles d'Ananké laissaient des intervalles de temps, c'est-à-dire aussi Lachésis, les révolutions s'arrêteraient, ce qui risquerait fortement d'arriver si elles n'étaient point maîtresses de leurs mouvements. C'est ce que laissent également sous-entendre les propos de Platon disant que « Lachésis touche chacune des deux sphères tour à tour ». La fiction peut également se réaliser puisque, quand l'une des sœurs de Lachésis laisse un intervalle, cette dernière meut de la main appropriée et inversement quand l'autre fait de même. Et cela pour que l'Univers soit toujours en mouvement. Toutefois, si le mythe peut bel et bien se réaliser, la division temporelle qu'il établit doit plutôt se lire comme une division de rang, à l'instar des explications sur les hymnodies précédemment

⁵⁵¹ Ibidem, II, 249, 12-27 ; Festugière, III, pp. 206-207

⁵⁵² Ibidem, II, 251, 18 – 253, 18 ; Festugière, III, pp. 209-211

mentionnées et comme le font en propre les mythes divins. Ainsi et encore les activités de Lachésis sont plus universelles et totalitaires que celles de ses sœurs.

IV.4.4 Ananké ou la Nécessité

Les mouvements de l'Univers et son ordre ne trouvent toutefois pas leur cause ultime, ou plutôt principale, chez les agents que sont les Parques, que ces agents soient plus universels ou non, mais chez la Mère de ces dernières : la redoutable Ananké. C'est en effet sur ses genoux que repose le fuseau. Mais avant de prendre connaissance de l'opinion du Diadoque concernant cette Déesse, il convient que nous relations les réfutations qu'il émet au sujet de certaines conceptions en vogue à son époque.

Premièrement, Ananké n'est pas la matière. Ceux qui le prétendent le déclarent aussi de la Mère des Dieux n'ayant pas la sagesse de savoir que les « Mères » ne sont pas de simples réceptacles inertes, infécondes et sans chaleur vitale, ce qui caractérise en propre la matière. Elles « *sont des Puissances fécondes incompréhensibles aux êtres inférieurs qui contiennent en elles-mêmes les engendrés, qui en enferment les processions dans leurs seins immenses* »⁵⁵³. Ainsi, et la Mère des Dieux et Ananké sont des principes générateurs au-delà des engendrés que l'on ne peut absolument pas identifier au dernier niveau de la réalité, objet de la cinquième hypothèse du *Parménide*.

Deuxièmement, la Mère des Parques n'est pas la Nécessité dont parle le *Timée* (47 E 5) qui est inférieure à l'Intellect et se laisse persuader par lui⁵⁵⁴. À l'inverse, Ananké commande à tout l'encosmique, les dieux et les âmes intellectives, elle préside aux cycles des âmes et maintient l'ordre du Tout qui, grâce à sa présence, jamais ne cesse. Elle le fait de façon transcendante, par son seul vouloir, sans « toucher » le fuseau, et par son être même. Elle embrasse toutes choses sans qu'aucune de celles-ci ne puisse lui échapper, alors que la Nécessité du *Timée* se nomme ainsi par le manque de spontanéité dans les choses qui sont menées par elle⁵⁵⁵.

⁵⁵³ Ibidem, II, 204, 30 – 205, 2 ; Festugière, III, p. 155

⁵⁵⁴ Ibidem, II, 205, 29 – 206, 22 ; Festugière, III, pp. 156-157

⁵⁵⁵ Sur les différentes sortes de nécessité chez Proclus, cf. Van Riel (2009). Cette idée d'une identification des deux nécessités se retrouve, concernant la philosophie de Platon, chez Aujoulat (1986), pp. 301-302, qui nous dit : « *Certes dans le mythe d'Er, Platon fait de la Nécessité le fuseau autour duquel sont envidés les liens qui retiennent les sphères tournantes dans le ciel ; le fuseau tourne sur lui-même, sur les genoux de la Nécessité, ce qui laisse entendre que Platon la plaçait au centre de l'univers ; mais pour lui l'ananké est une force de cohésion, sans plus. D'ailleurs, d'après le Timée, l'intelligence a dominé la nécessité, car elle a réussi à lui persuader d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent. L'ananké livrée à elle-même rassemble, mais sans but, tandis que l'heimarménè est principe d'ordre et de finalité* ».

Et troisièmement, elle n'est pas la Fatalité décrite dans le *Politique* (272 E 5) qui meut le Monde par elle-même, en sens inverse de par son inclination native et sans le secours des dieux et qui n'est elle-même pas un dieu⁵⁵⁶. Ce dernier point résulte des propos mêmes de Platon disant, au début du mythe du *Politique* (270 A 1 ss.), que deux dieux ne peuvent mouvoir de mouvements contraires. Or si le premier mouvement de l'Univers a été imprimé par un dieu, le mouvement contraire l'est forcément par un agent non divin. Et si Ananké est une Divinité, a fortiori puisque ses propres filles le sont, elle ne peut aucunement s'identifier à la Fatalité.

Réfutations faites, le Diadoque peut alors exposer plus précisément sa propre conception. Il le fait, toutefois, de façon laconique, ce qui va nous obliger à devoir nous référer à d'autres écrits de notre auteur, notamment à son *Commentaire sur le Timée* et à sa *Théologie Platonicienne*, où plus amples renseignements nous seront donnés.

Ananké est tout d'abord définie comme étant la Mère des Parques, leur divine monade. Elle impose un ordre à tout le Cosmos, dans toutes les âmes et dans toutes les natures ainsi qu'elle les maintient (συνέχουσιν)⁵⁵⁷. Pour chaque objet, elle définit une place, où une fois ordonné, celui-ci contribuera à la composition totale du Cosmos. Ces caractéristiques conduisent Proclus à l'identifier alors à celle qui, chez les Théologiens (Hésiode, *Théogonie* 901) se nomme Thémis⁵⁵⁸ « dont nous disons d'une part que le fait d'essayer de la transgresser est chose "non permise par la loi" (ἀθέμιτον), et néanmoins déclarons qu'il est impossible de lui désobéir »⁵⁵⁹. Cette association de divinités s'impose à lui, non seulement du fait qu'Hésiode (*Théogonie* 901) donne pour parents aux Parques cosmiques Thémis et Zeus, desquels il attribue aussi comme rejets les Horai, ni même seulement parce que dans les rites persiques d'initiation à Mithra les invocations à Thémis se font en joignant à celle-ci le nom d'Ananké⁵⁶⁰, mais surtout à un fameux passage du *Timée* (30 A 6 s.) concernant le Démon. En effet, le successeur de Platon nous le dit en ces termes : « C'est grâce à cette Monade que le Démon, en s'associant à Thémis, est chef d'Etat,

⁵⁵⁶ Proclus, *In Remp.*, II, 206, 22 – 207, 13 ; Festugière, III, p. 157

⁵⁵⁷ Il est intéressant de noter que ce terme est le même que celui utilisé pour la fonction du lieu ou de la lumière. Ces deux fonctions, certes, se retrouvent à des niveaux hiérarchiques différents mais nous pouvons dire qu'elles appartiennent à une même série.

⁵⁵⁸ Cf. Gantz (2004), pp. 99-100 : « Thémis apparaît trois fois chez Homère : une fois comme organisatrice des banquets sur l'Olympe quand Héra revient d'une querelle avec Zeus (Il. XV, 87-91), une fois quand Zeus lui ordonne de réunir tous les dieux (Il. XX, 4-6), et une fois quand Télémarque lui lance un appel comme à celle qui convoque et dissout les assemblées (Od. II, 68-69). Comme son nom l'indique, son rôle semble donc imposer une forme d'ordre ou de contrôle sur les rassemblements. [] Chez Hésiode, Thémis devient la mère des Horai (Saisons) et des Moires, bien que ces dernières aient été auparavant présentées dans le même poème comme enfants de Nyx. »

⁵⁵⁹ Proclus, *In Remp.*, II, 207, 21-23 ; Festugière, III, pp. 157-158

⁵⁶⁰ Ibidem, II, 345, 6-10 ; Festugière, III, p. 303 ; P. Boyancé (1993), p. 53, note 3, nous révèle que Thémis-Ananké était présente aussi dans le cycle éleusinien. Quant à Vernant (1965), p. 169, il note que, « chez Platon, si fidèle aux enseignements des récits sacrés et aux suggestions des vieux mythes, la figure d'Hestia, seule de toutes les divinités à demeurer immobile au logis, vient se confondre, dans le mythe final de la République, avec la grande déesse filandière Anagké, trônant au centre de l'Univers ».

lui à qui il n'est pas permis (*μὴ θέμις*) de rien faire d'autre que ce qu'il y a de plus beau »⁵⁶¹. Ainsi, pour Proclus, le verbe impersonnel dans l'écrit de son maître se mue en divinité dont les ordres ne peuvent être enfreints, ni par excès au sein des êtres premiers, ni par défaut chez les derniers et qui fait du Démonstrateur un véritable chef d'État du Cosmos. Elle est, pour lui, la cause divine de l'ordre inhérent à ce dernier et aux vivants qu'il contient et, par l'intermédiaire de ses filles, elle régenté toutes les sortes de mouvements et de révolutions. Dans son *Commentaire sur le Timée*⁵⁶², en commentant justement le passage de Platon mentionné ci-dessus, le Diadoque réitère l'association de Thémis et d'Ananké, en précisant qu'elle est la cause des lois divines qui gouvernent la création, le principe originel de l'ordre cosmique en vertu duquel le Démonstrateur, lors de la mise en ordre de la masse inordonnée ne peut que donner à toutes choses une part de beauté et rendre le Monde semblable à lui-même. Et elle est toujours présente à l'Intellect démonstrateur.

Ce dernier élément souligné nous conduit à nous interroger sur la place précise que cette Déesse occupe dans la hiérarchie divine. Sa présence auprès du Démonstrateur nous indique clairement qu'elle est un Intellect. Mais, pour en dire davantage, il nous faut parcourir d'autres écrits de notre auteur. En effet, dans *La Théologie Platonicienne*, nous apprenons que son action providentielle totale, le fait d'entraîner le Cosmos par son être même qui est antérieur à l'agir dont usent les Parques, « *appartiennent en propre à la supériorité intellectuelle, et le fait d'étendre son action d'une manière indivise sur tous les êtres rend cette action égale (συνεξισοῦται) à l'autorité démonstrateur* »⁵⁶³. Ce qui semble aussi positionner Ananké sur le même rang que le Démonstrateur, c'est-à-dire à la troisième place de la première triade des Intellectifs, après Cronos et Rhéa. Et un peu plus haut dans le texte dont nous venons de faire appel, Proclus nous informe encore de la sorte : « *Nous disons donc que Nécessité, appelée Mère des Parques, est venue à l'existence en premier dans les dieux intellectifs d'une manière analogue à la monade intelligible-intellective qu'est Adrasteia* »⁵⁶⁴. Or, cette dernière fait partie de la première triade des dieux Intelligibles-Intellectifs, dite aussi lieu supracéleste en référence au *Phèdre* (246 E – 248 E), où les âmes pures sont remontées et accompagnent la ronde des dieux. Ce lieu peut également se diviser en triade, soit la Plaine de Vérité, la Prairie et la Cause nourricière de tous les Dieux⁵⁶⁵, ou en Science elle-même, Sagesse elle-même et Justice elle-même⁵⁶⁶. Ou en d'autres termes encore selon les caractéristiques suivantes des dieux : révélateur, rassembleur et gardien (*φρουρητικήν*)⁵⁶⁷. Adrasteia est alors pour Proclus, une loi universelle, gardienne (*φρουρητική*) de la première triade des dieux Intelligibles-Intellectifs⁵⁶⁸, ce qui nous pousse à conclure qu'elle se place en

⁵⁶¹ Proclus, *In Remp.*, II, 208, 18-21 ; Festugière, III, p. 158

⁵⁶² Proclus, *In Timée*, I, 396, 29 – 398, 33 ; Festugière, II, pp. 267-268

⁵⁶³ Proclus, *Théol. Plat.*, VI, 23 ; Saffrey-Westerink, p. 102 et V, 16, p. 53, 20-23 où, en parlant du Démonstrateur, il nous révèle ceci : « *... et le premier (père) produit par son être même parce que son acte appartient à son existence, le second (créateur) produit par son agir parce que son être consiste dans son acte.* »

⁵⁶⁴ Ibidem

⁵⁶⁵ Ibidem, IV, 15 ; Saffrey-Westerink, pp. 45-48

⁵⁶⁶ Ibidem, IV, 14 ; Saffrey-Westerink, pp. 43-45

⁵⁶⁷ Ibidem, IV, 18 ; Saffrey-Westerink, pp. 53-54

⁵⁶⁸ Ibidem, IV, 17 ; Saffrey-Westerink, p. 52

troisième comme le sont la Justice elle-même et les dieux dont la caractéristique est d'être gardien. Ainsi, dans la mesure où Ananké appartient à la chaîne d'Adrastée, ce que nous dit aussi le *Commentaire sur le Timée*⁵⁶⁹ qui présente la succession Adrastée, Ananké, Heimarménè, nous pouvons aisément en inférer qu'elle demeure à la troisième place de la première triade des Dieux Intellectifs, à l'instar du Dèmiurge lui-même⁵⁷⁰ et qu'elle appartient à la chaîne des gardiens et de la Justice elle-même⁵⁷¹.

Notre intérêt pour cette Déesse se polarise encore sur le fait qu'elle ne soit ni la Fatalité (Heimarménè), ni la Nécessité du *Timée*, comme nous l'avons dit auparavant. Car cet état de fait implique qu'elle ne soit pas non plus la Nature de notre monde qui imprime à chaque chose le mouvement selon le temps, qui lie les mouvements de tous, que ceux-ci soient distants dans le temps ou dans l'espace⁵⁷². Ananké est plutôt la maîtresse de cette Nature, de cette Fatalité ou de cette Nécessité et elle utilise le temps et le lieu, comme causes instrumentales, pour ses dons providentiels, pour les jugements dont le soin à les prononcer a été octroyé aux démons lui faisant suite ou pour la descente des âmes dans la génésis. Bien évidemment, il ne s'agit pas du Temps véritable qui, lui, est un Intellect au

⁵⁶⁹ Proclus, *In Timée*, III, 274, 15-20 ; Festugière, V, p. 151

⁵⁷⁰ Toutefois, il est important de noter que, pour Proclus, les dieux élèvent leur opération aussi à d'autres niveaux. En effet, dans *Théol. Plat.*, IV, 16 ; Saffrey-Westerink, p. 50, il nous dit : « *C'est pour cette raison précisément que Platon a élevé vers cet unique lieu (supracéleste) les dieux qui sont divisés dans le monde, et c'est par leur opération dans ce lieu en tant qu'il réunit la totalité des mondes, qu'il les a convertis vers la participation aux intelligibles* ». Cf Cürsger (2002), p. 267, note 377. On pourrait aussi en déduire la même chose, pour Thémis-Ananké, des écrits orphiques et homériques que Proclus agence de la manière que voici : « *C'est pourquoi d'une part elle reste vierge avant que le Dèmiurge n'ait été produit au jour selon les oracles de la Nuit (Orph. Fr. 144 K.) : "Jusqu'à ce que Rhéïa, unie d'amour à Kronos, lui eût enfanté un fils", mais d'autre part, une fois unie à Zeus, elle enfante la triade des Saisons "auxquelles a été confiée l'entrée de l'Olympe et du vaste Ciel, pour que tour à tour elles écartent l'épaisse nuée ou la replacent (Il.V 750 s.)"* » ; Proclus, *In Timée*, I, 397, 2-8 ; Festugière, II, p. 267. Cette place et cette fonction d'Ananké serait à comparer aussi à celles que Proclus octroie à l'Athéna des poèmes orphiques, car cette dernière met aussi en branle l'entière Fatalité et « *aide aussi à l'accomplissement de ce qui a été décrété par la providence du gouvernement paternel de Zeus* ». Brisson (1985), p. 81

⁵⁷¹ Cürsger (2002), p. 266, note 376, parle d'une identification Ananké-Diké en se référant à Proclus, *In Timée*, I, 396, 29 – 398, 3 et III, 290, 5-10 ainsi qu'au passage suivante de *Théol. Plat.*, V, 24 ; Saffrey-Westerink, p. 89 : « *N'est-ce pas le dèmiurge qui est cause pour nous de tous ces biens, n'est-ce pas lui qui dirige le monde entier, qui l'a lié au moyen des proportions les meilleures, qui a établi toute la constitution du monde qui tient et détient les lois de la Fatalité, qui étend les décrets d'Adrastée même jusqu'aux tous derniers êtres, et qui gouverne toutes choses, tant célestes que sublunaires, par la Justice*. » Cependant, nous avons vu auparavant que le lieu de Diké était l'éther (la Prairie). Cela explique peut-être qu'il existe, pour Proclus, plusieurs Diké, et que celle située dans l'éther correspondrait à l'Heimarménè-Diké, correctrice des fautes commises, que nous retrouvons dans la philosophie d'Hiéroclès. En effet, I. Hadot (1978) p. 122, en parlant d'un texte de Philon où Diké apparaît comme vengeresse, notion qu'elle retrouve chez Proclus, nous dit ceci : « *Nous voyons apparaître ici une distinction analogue à la distinction d'Hiéroclès entre la Providence qui est essentiellement distributrice et conservatrice des biens et l'Heimarménè-Diké qui est correctrice des fautes commises*. » Voir aussi Brisson (1985), p. 90, qui relève une Diké siégeant au milieu de la sphère du Soleil et jouant un rôle analogue à celui d'Ananké qui, elle, le joue au niveau de la « Nature imparticipée ».

⁵⁷² Proclus, *De Prov.*, III, 12 ; pp. 36-37

même titre qu'Ananké, mais du temps total et des temps partiels⁵⁷³. Par ailleurs, il conviendrait de se demander si Proclus ne serait pas prêt à lier étroitement, ce qu'il ne fait pas explicitement, le Temps véritable à Ananké, lors de la lecture de ceci :

« Peut-être aussi le Temps est-il l'image de l'Éternité (αἰῶνος) parce qu'il est l'agent de la perfection des êtres encosmiques comme l'Éternité l'est des êtres vrais, en ce sens qu'il est « mainteneur » (συννοχέως) et « gardien » (φρουρός). Car, de même que les êtres incapables de vivre selon l'Intellect sont soumis à l'ordre de la Fatalité, de peur que, comme ils ont fui le Divin, ils ne soient entièrement privés d'ordre, de même aussi les êtres qui sont sortis de l'Éternité et se sont montrés incapables de participer totalement à la perfection du Repos en demeurant toujours identiquement les mêmes ressortissent sans doute à la catégorie du Temps, mais sont incités par lui aux activités qui leur sont profitables, grâce auxquelles, par le moyen de périodes récurrentes, ils pourront jouir de la fin suprême qui leur revient »⁵⁷⁴.

En effet, tout comme le Temps, Ananké maintient le cosmos et, comme nous l'avons dit, fait partie de la série des gardiens. De plus, nous savons que Thémis, à laquelle elle s'identifie, est la Mère des Horaï ou des Saisons⁵⁷⁵, ce qui nous guide

⁵⁷³ Sur le Temps, cf. Proclus, *In Timée*, III, 1, 1 – 52, 33 ; Festugière, IV, pp. 17-74 ; Siorvanes (1996), pp. 133-136 qui montre la série proclienne du Temps en, Temps imparticipable, temps participé et perpétuel (ou self-constituted) et temps participé simplement. Le deuxième est principalement celui des corps célestes mais aussi celui des groupes entiers, non pas individuels, comme par exemple les quatre éléments de la génération. Ce temps se divise également en temps perpétuel comme tout ou comme parties. Les parties sont les mesures du temps et leurs périodes déterminent nos années, nos saisons et nos jours. Le tout est le temps universel qui est la mesure totale de l'Âme du monde. Ce dernier est, pour Siorvanes, le complément du Lieu universel et lumineux dans la philosophie de Proclus. Les deux sont directement reliés à la cause active et le principe de mouvement du monde, c'est-à-dire à l'Âme du Monde. Les deux sont des tous antérieurs aux parties, le Lieu aux différents lieux, le Temps aux différents temps. Ils sont essentiellement circulaires (pas en spirale) : le lieu est sphérique, comme nous l'avons vu et le Temps universel est la Grande Période. Cf. aussi Trouillard (1976)

⁵⁷⁴ Proclus, *In Timée*, III, 18, 3-12 ; Festugière, IV, p. 36

⁵⁷⁵ Cf. Gantz (2004) pp. 101-102 : Hésiode les nomme : Diké (Justice), Eiréné (Paix), et Eunomia (Gouvernement légal). Elles représentent souvent les vertus civiques, mais, selon les divers auteurs, elles semblent avoir quatre fonctions différentes, à savoir : elles gardent les portes de l'Olympe, elles font ressortir la beauté, sont les instigatrices de l'ordre social et représentent les saisons. Cf. Proclus, *In Timée*, II, 198, 15-28 ; Festugière ; III, pp. 245-246, où le Diadoque les met en rapport avec les trois médiétés : « La médiété géométrique est l'image d'Eunomia : aussi Platon dit-il dans les Lois (VI 757 B 6) qu'elle est celle qui administre les cités et l'a-t-il célébrée comme « Jugement de Zeus », de ce Zeus qui ordonne l'Univers et qui contient la vraie science politique. La médiété harmonique est l'image de Diké, puisqu'elle assigne un rapport plus grand aux plus grands termes, un plus petit aux plus petits : or c'est là l'œuvre de Diké. La médiété arithmétique est l'image d'Eiréné : car c'est elle, comme il a aussi été dit dans les Lois (VI 757 D 6 ss.), qui attribue à tous l'égalité quantitative et qui fait que la classe populaire vit en paix avec les autres classes. Tout cela, à vrai dire, en ce sens que, avant ces médiétés, la proportion cubique est consacrée à Thémis, mère des trois, puisqu'elle comporte les puissances de toutes les trois. » Voir aussi Festugière, III, p. 246, note 1, qui parle de la proportion cubique comme étant une proportion continue où, entre deux cubes a^3 et b^3 , sont intercalées deux moyennes proportionnelles.

à penser qu'elle n'est pas sans un lien évident avec cet Intellect qu'est le Temps véritable⁵⁷⁶. Aussi, pourrions-nous ajouter que la fonction ici décrite du Temps, à savoir l'incitation aux activités profitables, est justement celle que Proclus reconnaît à la Justice. Mais encore, que si Ananké est la souveraine de toutes les sortes de mouvements en tenant le fuseau sur ses genoux et que le temps nombré est un mouvement, elle pourrait très justement se rallier étroitement au Temps véritable et nombrant. Et il est bon alors de se remémorer ce que nous avons dit dans notre chapitre sur l'astronomie, que, pour Proclus, ce sont les pesons qui font tourner les astres qui, eux, contribuent à la fabrication du temps (*Timée*, 38 E 4) ou sont des instruments du Temps (*Timée*, 41 E 5), et de se rappeler que les pesons se meuvent précisément sous l'action des filles d'Ananké⁵⁷⁷. Quant au lieu, il s'agit soit de cette lumière divine qui maintient l'Univers et dans laquelle aucun des corps (même les plus subtils) ne peut se déloger, soit les différents lieux que ces derniers occupent lors de leurs diverses positions, cycles ou révolutions⁵⁷⁸.

L. Siorvanes, lui, serait prêt à penser qu'Ananké et ses filles s'identifient à la Nature imparticipable⁵⁷⁹. Son argumentation, bien qu'il avoue que Proclus n'en ait nulle part fait mention explicitement, repose sur le fait que pour chaque entité participable il doit nécessairement y avoir une monade imparticipable. Il montre alors que, dans la deuxième moitié du livre IV de *La Théologie Platonicienne*, Proclus traite de l'ordre des dieux hypercosmiques et encosmiques, ordre qui suit celui de l'Âme et qui doit correspondre à celui de la Nature imparticipable. Et dans la structure de cet ordre, dans le rôle des Gardiens, se trouvent Ananké et ses filles⁵⁸⁰. Or, selon la thèse de M. Martijn⁵⁸¹, il n'y a pas de Nature imparticipable dans la chaîne de la Nature. Celle-ci a sa source sur le dos

⁵⁷⁶ Cf. aussi le passage de Proclus, *In Remp.* II, 305,18 – 308, 7 ; Festugière, III, pp. 263-266, où notre philosophe en recherchant d'où vient la force des habitudes, tant les habitudes célestes que les fantômes des habitudes de l'Univers, nous dit entre autre ceci d'intéressant : « Et il est clair que les causes qui ont domination sur les habitudes ne sont pas une seule, mais plusieurs, qui commandent les unes aux habitudes plus intellectives, les autres aux plus irrationnelles, et qu'il existe, avant ces causes, une Monade unique analogique à l'Aïôn entier » ... « Cette Loi donc, qu'il faille la tenir pour la Divinité qui maintient non seulement les lois fatales que le Démon de la *Timée* a inscrites dans les âmes (41 E 2 s.), mais aussi les lois qui concernent tout le gouvernement du Cosmos... »

⁵⁷⁷ Nous pourrions encore ajouter que selon les Théurges, d'après Proclus, le Temps fontanéen (le premier Temps) a été créé par la Déesse fontanéenne qui n'est autre que Rhéa-Hécate, mère de Zeus, le Démon. Selon ses dires, nous pouvons en conclure que cet Intellect qu'est le Temps se retrouve aussi, comme Ananké, au même rang que le Démon. Proclus, *In Timée*, III, 43, 17-22 ; Festugière, IV, p. 64

⁵⁷⁸ Cf. Proclus, *In Remp.*, II, 345, 10-16 ; Festugière, III, p. 303, où il est dit : « Quant au trône d'Ananké, qu'il faille penser qu'il signifie symboliquement ou la Vie qui est le réceptacle de la forme unitive stable et inflexible d'Ananké, ou cette Lumière divine tout entière qui enveloppe la sphère céleste, <il pourrait bien signifier> à présent le pouvoir royal toujours fixe et immobile d'Ananké, sous lequel l'âme tombe lorsqu'elle s'est avancée jusqu'au plus bas degré dans ses cycles de vie ».

⁵⁷⁹ Quant à Brisson (1985), p. 83, pour lui, les dieux hypercosmiques-encosmiques, auxquels appartiennent comme nous l'avons vu les Parques, sont ceux qui règnent sur la « nature imparticipée ». Mais il note également, p. 84, que c'est Ananké qui règne sur la Nature dans son ensemble.

⁵⁸⁰ Siorvanes (1996), pp. 136-140 ; Quant à Brisson (2005), p. 142, les dieux hypercosmiques-encosmiques sont ceux qui règnent sur la « nature imparticipée ».

⁵⁸¹ Martijn (2009), pp. 36-49 et surtout le tableau récapitulatif pp. 48-49

de la Déesse Hécate/Rhéa, puis se trouve dans l'Intellect démiurgique, pour enfin devenir la Nature universelle immanente au Cosmos. Un des problèmes majeurs que M. Martijn soulève à l'encontre de l'idée émise par L. Siorvanes est que le Diadoque use, dans ce contexte, de termes qui sont eux-mêmes associés à l'Âme. Puis, l'auteur nous dit aussi que la caractéristique des activités de la Nature hypercosmique-encosmique, appelée « touch and go » par L. Siorvanes s'applique également à l'Âme du Monde en se référant à l'*In Timée* II 297, 2-4 et l'*In Parm.* 1223. 32 ss. Et elle ajoute également que si la Nature peut être identifiée à cet ordre, ce n'est en tout cas pas avec sa « partie » hypercosmique, mais éventuellement avec sa « partie » encosmique. Mais, il n'est nullement nécessaire d'entrer dans la danse argumentative qui anime nos deux protagonistes. Il nous suffit d'ajouter ces quelques éléments : certes, selon nous, Ananké se tient supérieurement dans la chaîne de la Fatalité que Proclus identifie souvent à la Nature (participée)⁵⁸². Il est vrai aussi que l'on pourrait dire imparticipée, la Nature qui se loge secrètement dans l'intelligence démiurgique, c'est-à-dire que la cause de la Nature et des lois de la Fatalité ont leur source dans le Démiurge puisque celui-ci en fait part aux âmes prêtes à descendre dans la génésis. Mais, il serait sage, à notre sens, de se demander comment la Nature, même imparticipée, peut gouverner les dieux et les âmes divines. En effet, l'ordre maintenu par Ananké est aussi celui de la hiérarchie des dieux, des anges, des démons et des âmes et pas seulement de la motion des corps. « *Car d'Ananké dérive toute classe, des êtres célestes, des terrestres, des âmes tant universelles que partielles* »⁵⁸³. Cet ordre implique donc plus d'éléments que les seuls mouvements, espace et temps. Ananké est la gardienne de la Justice comprise comme étant un État bien gouverné du Cosmos, une république cosmique, paradigme du bon gouvernement d'une cité et de l'âme. Ajoutons encore que, pour certains Néoplatoniciens, notamment Damascius et Simplicius lesquels pourraient très bien s'inspirer de Proclus, la nature est inférieure même à l'âme végétative, car tout corps n'est pas animé, alors que chaque corps possède la nature⁵⁸⁴. Ainsi, pour nous, elle n'est ni seulement le Temps véritable, ni seulement une Nature démiurgique, mais une Puissance intellectuelle⁵⁸⁵ associée au Démiurge sans laquelle l'ordre et la beauté de l'Univers n'existeraient pas⁵⁸⁶. Nous pourrions ajouter, en exemple, un élément décisif à tout ceci en nous remémorant que les Sirènes, âmes divines douées de vie intellectuelle, sont au service des Parques en accordant leur harmonie aux hymnes de celles-ci.

Tous ces propos légitiment que nous nous posions encore une autre question. L'ordre que fixe Ananké est-il l'ordre entier de l'Univers ou seulement (ou principalement) l'ordre inhérent au domaine céleste ? Ce qui nous mène à une

⁵⁸² Ibidem, p. 37, où l'auteur nous informe de la sorte : « *And as Linguisti has recently shown in an as yet unpublished paper, Nature and Fate (sometimes called Necessity) are closely related, but not identical* ». Dans le même ordre d'idée Cf. Russi (2009)

⁵⁸³ Proclus, *In Remp.*, II, 269, 19-20 ; Festugière, III, p. 227

⁵⁸⁴ Cf. I. Hadot (1978), p. 175, où elle fait référence à Simplicius, *In Phys.*, p. 286, 20-36 Diels, et à Damascius, *Dubit. et solut.*, t. I, p. 28, 19-21 Ruelle.

⁵⁸⁵ Proclus, *In Remp.*, II, 208, 24 ; Festugière, III, p. 158

⁵⁸⁶ A voir également les passages significatifs de Proclus, *In Remp.*, I, 106-15 – 107-31 ; Festugière, I, pp. 124-125 et de l'*In Timée*, III, 220, 30 – 221,6 ; Festugière, V, pp. 82-83, où en substance il est dit que Thémis (donc Ananké) est la déesse grâce à laquelle les jeunes dieux ne sont pas coupés de la Monade démiurgique.

telle interrogation est la distinction opérée, par nous, précédemment des trois plans cosmologiques. Et nous avons vu, en effet, que de la mise en ordre des éléments effectuée par le Dmiurge aucun élément ne pouvait être soumis qu'à une impulsion naturelle ou pneumatique et à des mouvements rectilignes propres à la théorie aristotélicienne et que Proclus toutefois admet pour les domaines infralunaires quand ceux-ci sont appréhendés par le biais des véhicules des âmes non encore purifiés. Or, redisons-le, Ananké est associée aussi au Dmiurge pour la mise en ordre de ces éléments. Il est dès lors pertinent de souligner que l'ordre maintenu par la Déesse est principalement celui que l'âme peut découvrir ou redécouvrir au moment de son apocatastase ou de sa montée au Ciel. Et cela vient du même coup confirmer qu'elle n'est pas la Fatalité, ni la nécessité du *Timée*⁵⁸⁷. Elle est plutôt une Déesse au service de la divine Providence⁵⁸⁸ même si son action s'exerce jusqu'au plus bas de la création à savoir dans les domaines souterrains par le biais des démons qui s'y trouvent. En d'autres termes, nous pensons que les âmes unies à leur astre confraternel restent encore sous sa gouverne, mais leur obéissance passive s'est mue en obéissance active. En effet, le Diadoque nous dit ceci concernant la Providence et la Fatalité :

*« La Providence et la Fatalité diffèrent non pas, comme tu l'écris, parce que celle-ci est une succession continue dont celle-là serait, par sa nécessité, la cause, mais parce que, toutes deux étant les causes du monde et de ce qui se fait dans le monde, la Providence préexiste à la Fatalité et que toutes les choses dont le devenir est soumis à la Fatalité dépendent d'abord bien davantage de la Providence ; mais le contraire n'est pas vrai, puisque les Touts du rang le plus haut ne sont régis que par la Providence du fait qu'ils sont trop divins pour être assujettis à la Fatalité »*⁵⁸⁹.

ou encore

*« ...beaucoup de choses échappent à la Fatalité alors que rien n'échappe à la Providence... »*⁵⁹⁰.

Ainsi, selon nous, Ananké et même ses filles puisqu'elles sont aussi transcendantes au monde, offrent des biens providentiels et ne sont, ni l'une ni les autres, la Fatalité puisque celle-ci s'identifie (en partie) à la Nature du Tout qui se

⁵⁸⁷ Cela pourrait être déduit aussi de ce que nous dit Rougier (1933), pp. 73-74 : « ...les Gnostiques, les Théurges, les Alchimistes, les Oracles chaldaïques, les Néoplatoniciens, les Pères de l'Église enseigneront que l'âme rationnelle échappe au déterminisme astral, par suite du caractère céleste de son essence. » Comme on pourrait le dire des âmes unies éternellement à leur corps astréiforme et des éléments célestes.

⁵⁸⁸ Cf. I. Hadot (1978), p. 120 : « C'est ainsi que selon Plotin (*Enn.*, VI, 8, 17, 9), la providence est l'intelligence avant toutes choses (*πρόνοια* = *νοῦς πρὸ πάντων*), tandis que selon Proclus (*El. Théol. Prop.* 134 et *De Prov.*, 7, 1-14) et les néoplatoniciens qui lui sont postérieurs la providence est une activité antérieure à l'intellect : *πρόνοια* = *ἐνέργεια πρὸ τοῦ νοῦ*. »

⁵⁸⁹ Proclus, *De Prov.* II, 3, pp. 28-29. C'est nous qui avons mis des majuscules.

⁵⁹⁰ Ibidem, II, 4, p. 29 ou encore *In Timée*, III, 302, 27-28 ; Festugière, V, p. 180 : « ...si d'une part elles (les âmes) avaient été toujours supérieures à l'Heimarménè, elles ne seraient pas descendues dans la génésis... ».

définit comme étant la cause incorporelle mais immanente au monde des connexions qui s’y trouvent⁵⁹¹. Mais, toujours concernant la principale activité d’Ananké que nous pensons être la mise en ordre inhérente au domaine céleste, donc un don providentiel, nous pouvons encore prendre connaissance de ces paroles de Proclus :

« La monade donc que Socrate, comme on vient de le dire, appelle Nécessité, transcende totalement les dieux encosmiques et, par ses puissances toutes dernières, introduit du mouvement dans le ciel tout entier (εἰς τὸν ὅλον οὐρανόν), sans se convertir vers lui ni agir sur lui, mais en communiquant au monde, par son être même et sa ferme stabilité, le mouvement circulaire régulier. »⁵⁹²

et concernant ses filles :

« ...de même aussi le mythe fait dépendre la providence concernant les âmes particulières des genoux de Lachésis, laquelle meut éternellement le Tout de ses mains comme par des puissances suprêmes, tout en tenant sur ses genoux d’une manière inférieure les causes des périodes des âmes »⁵⁹³.

IV.4.5 Le Prophète

Après la contemplation du Cosmos, les âmes désincarnées se doivent d’avancer vers la Parque Lachésis, entrer en liaison intime avec elle sans en avoir un contact direct, et dont les pensées sont révélées par un certain Prophète se tenant sur une estrade. Celui-ci a la fonction de ranger les âmes en ordre, de proclamer un discours de la vierge Lachésis, de jeter les sorts sur l’assemblée et de leur présenter les différents modèles de vies parmi lesquelles leur choix se portera. Les passages du mythe relatifs au prophète et à ses fonctions ont fait abondamment couler l’encre de la plume de Proclus. Cependant, nombreux éléments abordés par notre auteur s’inscrivent plutôt dans le domaine de l’éthique. Nous nous contenterons donc ici de dire ce qu’est le Prophète et de comprendre son rôle dans la hiérarchie divine.

⁵⁹¹ Proclus, *In Remp.*, II, 357, 11-28 ; Festugière, III, p. 314 et *De Prov.*, III, 12, p. 36. Cf. aussi Martijn (2009), pp. 24-31, sur la différence, chez Proclus, entre Âme et Nature.

⁵⁹² Proclus, *Théol. Plat.* VI, 23, p. 101, 13-19

⁵⁹³ Ibidem, p. 107, 6-10. Un peu plus loin (p. 107, 19-20) il est même dit que Lachésis agit sur les âmes même avant leur choix. Ce qui semble contraire à ce qu’on peut lire dans l’*In Remp.*, II, 245, 29 – 246, 4 ; Festugière, III, p. 202 : « On peut avoir été en dehors de la domination des Parques selon quelque forme d’activité, par exemple en dehors de celle de Lachésis par la vie antérieure au lot : car c’est le lot qui en premier nous subordonne à Lachésis, c’est le fait d’avoir “reçu en part” telle ou telle sorte de lot. Mais aucune activité n’est en dehors de la domination d’Ananké ». Ce que nous essaierons d’éclaircir par la suite.

De prime abord, nous pouvons apprendre de Proclus que ce prophète est inférieur aux Parques, qu'il en est le serviteur, mais qu'il se tient au-dessus des *daïmonés* angéliques⁵⁹⁴ puisque c'est lui qui fait présider, suite aux choix des âmes, le *daïmôn* propre à chacune d'elles. Il appartient ainsi à l'ordre angélique. En effet, il révèle les desseins de Lachésis, sert les Parques et surveille les *daïmonés*, caractères propres à la classe angélique⁵⁹⁵. Il n'est cependant pas chef de la série angélique, comme le sont Hermès et Iris qui sont au service des Dèmiurges universels⁵⁹⁶. Lui dépend uniquement des Parques et préside aux descentes des âmes dans la *génésis*, et plus précisément à une seule descente, raison pour laquelle Platon a dit qu'il était « un certain prophète »⁵⁹⁷. Cette présidence s'opère non pas comme le Dèmiurge qui a gravé dans l'essence des âmes toutes les lois fatales en leur parlant de tout le cycle qu'elles avaient à effectuer depuis leur départ de l'Intelligible jusqu'à leur retour au même point⁵⁹⁸. Elle se fait pour une seule vie et à partir de la deuxième descente des âmes. Il est donc un certain Intellect, non pas placé comme le voulait Porphyre dans la Lune, mais dans l'éther, puisque ce lieu est le point de départ vers la *génésis*⁵⁹⁹.

Cette position dans l'éther n'enlève en rien qu'il soit établi au-dessus des âmes, comme chef de chœur dans leur entretien, puisque Platon le plaçait sur une estrade. En effet, celle-ci symbolise, pour le Diadoque, le

« “véhicule” prophétique (ὀχήματος τοῦ προφητικοῦ), par lequel le Prophète gouverne les “véhicules” des âmes (ὀχήματα τῶν ψυχῶν) : il est réellement monté sur ce “véhicule” et c'est de là que, tout en demeurant en son ordre et sans sortir de l'éther, il préside à la descente des âmes. Car tout Intellect encosmique possède de toute façon une sorte de “véhicule” encosmique par lequel il contribue à la composition du Tout, et, c'est parce qu'il est une partie du Tout qu'il reçoit le nom d' “encosmique” »⁶⁰⁰.

Ce véhicule qui porte cet Intellect angélique aurait dû nous forcer à traiter cet être dans la première partie de notre chapitre où il était question des êtres revêtus d'un véhicule réel que pouvaient appréhender les âmes par le bais de leur propre véhicule et non pas comme étant une résultante de la faculté imaginative propre à chacune d'elle. Cependant, cela aurait manqué à la continuité de notre développement et n'aurait pu être en mesure de rendre compte véritablement de la série qui s'échelonne à partir d'Ananké et qui s'inscrit dans la hiérarchie divine proprement dite. Ce faisant, il est nécessaire de remarquer que le Prophète, donc les êtres angéliques dans leur ensemble, possède un véhicule encosmique, à l'instar des dieux encosmiques en possession eux aussi d'un véhicule astral

⁵⁹⁴ Cette caractéristique des *daïmonés* est là pour ne pas les confondre avec les *daïmonés* divins « qui les précèdent, lesquels rattachent les substances mêmes des âmes aux dieux qui en sont les chefs ». Cf. Proclus, *In Remp.*, II, 271, 23-26 ; Festugière, III, p. 230

⁵⁹⁵ Ibidem, II, 255, 14-22 ; Festugière, III, pp. 213-214

⁵⁹⁶ Ibidem, II, 255, 24-28 ; Festugière, III, p. 214

⁵⁹⁷ Ibidem, II, 254, 24 – 255, 5 ; Festugière, III, p. 213

⁵⁹⁸ Ibidem, II, 255, 9-14 ; Festugière, III, p. 213 ; C'était la position de Théodore d'Asiné.

⁵⁹⁹ Ibidem, II, 256, 12-14 ; Festugière, III, p. 214

⁶⁰⁰ Ibidem, II, 257, 3-8 ; Festugière, III, p. 215

éternel. Toutefois, la spatialité et la temporalité que le mythe assigne aux actions et aux positions du Prophète viennent souligner, selon notre auteur, que la vision du spectateur, soit celle des âmes, introduit de la temporalité dans l'éternel, du local dans ce qui est hors de toute spatialisation et donne figure à ce qui est sans figure⁶⁰¹. Ainsi, le véhicule du Prophète se fait comme l'intermédiaire entre les corps lumineux et véritables des dieux célestes qui sont toujours en mouvement selon le lieu et le temps et les corps subtils façonnés uniquement par la faculté imaginative de l'âme humaine. En effet, Proclus parle d'un véhicule qui est réellement monté par cet Intellect prophétique et que c'est par son biais qu'il exerce ses activités *ad extra*⁶⁰². Car le prophète n'est pas, comme le sont le Démoniurge ou Ananké, complètement transcendant au Monde et aux âmes.

Il importe aussi de prendre ici en considération certains éléments du discours du Prophète. Selon notre philosophe de Lycie, le style du discours est comparable à ceux prononcés par les inspirés ou les possédés de Phoïbos Apollon. Platon a ainsi placé les mots sur les lèvres du Prophète en usant de phrases brèves, sobres et sans lien de continuité entre elles. Et cela, car le fondateur de l'Académie s'est toujours donné l'intellect pour guide et son expression est en correspondance réelle avec ce qu'il contemple, soit ici les vérités intellectives.⁶⁰³ Ainsi, le style et le contenu du discours du Prophète viennent révéler ces vérités. Se référant au début de cet oracle, où le Prophète dit « *De la fille d'Ananké, de la vierge Lachésis, voici le discours* », Proclus y voit, outre la hiérarchie Ananké, Lachésis, le Prophète, déjà évoquée, le fait que ce dernier a vraiment un rang angélique par rapport à Lachésis, puisqu'il fait connaître ses paroles, et vient par conséquent s'inscrire dans la classe des anges du Destin (μοιραίων), c'est-à-dire que sa fonction est de distribuer les lots, de révéler les types d'existence et de présider aux *daïmonés* assignés aux âmes. Ainsi, sa fonction est partielle en rapport au cycle complet des âmes⁶⁰⁴.

Quant à ses actes proprement dits, le fait qu'il distribue les lots en même temps qu'il parle aux âmes, cela vient signifier, pour le Diadoque, que ses intellections sont en même temps des productions. Car ce n'est que chez les âmes partielles, et non chez les intellects angéliques, que les intellections ne sont pas productives⁶⁰⁵. L'action de jeter les lots, pour sa part, représente leur descente depuis les causes qui meuvent les révolutions célestes, ces révolutions et, par l'intermédiaire du Prophète, la distribution faite aux âmes avec justice, c'est à dire de façon rationnelle répondant ainsi au jugement intellectif de Lachésis et du Prophète⁶⁰⁶. Mais l'action du Prophète consiste aussi à mouvoir les âmes, par la raison et selon l'imagination, à recevoir les lots et à choisir un type d'existence. Ses activités cognitives, dont les paroles sont les images, et ses activités motrices, dont l'action de jeter est l'illustration, se font donc par le dedans, soit en excitant les âmes à se porter vers les choses qui leur sont apparentées. Elles ne se font

⁶⁰¹ Ibidem, II, 257, 13-19 ; Festugière, III, p. 215 ; cela vient faire référence au fait que Platon (617 D 6) dise que le Prophète « monte » sur l'estrade et « parle à un certain moment ».

⁶⁰² Ibidem, II, 257, 10 ; Festugière, III, p. 215

⁶⁰³ Ibidem, II, 269, 1-14 ; Festugière, III, p. 227

⁶⁰⁴ Ibidem, II, 269, 15 – 270, 11 ; Festugière, III, pp. 227-228

⁶⁰⁵ Ibidem, II, 279, 13-19 ; Festugière, III, p. 238

⁶⁰⁶ Ibidem, II, 279, 20 – 280, 3 ; Festugière, III, pp. 238-239

connaître ni par l'ouïe ni par la vue du véhicule des âmes, mais à l'instar, pourrait-on dire, de Socrate entendant son *daïmon*⁶⁰⁷.

Il nous reste pour compléter notre topographie cosmique et théologique à dire quelques mots du *daïmon* lié au Destin sous le commandement duquel l'âme tombe suite à son choix de vie⁶⁰⁸. Celui-ci appartient à la chaîne de Lachésis et vient en troisième après le prophète. L'âme est donc liée à lui en choisissant un type de vie pour laquelle il devient inmanquablement le surveillant. Il diffère du *daïmon* divin qui le précède, qui est de l'ordre de l'essence et qui permet à l'âme de s'attacher à son dieu propre, car il exerce sur l'âme, lui, un commandement de l'ordre d'une relation, soit le temps d'un cycle de génération. Il diffère aussi de la Fortune, car celle-ci règne sur les choses du dehors, alors que lui règne principalement sur le dedans de l'âme en veillant à que s'accomplisse irrémédiablement le choix de vie vers lequel l'âme s'est porté.

IV.5 Conclusion

Au terme de cette longue et sinieuse odyssée réflexive, il convient de faire ressortir les éléments essentiels que nous avons découverts et qui nous permettront de poser un cadre précis à la suite de notre thèse.

Premièrement, nous avons pu démontrer, du moins nous l'espérons, que pour le Diadoque, il existe trois plans cosmologiques ou de visions du monde, chacun d'eux étant en lien avec un des trois véhicules de l'âme. En conformité avec le corps ostréux, nous avons un « état » de la cosmologie qui peut se résumer aux observations faites depuis notre terre. Le mouvement des éléments, leur changement et leur transformation réciproque ont un ordre seulement relatif. Le mouvement des éléments, sous le mode sublunaire, est en accord avec l'expérience sensible que nous en avons et avec les opinions aristotéliennes. Les phénomènes célestes, quant à eux, pour ne pas tomber sous le joug d'une simple observation empirique, devrait faire l'objet d'une recherche assidue où l'âme aurait connaissance de leurs Causes. Thème amplement développé dans notre chapitre sur l'astronomie. En lien avec le véhicule pneumatique, nous avons pu découvrir une cosmologie qui s'étend du sommet de l'éther, lieu juste sous la Lune, jusqu'aux profondeurs de la terre où s'écoulent les fleuves infernaux et où se trouve le lieu le plus privé d'ordre et de lumière, le Tartare. Dans cette descente les éléments ont un mouvement toujours plus irrationnel pour devenir totalement irrationnel. Et enfin, nous avons pu mettre en évidence une vision du monde où les éléments se meuvent de façon circulaire ou stationnaire, mais de manière totalement rationnelle. Cette cosmologie divine est appréhendée par le biais du véhicule lumineux ou astréiforme de l'âme.

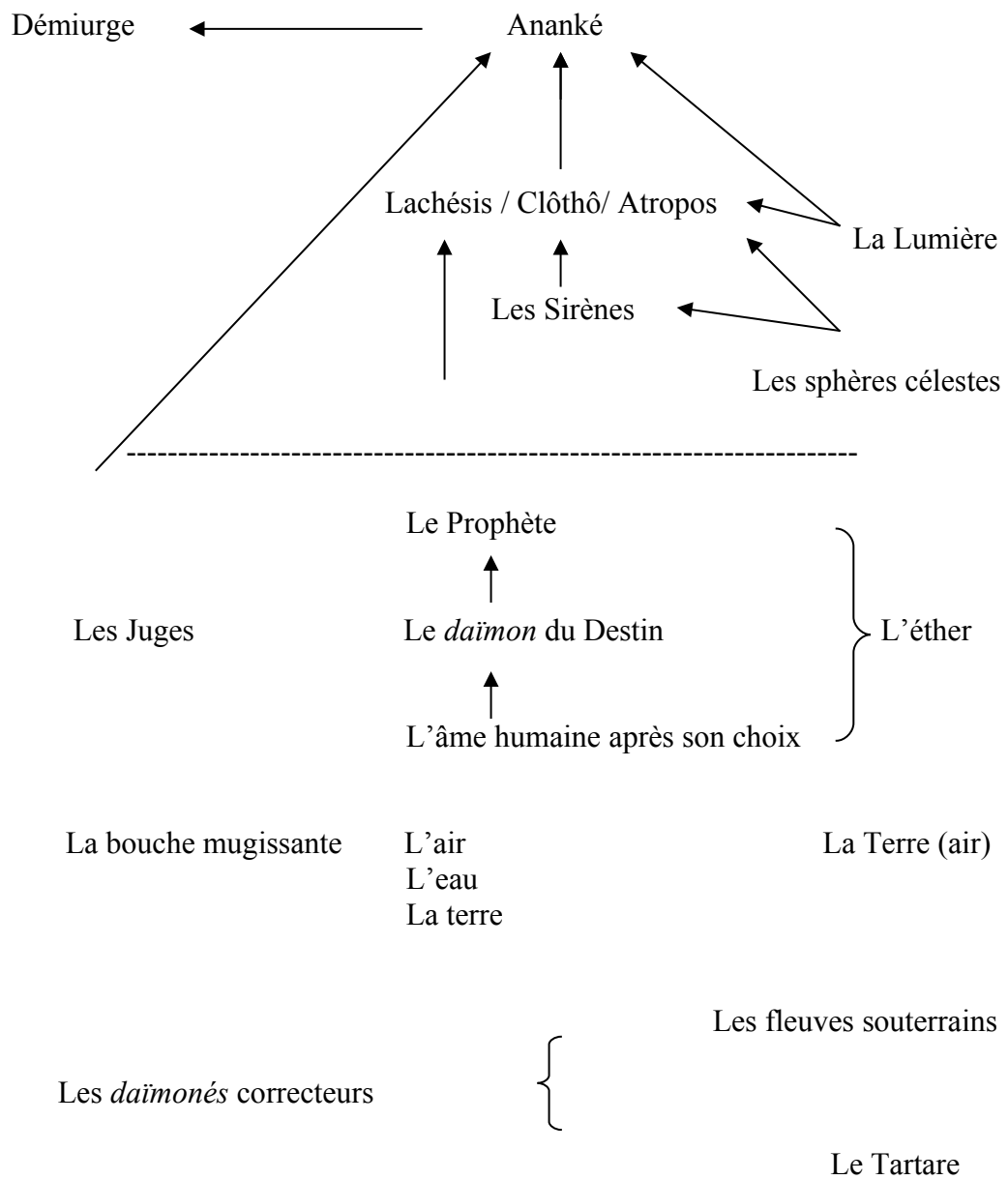
⁶⁰⁷ Ibidem, II, 280, 3-14 ; Festugière, III, p. 239

⁶⁰⁸ Sur l'origine et le développement de la notion de *daïmon* dans l'antiquité, cf. Détienne (1963).

Deuxièmement, nous avons étudié longuement ce que représente, pour le Diadoque, la Lumière que les âmes peuvent apercevoir au sommet de l'éther. Pour lui, elle est le Lieu du monde, un intervalle tri-dimensionnel, corporel (c'est-à-dire un corps subtil), immatériel (en rapport avec la matière du monde sensible d'ici-bas), indivisible, immobile et impassible. Elle est le premier véhicule de l'Âme du Monde analogue au véhicule astréiforme de notre âme, elle accueille tous les mus, les établit solidement en elle-même et les maintient ensemble. Par ailleurs, nous avons démontré que cette Lumière, ou ce Lieu, a une communauté de nature avec la φαντασία, avec les différentes fonctions de cette dernière que nous avons mises en évidence dans le diagramme à la fin de notre chapitre sur l'épistémologie et qu'elle correspond, selon Proclus, à la χώρα platonicienne. Elle n'est vue, cependant, que par le biais du véhicule lumineux de l'âme ou du véhicule pneumatique purifié autant que possible.

Troisièmement, nous nous sommes penchés sur les données théologiques du commentaire. Cette approche nous a dévoilé une hiérarchie bien structurée à la tête de laquelle trône la Déesse Ananké aux côtés du Démon. Cette dernière s'identifie à Thémis et, comme Puissance intellectuelle, elle est une Monade grâce à laquelle le Démon est chef d'État du Cosmos. Elle fait partie de la chaîne d'Adrastée et gouverne la Fatalité. D'elle font procession les Parques, les Sirènes, le Prophète et les *daïmonés* du Destin mais elle gouverne également les Juges siégeant dans l'éther et les *daïmonés* punisseurs ou plutôt correcteurs. Ananké, les Parques et les Sirènes (bien qu'elles donnent un accord de l'ordre du corporel et soient liées aux sphères célestes qui, elles, sont des corps subtils) sont des Incorporels réellement perceptibles grâce à une schématisation de la faculté imaginative. Le Prophète et les *daïmonés* ont un véhicule pneumatique plus ou moins pur selon leur fonction et leur rang dans la hiérarchie. Quant à la tige du fuseau et au crochet, ils symbolisent, pour le besoin du mythe, des Intellects et ne sont donc, pour ainsi dire, pas vus par les âmes grâce à leur véhicule.

Et pour clore ce chapitre, nous aimerions proposer un schéma récapitulatif des points importants que nous avons soulignés et qui vient mettre en évidence la hiérarchie cosmologique et théologique contenue dans le commentaire du Mythe d'Er de notre auteur.



Chapitre V

Éthique : ὅχημα / φαντασία et Théurgie

« De même que les dialecticiens de l'amour s'élèvent à partir des beautés sensibles jusqu'à ce qu'ils rencontrent le principe même unique de toute beauté et de tout intelligible, ainsi les initiateurs aux saints mystères, partant de la sympathie qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les puissances invisibles, et comprenant que tout est en tout, ont-ils fondé cette science hiératique, non sans s'émerveiller de voir dans les premiers termes des chaînes les termes les plus infimes et dans ces derniers les tout premiers, au ciel les choses terrestres dans leur cause et sous leur mode céleste, ici-bas les choses célestes sous un mode propre à la terre. »⁶⁰⁹

V.1 Introduction

Notre longue recherche ayant montré que le Tout forme un ordre, les causes de celui-ci et les différentes parties du Cosmos, nous pouvons envisager maintenant, mais de manière plus succincte, d'aborder le domaine de l'éthique. En effet, et Proclus le dit si bien, comme il eut été impossible à Socrate d'enseigner les salaires des justes et des injustes sans faire part aux auditeurs de la République entière du Cosmos, il nous a semblé adéquat de traiter les thèmes de l'éthique et de la théurgie après avoir soigneusement mis en place les éléments nécessaires à leur compréhension. De surcroît, ce que nous avons découvert en grande lettre au niveau du macrocosme, de l'Âme du Monde et des astres divins, va nous aider considérablement pour notre recherche à l'échelon du microcosme ou des âmes partielles. En effet, nous avons déjà compris que les différents plans de la cosmologie étaient en rapport étroit avec les différents véhicules de l'âme, que des Entités divines et démoniques régissaient ces divers « états » de l'Univers et que la lumière apparue aux âmes unies à leurs véhicules subtils au sommet de l'éther était le Lieu du Monde, une sorte de matière imaginative où prenaient forme les illuminations divines. Il convient donc, maintenant, de montrer quelques conséquences, quelques implications ou quelques fondements éthiques de l'interprétation mythique de Proclus et sa vision de la réalité. Toutefois, nous invitons le lecteur à ne pas s'attendre à une présentation complète des données éthiques contenues dans la dissertation sur le mythe d'Er de notre philosophe,

⁶⁰⁹

Proclus, *Sur l'art hiératique*, 1-10 ; Festugière, p. 134

étant donné l'ampleur que cette démarche pourrait impliquer. Nous privilégierons avec plus de soutenance ce qui a un rapport avec l'ὄχημα /φαντασία et nous nous contenterons d'en présenter certains éléments. Dans cette optique, nous allons montrer, dans un premier temps, que notre auteur considère le narrateur du récit, soit Er le Pamphylien, comme un initié aux mystères ou à l'art théurgique déjà présent dans le Cosmos. Ce qui nous permettra de souligner, d'une part, la portée significative de la φαντασία dans ce contexte et, d'autre part, que la vertu se référant à ces domaines n'a pas seulement correspondance avec le degré supra-ontologique de l'Un⁶¹⁰, ni même, comme le pense J. Eicher s'inspirant de A. D. R. Sheppard, avec des niveaux supérieurs à celui de l'Intellect⁶¹¹. Ceci, puisque l'ascension d'Er se réalise jusqu'à ce degré dans un face à face avec Ananké. Dans un deuxième temps, nous montrerons l'importance accordée par Proclus aux initiations ou aux mystères dont la nécessité d'y participer à des fins de purifier le véhicule pneumatique se laisse sous-entendre notamment dans son interprétation des visions que les âmes ont dans l'Hadès. Et, dans un troisième temps, nous constaterons le rôle révélateur de la φαντασία dans le choix de vie future. Ce qui nous amènera à étayer l'idée que le Diadoque, à l'instar de Hiéroclès, semble prôner en complément aux vertus politiques des vertus téléstiques.

V.2. Er, Théurgie et ὄχημα/φαντασία

L'objectif de notre examen de l'art, des activités ou pratiques théurgiques, n'est pas de recueillir de façon exhaustive ce que nous en dit le Diadoque dans l'ensemble de son œuvre ou les auteurs de l'Antiquité tardive. Pour cela nous renvoyons le lecteur au magnifique travail effectué par C. Van Liefferingue, soit son livre intitulé *La Théurgie, Des Oracles Chaldaïques à Proclus*⁶¹², travail qui soutiendra bien évidemment la présente étude. Notre perspective n'est pas non plus de dresser, au terme de notre brève recherche, un tableau récapitulatif des différentes sortes de théurgie et leur ordre hiérarchique, ni même d'essayer de savoir si Proclus se réfère plus aux initiations chaldaïques, orphiques, mithraïques ou à celles d'Eleusis. Car, d'une part, peu nous importe

⁶¹⁰ Cf. Marinus, *Proclus*, intro. p. XCVII

⁶¹¹ Eicher (2002), p. 17 où il est dit : « Ainsi, en troisième lieu, estimons-nous devoir, afin de débrouiller un peu la question des « vertus théurgiques », recourir à une distinction – inspirée de A. Sheppard – entre au moins trois niveaux différents de l'activité théurgique : 1) le premier – que nous assimilerons volontiers à la téléstique hiéroclésienne – assurant à l'âme humaine l'accès au plus bas degré de la sphère « intelligible-intellective » (correspondant à l'« autovivification » dans l'âme individuelle), 2) le second – analogue à la hiératique de Hiéroclès – la hissant au plus bas degré de celle de l'Être « intelligible » proprement dit (l'« autoconstitution » ou 'fleur du νοῦς' dans l'âme humaine – achevant par là même le cycle de formation de l'étudiant – 3) le dernier enfin, qui lui garantit l'unification/déification (l'« un de l'âme ») » Et aussi Ibidem, tableau hors texte II, p. 116. Notons cependant que Sheppard a aussi distingué trois aspects dans la théurgie proclienne, soit : « (1) pur rituel (magie blanche), (2) élévation de l'âme au degré de l'intellect et de l'intelligible, (3) union de 'l'un de l'âme' au dieu suprême. » Cf. Marinus, *Proclus ou sur le Bonheur*, notes complémentaires no 8, p. 155

⁶¹² Van Liefferingue (1999)

pour notre thèse, ce domaine étant d'une rare complexité, et d'autre part, le Diadoque, dans la dissertation vers laquelle se porte notre intérêt, semble faire un amalgame de tous ces genres initiatiques. Notre but est plutôt de souligner l'importance de ces activités pour la purification du pneuma ou du véhicule lumineux et de nous persuader ultérieurement que les vertus s'y rapportant ne se situent pas uniquement au sommet de la hiérarchie des vertus mais se posent en complément tout au long de l'échelle ascendante de celle-là. Par ailleurs, notre recherche nous aidera à montrer que si le livre IV de la *Théologie Platonicienne* de notre auteur vise à rendre compte de l'ascension des Dieux et des âmes jusqu'au rang des Dieux intelligibles-intellectifs, redisons-le, le commentaire du Mythe d'Er, lui, ambitionne de présenter la remontée d'une âme jusqu'au domaine des Dieux intellectifs, soit avec la vision face à face dont jouit Er de la Déesse Ananké.

En nous basant avant tout sur ce que nous avons déjà traité, il convient de prime abord que nous précisions encore quel rôle joue l'ὄχημα ou la φαντασία dans la conception proclienne de l'art théurgique compris comme « *symbolisme actif, ayant pour but l'union mystique* »⁶¹³. Nous avons vu longuement qu'Er pouvait contempler ce qui se passait dans l'au-delà grâce à une purification de son véhicule astréiforme. Or, dans le commentaire qui nous occupe, c'est principalement en se référant au domaine de la théurgie que Proclus justifie cette purification et la possibilité de cette vision. En effet, en prélude à son interprétation du passage où les Juges commandent à Er de contempler le Cosmos et après avoir soigneusement mis en parallèle les diverses révélations faites aux âmes dans la *génésis*, soit celles qui concernent les initiations et les mystères, celles s'appliquant à la mantique divine et celles relatives à la médecine, il nous dit ceci :

« Pareillement donc aussi, certaines âmes deviennent spécialement dignes de voir, comme des époptes (ἐποψίας), les voyages périodiques invisibles des âmes, toutes celles qui appartiennent en propre aux dieux qui règlent ces voyages. Et ces âmes-ci, c'est tantôt après une vision face à face (αὐτοφανῶς) selon l'art hiératique (ἱερατικήν) préexistant dans l'Univers qu'elles transmettent (διαγγέλλουσιν) la nouvelle des rangs des âmes dans tout ce Cosmos, tantôt c'est d'une autre manière que, selon la contemplation philosophique (φιλόσοφον θεωρίαν), elles se remémorent les spectacles extra-sensibles. Car de même que les prêtres hiératiques (ἱερατικοὶ) de chez nous introduisent dans les époptes (ἐπόπταις) la faculté de voir des apparitions (φάσματα) qu'auparavant ils ne voyaient pas et en rendent ainsi spectateurs, de même l'art hiératique présent dans le Tout, antérieur à celui de chez nous – car le Tout est antérieur aux parties – donne moyens pareils à beaucoup d'âmes, à celles qui sont dignes d'une telle vue bienheureuse, il use de pouvoirs téléstiques (τελεστικαῖς χρήται δυνάμεσι) et il élève à un rang angélique (ἀγγελικὴν) celles des âmes qui sont initiées (τελουμένας), pour qu'elles transmettent (διαγγελοῦσῶν) la vérité cachée : c'est pourquoi il leur accorde la vue bienheureuse de ces spectacles. Dans ce

⁶¹³ Van Liefferinge (1999), p. 262

cas particulier donc, l'Univers d'une part initiait (ἐτέλει) aux temps convenables l'âme de cet Er, une telle perfection bienheureuse étant due à cette âme en justice, d'autre part comme étant initiée à cette vue par le Tout, elle était élevée à un rang angélique (ὕπο τοῦ παντός τελουμένην εἰς ἀγγελικὴν ἀνήγετο τάξιν). Et de fait, c'est à une telle classe qu'appartiennent les téléstes (τελεστικοὶ) d'ici-bas. Quiconque est vraiment hiératique (ἀληθῶς ἱερατικός) « brille tel un ange vivant en puissance », dit l'Oracle (Or. Ch. 60). Il devient (γίνεται) donc d'une part épopte (ἐπόπτης) des choses invisibles, d'autre part le messenger (ἄγγελος) auprès des êtres visibles. C'est pourquoi les Juges commandent à Er de regarder et d'écouter tout ce qui se passe dans le lieu... »⁶¹⁴

En lisant cet important extrait, plusieurs éléments essentiels ont éveillé notre attention.

Premièrement, nous devons immanquablement constater que le Diadoque attribue le don de cette faculté de voir des apparitions, soit, dans le Tout, à l'art hiératique et aux pouvoirs téléstiques « exercés » par les dieux, soit, ici-bas, aux prêtres s'y rattachant⁶¹⁵. Ainsi, nous pouvons dire qu'Er a la capacité de voir et d'entendre tout ce qui se passe dans l'éther et dans le ciel grâce à son véhicule astréiforme suffisamment purifié, ce que nous avons déjà amplement développé. Mais nous apprenons maintenant que celui-ci a été préalablement purifié par l'art hiératique présent à titre d'exemplaire dans le Tout. Une conception quelque peu analogue et qui, surtout, peut amener à notre recherche un élément supplémentaire, se retrouve chez Jamblique quand, répondant à Porphyre au sujet d'un genre de mantique où les hommes sont inspirés selon leur imagination, il lui dit ces quelques mots :

« Or tout ce genre de mantique dont tu parles est, dans sa multiplicité, embrassé par une seule puissance, que l'on pourrait nommer adduction de lumière. Celle-ci éclaire d'une lumière divine le véhicule éthéré et lumineux attaché à l'âme, en suite de quoi des représentations divines saisissent notre puissance imaginative, mues par la volonté des dieux... Ainsi, puisque cette mantique se fait de l'extérieur et seule ne possède rien qui ne serve le vouloir et l'intelligence des dieux, qu'elle a, souverain privilège, une lumière sainte qui rayonne et resplendit soit du haut de l'éther, soit de l'air, de la lune, du soleil ou d'une autre sphère céleste, de tout cela il ressort qu'un pareil mode de mantique est autonome, primordial et digne des dieux »⁶¹⁶

⁶¹⁴ Proclus, *In Remp.* II, 153, 27 -154, 22 ; Festugière III, pp. 98-99. Sur ce passage, cf. Van Liefferinge (1999), pp. 256-257

⁶¹⁵ Sur la différence chez Proclus, inspiré d'Hiéroclès, entre art hiératique et téléstique, voir Eicher (2002), pp. 15-16, où il est précisé que la téléstique joue le rôle de purificateur du véhicule astréiforme en le dégageant des passions inférieures, alors que l'art hiératique est plutôt le moyen de l'élever et de l'unir à l'âme rationnelle.

⁶¹⁶ Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, pp. 93 et 95. Nous retrouvons une idée similaire, plus tard, dans la philosophie d'Avicenne, avec des nuances, certes, mais qui pourrait nous conforter dans ce que nous allons souligner maintenant au sujet de la philosophie de Proclus.

Outre le fait que nous comprenions bien le rôle de l'imagination dans les manifestations divines et que celles-ci soient le fruit du vouloir des dieux, données que nous retrouvons chez Proclus, Jamblique, nous précise aussi que ces événements se réalisent grâce à une adduction de lumière qui peut rayonner à partir de différentes sphères. Or, ceci a son importance à nos yeux, puisque dans notre étude sur la lumière que voyaient les âmes au sommet de l'éther, un élément similaire avait été relevé. En effet, nous avons découvert que cette lumière était une sorte de matière imaginative, quelle s'étendait à travers tout le Cosmos, qu'elle était le réceptacle des apparitions divines et qu'elle ne pouvait être visible aux âmes que par le biais de leur véhicule lumineux le plus possible purifié. Il ne nous reste donc qu'un pas à franchir, et nous le franchissons avec conviction, afin de soutenir que, pour Proclus, c'est grâce à cette lumière, premier véhicule de l'Âme du Monde que la faculté imaginative ou le véhicule lumineux se fait éclairer, et par là même purifier, et où peuvent prendre formes et figures les illuminations divines⁶¹⁷. Le semblable allant bien évidemment vers le semblable. Ceci, en ne négligeant pas le fait que les dieux encosmiques et sublunaires ont leur propre véhicule comparable au véhicule de l'Âme du monde et servent aux apparitions qu'ils suscitent. Et, dans ce cadre réflexif, il serait propice de nous remémorer nos démonstrations précédentes où nous avons découvert que, pour le Lycien, c'était aussi au moyen de la lumière, cause instrumentale de l'Âme du Monde que les sphères célestes tournaient, sphères dont la matière était de subtilité éminemment semblables aux véhicules lumineux des âmes partielles

Cf. Michot (1986), p. 187 : « *Avicenne l'explique très clairement, les corps célestes ne sont nullement la source de ces formes. Ils ont pour seul rôle, tout comme le pneuma ici-bas, d'en permettre la réception. Les formes particulières saisies dans l'au-delà par les âmes humaines, par exemple celles qui constituent leurs souvenirs de ce monde ou celles qui leur permettent de se purifier, émanent des âmes célestes. Elles se manifestent de la même manière qu'ici-bas dans les songes inspirés, c'est à dire par une relation interpsychique. Des miroirs permettant aux sens internes de demeurer actifs, entendons de saisir des formes particulières reçues des âmes angéliques, tels sont en somme les corps célestes dont, selon Avicenne, les âmes humaines disposeront après le trépas* ».

⁶¹⁷ Il ne nous semble pas anodin ici de citer un passage de Van Liefferinge (1999 pp. 99-100), où l'auteur nous parle d'une certaine sorte de mantique chez Jamblique en donnant un exemple en rapport avec Thémis : « *...dans la mantique qu'il appelle φωτός ἀγωγή (adduction de lumière), il range la divination par l'intermédiaire de l'eau : il s'agit de l'hydromancie ou de la lécanomancie dans le cas où l'on consulte l'eau d'un bassin. Ce type de divination est attesté à Pythô par la coupe de Vulci où l'on voit Égée consultant Thémis. Les incantations et formules dont il est question ici pourrait évoquer une certaine forme de la catoptromancie, à savoir la divination par les miroirs. Il s'agit en effet d'une divination par « adduction de lumière » puisqu'elle exploite la surface resplendissante du miroir...Un texte de Psellos atteste également l'existence d'un rite de lécanomancie de ce type, en des termes proches du vocabulaire de Jamblique : il affirme en effet que « l'eau que l'on verse dans le vase ne diffère point par essence des autres eaux analogues, mais les cérémonies (τελετή) et les incantations que l'on accomplit au-dessus du vase qui la renferme la rendent susceptible de recevoir (ὑποδοχήν) le souffle (πνεύματος) prophétique. » En effet, ce qui nous semble opportun de relever est que nous retrouvons ici Thémis que Proclus identifie à Ananké, la notion de miroir dont on a vu l'importance dans le cadre de nos recherches sur l'imagination et sur la lumière que les âmes voyaient au sommet de l'éther et les termes ὑποδοχήν et πνεύματος dont l'importance a aussi été soulignée dans ces mêmes recherches. Ainsi, il n'est pas impossible de conjecturer que Proclus, en dissertant sur le voyage d'Er, ait en tête ce genre de mantique ou de cérémonie.*

humaines. Mais, pour nous persuader encore que ce genre de lumière éclaire et purifie la faculté imaginative, nous pouvons nous appuyer sur les propos mêmes du Diadoque quand celui-ci, à preuve de défendre la possibilité pour une âme de voir ce qui se passe dans l'Hadès, nous dit au sujet d'un récit relatif à Empédoclote relaté par Héraclide du Pont et dont il a parfaite conviction, les propos que voici :

« Il dit qu'Empédoclote était allé chasser avec d'autres en plein midi sur un terrain et que, comme on l'y avait laissé seul, il avait vu lui apparaître Plouton et Perséphone, qu'il avait été tout illuminé par la lumière (τοῦ φωτός) qui formait une auréole à ces dieux et que, grâce à cette lumière (δι' αὐτοῦ), il avait vu, par une vision face à face (ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν), toute la vérité sur les âmes. »⁶¹⁸

Ainsi, nous osons affirmer que c'est grâce ou à travers cette lumière, réceptacle des illuminations divines, ou d'une sorte de matière imaginative et lumineuse comparable à cette dernière, que les visions face à face peuvent bel et bien se réaliser en purifiant du même coup les véhicules subtils⁶¹⁹. Et, ici, se dessine encore toute la raison pour laquelle notre auteur insiste à dire que la lumière, dans son commentaire du mythe d'Er, s'étend dans tout le Cosmos. Car, rappelons-nous, si elle n'est apparue aux âmes qu'au sommet de l'éther, nous avons découvert par ailleurs que, pour Proclus, il existait un état du monde où toutes les sphères tournaient de façon rationnelle et où à fortiori s'étendait cette lumière. Et là encore un texte de notre penseur peut contribuer à renforcer notre argumentation et venir nous montrer que la conception proclienne de la Lumière, ou du Lieu véritable, est un corollaire indispensable à sa conception des apparitions divines. En effet, dans son herméneutique concernant le récit de l'Atlantide contenu dans le *Timée* et plus précisément au sujet du lot qu'a reçu Athéna, Proclus disserte sur le sens du mot « lieu » et nous dit ces phrases très importantes :

« Sur ce qu'est le 'lieu', on a dit plus haut (138.21 ss., 139 ss.) que c'est l'Espace et le 'Lieu' véritablement tel. C'est dans ce Lieu en effet que se font les divisions des lots divins, pour qu'ils soient toujours identiquement stables, antérieurement aux lots subsistant dans le temps. Il faut ajouter maintenant que l'Âme du Tout, cette Âme qui contient les principes créatifs de tous les plans divins et qui dépend des entités qui la précèdent, imprime aux portions différentes de l'Espace une appropriation à des puissances différentes et de certains symboles des classes différentes qu'il y a chez les dieux : car cet Espace est immédiatement suspendu à l'Âme et il est pour elle un instrument congénère. Comme donc cette Âme est un 'ordre' (κόσμος) pénétré de raison et de vie, elle rend aussi ce Monde-ci étendu et, au moyen des

⁶¹⁸ Proclus, *In Remp.* II, 119, 22-27 ; Festugière, III, p. 64

⁶¹⁹ Sur le sujet chez Jamblique et pour nous convaincre, voir Shaw (1995), pp. 52-53, où l'auteur nous dit : « *Iamblichus often repeats the Neoplatonic principle that 'like approaches like', and in the case of particular embodied soul the only way to reach the universality of the World and celestial souls was to become like them, that is, spherical. Thus, Iamblichus says : 'Wherefore, also our vehicle is made spherical and is moved circularly whenever the soul is especially assimilated to Nous...The theurgist became spherical'.* »

symboles divins, doué de vie. Or donc, même si l'Espace lui-même est dit continu et immobile (cf. 138.24), il n'est pourtant pas absolument indifférencié par rapport à lui-même, puisque l'Âme Universelle n'est pas non plus absolument indifférenciée par rapport à elle-même, mais qu'une partie d'elle est le cercle du Même, une autre le cercle de l'Autre...et l'on doit entendre par 'lieu', non la terre et cet air d'ici, mais, avant cela, l'Espace immobile, toujours identiquement illuminé par les dieux et divisé selon les lots de Diké. »⁶²⁰

Deuxièmement, relativement toujours à l'extrait du commentaire qui nous tient actuellement en haleine, il convient de souligner encore un point important concernant les termes employés par notre auteur. En effet, celui-ci a recours maintes fois à des mots relatifs à l'initiation (τελουμένας, ἐτέλει, τελουμένην) et à l'éroptie (ἐποψίας, ἐπόπταις, ἐπόπτης)⁶²¹. Or, dans sa *Théologie Platonicienne* IV, ces termes sont utilisés à des fins d'expliquer les visions que les âmes ont des mondes intelligibles-intellectifs. Ainsi, nous pouvons lire ceci :

« Voilà justement pourquoi Socrate dit un peu plus loin que les âmes qui s'élèvent (ἀναγομένας) avec les douze dieux vers la beauté intelligible sont initiées (τελεῖσθαι) par la plus béatifique des initiations (τῶν τελετῶν), et par le moyen de cette initiation (διὰ τῆς τελετῆς), elles sont initiées aux mystères (μυεῖσθαι) et jouissent de l'éroptie (ἐποπτεῖν) des choses indicibles (ἄρρητα). »⁶²²

⁶²⁰ Proclus, *In Tim.*, I, 161, 2 – 162, 7 ; Festugière, I, pp. 214-215. Il nous semble que cette conception de Proclus ne soit pas si loin des propos de Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, pp. 164-165, que voici : « Que l'on ne s'étonne donc pas si nous disons pure et divine une certaine matière ; issue, en effet, elle aussi, du père et démiurge de l'univers, sa perfection la rend apte à recevoir les dieux. Et en même temps rien n'empêche les êtres supérieurs de pouvoir illuminer leurs inférieurs, rien non plus, par conséquent, n'écarte la matière de la participation aux biens plus élevés, de sorte que, si elle est parfaitement pure et boniforme, elle n'est pas impropre à recevoir les dieux ; comme il fallait, en effet, que le terrestre lui-même ne fût pas privé de la participation divine, la terre aussi a reçu de celle-ci un lot divin, capable d'accueillir les dieux ». Ceci d'autant plus que nous avons vu l'identification, chez Proclus, du réceptacle platonicien, du Lieu, de la Lumière et de la Matière. Cf. concernant Jamblique, Show (1995), p. 27.

⁶²¹ Sur les termes relatifs à l'initiation, voir Burkert (2003), p. 11 : « Une famille de mots qui recouvre largement celle de mystèria est télein, 'accomplir', 'célébrer'. 'initier' ; d'où viennent téléte, 'fête', 'rite', 'initiation' ; téléstès, 'prêtre d'initiation' ; téléstèrion, 'bâtiment de l'initiation'. » Quand au terme 'époptie', cf. Van Liefferinge (1999), p. 39, « Ce terme appartient au vocabulaire des mystères et désigne le degré suprême de l'initiation à Éleusis. »

⁶²² Proclus, *Théol. Plat.*, IV, 24, p. 73, traduction modifiée avec celle de Trouillard (1972), p. 182. Sur le terme ἄρρητα, voir Burkert (2003), p. 64 : « Les mystères étaient 'indicibles' (arrhèta), non pas au sens où ils contiendraient un secret artificiel, employé pour éveiller la curiosité, mais au sens où ce qui était central et décisif en eux, n'était pas accessible à l'expression verbale. »

Ou encore :

« ...L'initiation (τελετή) précède la consécration (μνήσεως), et celle-ci, l'époptie (ἐποπτείας) »⁶²³

Cette mise au diapason vient alors nous conforter dans l'idée que, dans l'interprétation proclienne du voyage d'Er, nous sommes bien dans un contexte d'initiation, certes à un niveau inférieur à celle qui mène vers la beauté intelligible. Toutefois, nous devons remarquer que le terme « μυεῖσθαι » est absent dans le texte exégétique qui nous intéresse. Or, dans quelques témoignages de l'Antiquité tardive, souvent dans un parallèle établi entre la philosophie et l'action des mystères, nous retrouvons après la purification⁶²⁴ et avant l'époptie ce que nous pouvons appeler « la transmission » (παράδοσις). Cette « transmission » est parfois rattachée à un enseignement théorique⁶²⁵, mais chez Proclus, dans le cadre de sa défense d'Homère et de sa distinction des mythes éducatifs, des mythes en rapport avec la téléstique, nous pouvons lire ceci :

⁶²³ Ibidem, IV, 26, p. 77, 9-10, mais trad. Trouillard (1972), p. 182. Cf. aussi Van Liefferinge (1999), p. 253. Saffrey et Westerink, p. 77 traduisent : « ...l'introduction au mystère précède l'initiation et l'initiation, l'époptie ». Nous dirions plus volontiers, « la cérémonie des mystères précède l'initiation aux mystères et celle-ci l'époptie »

⁶²⁴ Cf. Bruit Zaidman et Schmitt Pantel (1999) p. 108, concernant les mystères d'Eleusis où il est dit : « Chacun d'eux (les mystes) sacrifiait sur le rivage de Phalère un porc, chargé de les débarrasser de leur souillures, et dont les chairs étaient brûlées et les cendres dispersées. Les mystes, eux-mêmes purifiés dans la mer, habillés de vêtements neufs et couronnés de myrte, remontaient alors en procession vers la ville où ils participaient à un sacrifice purificateur ». Cette purification pourrait aussi être celle de l'élément titanique de l'âme par le moyen de la musique et des danses, cf. Boyancé (1993), pp. 87-89 et p. 21.

⁶²⁵ Voir Boyancé (1993), p. 48, où il nous cite Théon de Smyrne (1966) et nous révèle que la « transmission » était pour lui la deuxième des cinq parties du schème général des mystères et correspondant, dans le domaine de la philosophie, à l'enseignement des vérités théoriques. Nous retrouvons cette place de la « transmission », plus tard dans un texte de Jean Italos (1956), p. 133, où elle se situe après la purification de l'âme de ses anciennes souillures et avant l'époptie, et correspondant au niveau philosophique à la transmission des discours logiques, éthiques et physiques. Voir également Burkert (2003), p. 138, no 14 : « *Didaskalia* est placée entre 'purification' et *épopteia* chez Clément, *Strom.* V 71,1... Les termes *παράδοσις*, *παραδιδόναι* peuvent être employés dans un sens restreint, au sens d'une 'instruction', et dans un sens plus large pour l'initiation, l'instruction et le rituel », et p. 65 : « ...il y a bon nombre de témoignages sur un 'savoir' préparatoire, sur une 'transmission' (*paradosis*) dans les mystères, aussi bien que sur des 'connaissances' 'complètes' ou exactes qui devaient être acquises... Les mystères possédaient, en règle générale, un 'discours sacré' (*hiéros logos*), qui pouvait se présenter sous forme d'un livre. Sans aucun doute, les mystes devaient en apprendre davantage sur les dieux et sur leurs particularités, apparences, identités, auparavant inconnues que le restant des hommes. Le stoïcien Chrysippe considérerait que la 'transmission' d'un 'logos concernant les dieux, c'est à dire d'une 'théologie', était l'essence des 'téléta'. Des échos d'un tel logos sont déjà présents chez Empédocle et Parménide, ainsi que dans le discours mystagogique de Diotime dans le Banquet de Platon ». Et Boyancé (1993), p. 51, nous parle aussi de la transmission mystique comme étant des paroles prononcées, des signes de reconnaissances entre le Dieu et les mystes. Cependant, selon Jost (1992), p 240, et qui, d'après nous, ne vient pas contredire les derniers propos de Boyancé, il semble qu'il n'y ait eu aucun caractère doctrinal dans les Mystères d'Eleusis : « un fragment d'Aristote dit qu'il est inutile 'que les initiés apprennent quelque chose, mais il faut qu'ils ressentent et soient mis dans un certain état' ».

« ...Socrate aussi a admis la dualité des genres de mythes, je veux dire que l'un des genres est éducatif, l'autre en rapport avec la téléstique, l'un préparant à la vertu morale, l'autre procurant l'union avec le Divin...l'un correspondant aux états d'âme des jeunes, l'autre révélant à peine son vrai sens (μόλις ἐκφαινόμενον) quand on a sacrifié et reçu la tradition (Transmission) mystique (μετὰ θυσιῶν καὶ μυστικῆς παραδόσεως) »⁶²⁶

Nous avons donc dans ce texte une suite similaire à ce que nous enseignent la tradition, c'est à dire, un sacrifice faisant office de purification, une transmission mystique ou des mystères et une révélation. Et si, redisons-le, comme l'affirme excellemment J. Trouillard, le rite est un mythe en acte⁶²⁷, rien ne nous empêche de conjecturer qu'une telle transmission peut se retrouver, selon Proclus, dans le schème des mystères en général.

Pour revenir à l'exégèse de notre texte, nous pourrions donc nous demander si le fait que les puissances téléstiques élèvent l'âme d'Er au rang angélique afin qu'il transmette la vérité cachée, ne viendrait pas faire office de deuxième pallier avant l'époptie. Et cela, même si le Diadoque n'emploie pas le terme παράδοσις, puisque l'on pourrait dire qu'il privilégie celui de διαγγελοῦν répondant plus, dans ce contexte, au rang angélique auquel il veut rattacher l'âme du Pamphylien.

Et troisièmement, il nous faut mettre en évidence encore que, pour notre éminent philosophe, Er appartient à la chaîne ou série des dieux qui règlent les voyages périodiques des âmes, c'est à dire à la même série que la Déesse Ananké, et qu'il est élevé à un rang angélique auquel appartiennent les téléstes d'ici-bas. Ce dernier point nous amène encore à préciser que le Diadoque semble hésiter à attribuer ce rang au narrateur du mythe, selon qu'il aurait été une âme en justice, comme nous le lisons dans l'extrait ci-dessus, ou en vertu d'une supériorité quant à l'essence. C'est ce que nous pouvons constater dans ces dires :

« Car il ne s'agissait pas là de n'importe quelle âme, mais d'une âme qui avait reçu des dieux ce pouvoir comme privilège en vertu de la supériorité qu'elle avait sur les autres âmes, si tu veux bien, quant à l'essence elle-même – si cela te paraît trop fort à accepter, disons en vertu de la majesté quasi divine de sa vie -. Car rien n'empêche que quant à l'essence aussi, cette âme ait été supérieure aux autres âmes, et que, comme elle était plus près des dieux, [elle ait obtenu] cette vision face à face. »⁶²⁸

Pour corroborer l'idée que, pour Proclus, la Théurgie est à la base des visions produites dans le véhicule subtil, ou, si l'on veut, sert de schème interprétatif pour le voyage d'Er, nous pouvons citer encore un autre fragment :

⁶²⁶ Proclus, *In Remp.* I, 81, 12-21 ; Festugière, I, p. 98

⁶²⁷ Trouillard (1973), p. 451 : « Le mythe donne au prodige sa signification, le prodige lui renvoie son actualisation. Leur lien est le rite théurgique, qui est le symbole en acte. »

⁶²⁸ Proclus, *In Remp.* II, 123, 22 – 124, 5 ; Festugière, III, p. 67. Cf. O'Meara (1989), p.151, pour qui, il semble que Proclus privilégie la supériorité de l'âme d'Er selon l'essence.

« ...tout ce qui a été publié par les Théurges sous le règne de Marc-Aurèle apporte une confirmation évidente du récit. Car ceux-là aussi, par une sorte d'opération initiatique (διὰ δὴ τινος τελετῆς), produisent le même effet sur l'homme qu'on initie. Et de vrai, tout ce qui se fait ainsi est chose qui ne vient pas de l'homme, mais d'une opération démonique et divine. En sorte qu'on ne saurait s'étonner que ce mythe-ci dise que le messager aussi des visions du présent texte non seulement, par le vouloir boniforme des dieux, soit sorti du corps qui cependant demeurerait non corrompu, mais encore, une fois sorti, ait acquis la faculté de voir des choses invisibles à nos yeux, de retenir ce qu'il avait vu et de le révéler. »⁶²⁹

Ou encore, et cela est intéressant car Proclus met sur le même pied l'art hiératique et les rites d'initiation à Mithra :

« Eh bien donc, ce qu'il faut entendre par Ananké, non seulement nous l'avons dit plus haut, mais nous avons, témoignant en notre faveur, l'art hiératique, qui nous a livré une invocation pour voir face à face (αὐτοπτικὴν κλήσιν) cette très puissante déesse et nous a enseigné comment il faut l'approcher une fois qu'elle est vue... Qu'en outre il faille tenir Ananké pour identique à Thémis, c'est garanti non seulement par les Théogonies grecques, mais aussi par les rites Persiques d'initiation à Mithra, dans lesquels toutes les invocations à Thémis, au début, au milieu, à la fin de l'initiation, joignent à Thémis Ananké, disant en propres termes 'Thémis et Ananké' et cela dans toutes les prières. »⁶³⁰

A des fins toujours de confirmer le statut d'initié conféré par le Diadoque au conteur du mythe, il convient de présenter les trois occasions où ce dernier se distingue des autres âmes.⁶³¹ En effet, Proclus souligne les faits suivants :

Premièrement, devant les Juges, Er n'a pas reçu d'écrêteau indiquant un jugement, car il n'avait pas achevé son propre temps d'existence terrestre.

Deuxièmement, le père du récit n'a pas obtenu un numéro lui indiquant un rang pour le choix d'une nouvelle vie, car il n'était pas soumis à un tel recommencement.

⁶²⁹ Ibidem, II, 123, 12-22 ; Festugière, III, p. 67

⁶³⁰ Ibidem, II, 344, 28 – 345, 10 ; Festugière, III, pp. 302-303 ; Cf. Boyancé (1993), p. 53 où il nous révèle aussi ce précieux élément qui nous montre bien que Proclus amalgame diverses sortes d'initiation, car la tradition semble le faire également : « La présence de Thémis dans le cycle éleusinien était attestée par un témoignage de basse époque : Clément d'Alexandrie (Protr., 22. 4, p. 17. 9 Stählin). Elle est maintenant établie par la liste de divinités éleusiniennes, liste provenant des fouilles de l'agora d'Athènes (loi sacrée de 403-402 environ, in *Hesperia*, 1935, p. 21) » Et également Van Lieffferingue (1999), pp. 99-100, passage que nous cité supra au sujet de Thémis.

⁶³¹ Ibidem, II, 353, 10-25 ; Festugière, III, pp. 310-311

Et troisièmement, le narrateur n'a pas eu la permission de boire l'eau du fleuve Léthé ou Amélès. Cet événement est important pour nos propos compte tenu du fait que, pour le Lycien, l'absorption de breuvage signifie, entre autres, l'humidification produite dans le véhicule pneumatique par l'air mouillé répandu autour de la terre et causant l'oubli ou même l'anéantissement des empreintes (τύπων) des spectacles de là-haut.⁶³² Terme (τύπων) dont l'importance a été souligné à maintes reprises dans le cadre des illuminations divines reçues par la faculté imaginative.

Nous pourrions citer encore d'autres passages du texte de Proclus qui témoignent des pratiques théurgiques ou du mode sous lequel les êtres divins sont vus face à face par les Théurges (notamment *In Remp.* II, 242, 9-28 et 119, 3-21), et qui pourraient venir encore apporter de l'eau à nos moulins. Mais nous l'avons dit, nous ne voulons pas procéder à l'élaboration d'un recueil concernant ce thème et nous pensons que les quelques citations présentées suffisent à nous convaincre de plusieurs choses. Premièrement, Er, aux yeux de Proclus, est un initié. Deuxièmement, l'imagination, ou le véhicule lumineux, a un rapport étroit avec tout le domaine de l'initiation ou des cérémonies. Troisièmement, il existe des vertus théurgiques qui permettent un face à face avec des divinités du rang de l'Intellect. Et quatrièmement, les pratiques se référant à ces vertus ne proviennent pas des hommes, ni des prêtres, mais de l'art hiératique préexistant dans le Cosmos. Ce qui vient confirmer la thèse de Van Liefferinge selon laquelle la théurgie se différencie de la magie car elle ne vient pas de l'homme mais des dieux⁶³³. Passons maintenant, plus spécifiquement, à l'importance que Proclus accorde à la pratique ou à la participation aux initiations dans le cadre de son commentaire sur les destinées posthumes des âmes.

V.3 Sorts posthumes des âmes, initiations et ὄχημα

Nous avons vu précédemment dans nos recherches que Proclus considérait un plan cosmologique s'étirant du bas de l'éther jusque dans l'abîme de la terre, soit le lieu le plus ténébreux appelé Tartare et qu'à cette vision de la cosmologie correspondait le véhicule pneumatique de l'âme avec une variation concomitante selon le degré de désordre régnant au sein de leurs éléments respectifs. Il a aussi été souligné avec insistance que ce véhicule pneumatique faisait écran à l'imagination pure, ou au véhicule astréiforme de l'âme, pouvant empêcher totalement celle-ci de recevoir les illuminations bienveillantes d'en haut, la réduisant par là même à ne devenir plus qu'une simple faculté de représentation ou alors d'altérer la pureté des illuminations qu'elle était susceptible d'accueillir. Mais aussi, nous avons vu qu'il permettait aux âmes de percevoir l'alentour comme si de petites particules d'éléments leur parvenaient. Pour le Diadoque, ces théories rendent compte, en partie, de la possibilité des

⁶³² Ibidem, II, 348,3- 349,12 ; Festugière III, pp. 306-307

⁶³³ Van Liefferinge (1999)

souffrances terribles que les âmes peuvent subir dans l'Hadès. En effet, se faisant l'herméneute du passage 616 A 1 et 2 du mythe d'Er de Platon, où les démons infligent punitions et corrections aux âmes, il nous dit les propos intéressants que voici :

« ‘Écorcher’, signifie le fait de leur arracher les tuniques ténébreuses (τῶν χιτῶνων τῶν σκοτεινῶν) et pesantes issues de la génération, en débarrassant leur vie entière des laideurs (κακῶν) qui s’y étaient attachées (προσπεφυκότων). »⁶³⁴

Et un peu plus loin :

« ...‘carder sur des genêts’ est le fait que les forces punitives pénètrent jusqu’au dedans de la vie des âmes, car elles ont pouvoir de diviser et de retrancher (ἀποκοπτικὰς) ce qu’il y a en cette vie d’imaginations et appétitions matérielles (φαντασιῶν ὑλαίων καὶ ὀρέξεων). Les ‘genêts’ sont en effet une espèce de plante épineuse consacrée aux démons. Ils signifient donc des forces démoniques irrationnelles (δαιμονίας δυνάμεις ἀλόγους), dont les démons tout de feu faisaient usage (χρώμενοι) pour châtier les âmes ainsi criminelles par l’intermédiaire des corps (σωμάτων) qu’elles portaient, en ce sens que ces forces bondissaient dans les corps et les torturaient, leur causant des souffrances intolérables. »⁶³⁵

Ces deux passages contribuent à la compréhension claire que les véhicules pneumatiques, appelés ici sans grand intérêt « corps », peuvent être sujets à des souffrances et, surtout, être purifiés par l'action des démons correcteurs. Or, il est judicieux de voir que Proclus, pour parler des forces dont faisaient usage les démons, a recours aux mêmes termes que ceux utilisés dans sa dissertation sur l'art hiératique préexistant dans l'Univers et dont nous venons d'en faire l'analyse. En effet, alors que les démons font usage de forces (χρώμενοι δυνάμεις) démoniques irrationnelles, l'art hiératique, lui, use de pouvoirs (χρηται δυνάμεισι) téléstiques. Comme si l'art hiératique pratiqué par les prêtres, grâce à l'art présent antérieurement dans le Tout, pouvait anticiper cette purification et venait rendre pratiquement indispensable la participation aux initiations, aux mystères ou aux rites, pour ne pas, au jour de la mort, obtenir une destinée souterraine et malheureuse. C'est ce que nous croyons pouvoir démontrer. En effet, plusieurs autres extraits du même commentaire mettent l'accent sur un parallèle entre les événements se produisant dans l'Hadès et ceux « simulés » dans les rites initiatiques. Tout d'abord, citons celui où notre ingénieux penseur éclaircit la signification des béatifications que les âmes peuvent bénéficier dans l'Hadès :

« ...[considérons les ‘béatifications’] correspondantes [aux châtiments. Et disons que les justes jouissent] d’abord [de la] compagnie des

⁶³⁴ Proclus, *In Remp.*, II, 182, 19-22 ; Festugière, III, p. 129. Traduction légèrement modifiée à des fins de mieux rendre compte de ce que nous pensons être la pensée de Proclus.

⁶³⁵ Ibidem, II, 182, 29 – 183, 6 ; Festugière, III, p. 129

démons Ploutoniens, qui ensorcellent les âmes, perfectionnent leurs actes de pensée (έννοι[ας]), leur assurent la providence des dieux catachtoniens, leur font voir des apparitions (φάσματα) pleines de sérénité, purifient leurs enveloppes au moyen d'une lumière divine (καθαιρόντων τὰ περιβλήματα αὐτῶν διὰ θείου φωτός), les font ressouvenir de la vie éternelle et des apocatastases les plus parfaites, en sorte qu'ils entendent des voix plus divines et communiquent au terme avec Plouton lui-même et la déesse vivifiante qui règne avec lui et qu'ils sont remplis par eux des biens intellectifs (νοερῶν ἀγαθῶν) : toutes choses pareilles à celles que les très saints mystères d'Eleusis promettent aux mystes, de jouir des biens conférés par Koré lorsqu'ils auront été délivrés des corps. »⁶³⁶

Il est donc opportun de mettre en relief que le Diadoque, dans ces dires, tire effectivement un parallèle entre les épisodes dans l'Hadès et les mystères d'Eleusis⁶³⁷. De surcroît, nous pouvons relever, ce que nous avons déjà traité, que les démons purifient les véhicules pneumatiques des âmes grâce à une lumière divine très certainement comparable à celle dont parlait Jamblique et dont nous avons mis en rapport, chez notre auteur, entre autres, avec cette matière imaginative et lumineuse s'étendant dans tout le Cosmos. Mais nous pourrions tout aussi bien faire correspondre cette lumière, dans ce contexte, aux véhicules lumineux et divins dont sont revêtus également les démons. Cependant, il ne convient pas de s'arrêter là, car il est clair que, pour Proclus, les bienfaits obtenus dans l'Hadès ne le sont pas pour tous les individus. Or, cela se voit également, chez lui, pour les bienfaits que pourraient bénéficier les adeptes des initiations. C'est ce que l'on pourrait en retirer d'un autre passage, qui certes ne parle pas du lieu souterrain, mais qui met en parallèle les mythes et les initiations. Voici ce que nous dit Proclus :

« Que d'autre part les mythes aient aussi de l'influence sur le vulgaire (τοὺς πολλοὺς), les initiations (τελεταί) le prouvent. Car celles-ci aussi, usant de mythes pour enfermer dans le secret la vérité sur les dieux, sont pour les âmes, d'une manière à nous inconnaissable et divine, causes d'une communauté d'affect (συμπαθείας) eu égard aux rites accomplis. En sorte que, parmi ceux qu'on initie, les uns sans doute restent frappés de stupeur (καταπλήττεσθαι), remplis qu'ils sont de terreurs surnaturelles (δειμάτων θείων πλήρεις), mais les autres entrent en communion de disposition avec les symboles sacrés (ἱεροῖς συμβόλοις), et, étant sortis d'eux-mêmes, sont entièrement fixés chez les dieux et

⁶³⁶ Ibidem, II, 184, 29 – 185, 12 ; Festugière, III, p. 131

⁶³⁷ Sur ce sujet, cf. Van Liefferinge (1999), pp. 266-267, où l'auteur nous dit : « ...le rite de simulation d'une descente aux Enfers et, de façon plus large, le rite d'initiation de la mort et de la renaissance, représente une constance dans les cultes à mystères. ». Cf. également Burkert (2003), pp. 89-90 : « ...les mystères peuvent avoir signifié pour les participants, comme expérience antithétique d'un passage d'un extrême à l'autre, de la frayeur au bonheur, de l'obscurité à la lumière...D'après Plutarque, 'lors d'une initiation aux mystères, on doit accepter les épreuves purificatrices et le tumulte du début avec l'espoir que quelque chose de délicieux et d'éblouissant résultera des tourments et des troubles que l'on subit alors ».

pénétrés de divin. Car de toute façon je suppose, les genres supérieurs à nous qui accompagnent les dieux, en vertu de notre attachement à ces sortes de symboles (συνθήματα), nous excitent à la communauté d'affect (συμπάθειαν) avec les dieux que ces symboles procurent. Autrement, comment se ferait-il que, avec ces symboles, tout le lieu terrestre fût rempli des biens de toute sorte que les dieux accordent aux hommes, alors que, sans ces symboles, tout reste privé de souffles célestes, privé de l'illumination venue des dieux. »⁶³⁸

Ainsi, nous pouvons lire que, pour être pénétrées de divin, les âmes doivent, d'une part, être « capables » d'entrer en sympathie avec les dieux, aux travers des rites accomplis et des symboles présents, et, d'autre part, n'être pas remplies de terreurs surnaturelles et frappées de stupeur (καταπλήττεσθαι). Or, nous sommes fondé de constater qu'à cette stupeur éprouvée par certains initiés fait écho celle qui frappe (καταπλήττει) effectivement les âmes conduites dans l'Hadès et se retrouvant face à une foule de monstres à la tête de laquelle marche Dionysos. En effet, les uns sont « placés là-bas comme vengeurs, d'autres comme gardiens, et les uns frappent d'effroi les âmes en les attaquant comme des serpents, les autres en émettant des mugissements de taureau. »⁶³⁹ P. Boyancé a du reste rapproché ingénieusement ce texte des rites accomplis dans les mystères de Dionysos⁶⁴⁰. Ce qui nous pousse bien évidemment à conjecturer que Proclus prône bel et bien la participation aux mystères en prévision des futures corrections possibles dans l'Hadès et que cette participation aide grandement la purification du véhicule pneumatique de l'âme.

V.4 ὄχημα/φαντασία et choix de vie future

Comme nous l'avons noté dans notre introduction, le *Commentaire sur la République* se place au rang des vertus et sciences politiques⁶⁴¹. Or, et nous l'avons souligné, le commentaire du Mythe d'Er recèle bien plus de données que celles concernant uniquement ces vertus. Certes, la recherche des Causes sous-jacentes de l'Univers remonte principalement jusqu'au Démonstrateur et celui-ci est le véritable chef d'État du Cosmos grâce à la Déesse Ananké, ainsi que le modèle de la république la meilleure se trouve être la République céleste. Cela bien que nous ayons vu également que les Causes pouvaient être aussi, et entre autres, les grandes Entités métaphysiques que sont l'Être, la Puissance, l'Activité et l'Altérité. Mais, cette fonction de chef d'État et ce paradigme d'une bonne constitution de la cité et de l'âme entrent bel et bien dans le domaine politique et viennent s'inscrire dans le σκοπός du mythe qui est le thème de la justice ou de la providence. Or, dans la danse de la Justice cosmique et dans les visions époptiques d'Er, comme nous l'avons vu, nombreuses sont les données se

⁶³⁸ Proclus, *In Remp.*, II, 108, 18-30 ; Festugière, III, pp. 51-52

⁶³⁹ Ibidem, II, 181, 5-8 ; Festugière, III, p. 127

⁶⁴⁰ Ibidem, note 2

⁶⁴¹ Cf. aussi Siorvanes (1996), p. 117 : « ...Marinus states (V. Procli 13,14) that Proclus was taught the Republic with the Laws and Aristotle's Politics as part of the politics course.

rapportant à des vertus différentes de celles que l'on nomme « politiques ». Non seulement en ce qui concerne Er, mais aussi dans des passages relatifs aux âmes désincarnées. En bref, nous pensons que, selon Proclus, d'une part, l'acquisition seule des vertus politiques ne suffit pas aux âmes à pouvoir redescendre pour gouverner la cité ou l'âme et le corps de manière philosophique. Comme l'a suggéré, D. J. O'Meara, les vertus politiques peuvent être vues comme un stade préparatoire à la divinisation, mais elles doivent impliquer aussi, dans la descente de l'âme du roi-philosophe, les vertus supérieures. D'autre part, nous allons voir que les vertus politiques ne suffisent pas non plus aux âmes à être suffisamment purifiées pour choisir une vie digne d'être vécue. L'idée fondamentale qui nous pousse à de telles conjectures est le fait que les âmes des défunts soient excitées par les Puissances supérieures à choisir une nouvelle vie selon la raison et selon l'imagination. En effet, redisons-le,

« l'action du prophète consiste à mouvoir les âmes à recevoir les lots et à choisir les types d'existence, et de leur côté les âmes sont mues par lui à ces deux actes et selon la raison et l'imagination (κατὰ τὸν λόγον καὶ κατὰ τὴν φαντασίαν). »⁶⁴²

Or, nous l'avons vu, cette dernière correspond au véhicule lumineux de l'âme. Il ne s'agit donc pas seulement, pour choisir une nouvelle vie digne d'être vécue, d'avoir éveillé la raison, ni seulement d'avoir harmonisé par celle-ci les parties irrationnelles de l'âme que sont les parties appétitives, l'irascible et le concupiscible, mais d'avoir purifier aussi les organes de connaissance que sont l'imagination et la sensation ou, plus précisément, le véhicule lumineux où s'est accrétisée la masse irrationnelle des quatre éléments. Et cela est du ressort, selon le Lycien, des vertus cathartiques, théurgiques ou téléstiques. C'est ce que nous pouvons lire dans deux passages du *Commentaire sur le Timée* de notre auteur :

« Il n'en reste pas moins possible, pour notre âme aussi de vivre selon le cercle du Même, une fois qu'elle a été purifiée comme il le dit. Il faut donc appeler la vertu cathartique la seule vertu salvatrice des âmes, puisqu'elle retranche et anéantit à fond les accrétions matérielles et toutes les passions qui se sont attachées à nous en raison de la génération, qu'elle sépare l'âme, la mène vers l'Intellect et lui fait quitter les tuniques dont elle s'était revêtue. »⁶⁴³

et

« Pour débarrasser donc l'âme de ces sortes de véhicules (pneumatiques), dont Platon a indiqué la nature en dénommant en particulier chacun des éléments, la vie philosophique apporte aussi sans doute sa contribution, comme le dit Platon. Mais à mon sens du moins, ce qu'y contribue le plus est la vie téléstique, laquelle, au moyen du feu,

⁶⁴² Proclus, *In Remp.*, II, 280, 5 ; Festugière, III, p. 239

⁶⁴³ Ibidem, *In Timée*, III, 297, 15-21 ; Festugière, V, pp. 174-175

fait disparaître toutes les souillures conséquentes à la génération, comme l'enseignent les Oracles et toute la nature étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique de l'âme a attiré à lui. »⁶⁴⁴

En effet, et nous l'avons déjà évoqué, Proclus, à la suite de Platon, reconnaît trois parties de l'âme, soit la raison, l'irascible et le concupiscible. L'*αἴσθησις* et la *φαντασία* n'étant pas des puissances appétitives, mais cognitives, ne rentrent pas, à proprement parler et dans cette perspective, au rang des parties de l'âme⁶⁴⁵, et, surtout selon le Diadoque, elles ne sont pas utiles à la vertu politique. C'est ce que nous pouvons lire dans sa dissertation VII du *Commentaire sur la République* : « En voilà assez sur ce sujet, afin que nous maintenions que, même s'il existe d'autres parties de l'âme irrationnelle (la sensibilité et l'imaginative), ce dont on a traité à présent concerne celles qui sont utiles à la vertu politique. »⁶⁴⁶ Ainsi, la purification ou la maîtrise de ces deux puissances ou de ces deux activités doit se ranger sous une autre sorte de vertu.

Cependant, un problème se pose. En effet, selon notre auteur et comme nous l'avons amplement souligné, la sensibilité appartient aussi aux êtres célestes, alors qu'ils n'ont pas de faculté d'appétition irrationnelle mais uniquement des appétits rationnels.⁶⁴⁷ Aussi, avons-nous mis en évidence que si le cercle du Même, correspondant au cheval blanc⁶⁴⁸ et à la faculté dianoétique ou noétique était empêché d'agir et que le cercle de l'Autre, correspondant au cheval noir et à la faculté doxatique, était complètement distordu, la sensation devenait irrationnelle. Alors que si le cercle de l'Autre était soumis au cercle du Même, la sensation était rationnelle. Ainsi, nous pourrions voir un lien entre les parties irrationnelles de l'âme proprement dites, l'irascible et le concupiscible ou alors les appétits rationnels et les divers degrés de l'imagination ou de la sensation dont on sait maintenant que ces puissances sont, à leur sommet, le véhicule lumineux de l'âme. Autrement dit, on pourrait en déduire que quand la vie irrationnelle des appétits est à son sommet et devient rationnelle, les puissances cognitives que sont l'imagination et la sensation deviennent elles aussi rationnelles. Mais alors, on pourrait aussi en inférer de ce qui précède que l'âme en harmonisant les parties irrationnelles de l'âme, purifierait du même coup les deux puissances cognitives et qu'en conséquence la théurgie ou la téléstique ne serait pas nécessaire, ou, du

⁶⁴⁴ Ibidem, III, 300, 13-21 ; Festugière V, pp. 177-178

⁶⁴⁵ Ibidem, *In Remp.*, I, 232-15 – 233-28 ; Festugière, II, pp. 36-38

⁶⁴⁶ Ibidem, 233, 26-28 ; Festugière, II, p. 38

⁶⁴⁷ Ibidem, 232, 20-22 ; Festugière, II, pp. 36-37. Le fait que les êtres célestes ont des appétits rationnels se déduit de 235, 12-16 ; Festugière, II, p. 39.

⁶⁴⁸ Ibidem, *In Timée*, III, 338, 22 – 339, 3 ; Festugière, V, p. 220 : « Eh bien donc, dans le *Phèdre* (253 C 7 ss.), Socrate avait comparé les puissances de l'âme à un cocher et à des chevaux, il avait représenté l'un des chevaux comme meilleur, l'autre comme moins bon, et il disait que tantôt ces chevaux étaient en lutte et que le meilleur l'emportait, tantôt le meilleur, vaincu, était seulement entraîné à la suite du moins bon. *Timée* quant à lui, a lié l'âme au moyen des médiétés, celle qui a la qualité du Même et celle qui a la qualité de l'Autre, il a représenté l'une comme apparentée aux Intelligibles, l'autre aux Sensibles, et il dit que ces médiétés tantôt sont en lutte et dissension mutuelles, tantôt, la meilleure ayant eu le dessous, sont brisées et suivent en déviation une route oblique, tantôt sont entièrement distordues, la meilleure se subordonnant à la moins bonne. »

moins, nécessaire qu'à de plus hauts niveaux. C'est ce que nous pourrions en déduire de ce passage du Diadoque :

« Cependant, comme nous l'avons dit à propos de la sensation, il existe, avant ces impulsus (ἐπιθυμία, θυμός), un certain sommet de ces impulsus dans le corps pneumatique de l'âme, une certaine force d'impulsion qui d'une part met le corps pneumatique en mouvement, d'autre part en maintient et garde la substance, tantôt se distendant et se fractionnant, tantôt se ramenant à une limite et à un ordre et se laissant modérer par la raison. »⁶⁴⁹

Or, la nécessité et l'importance de la vie téléstique sont évidentes dans la doctrine de Proclus, comme nous venons de le lire dans les précédents extraits. Et, de plus, nous croyons que sa portée n'est pas seulement due à l'évidente défectuosité naturelle de l'âme raisonnable humaine du fait qu'elle ne soit pas, pour notre auteur, consubstantielle avec l'intellect, comme le pense I. Hadot⁶⁵⁰, ni comme le préconise, pour Jamblique, G. Shaw⁶⁵¹, encore pour sauvegarder la sacralité du Cosmos, mais aussi à des buts de cohérence philosophique. En d'autres termes, nous pensons que cette nécessité de la théurgie implique aussi d'autres questions épistémologiques et anthropologiques, soit relativement au statut de la φαντασία et de la masse irrationnelle des quatre éléments constituant le véhicule pneumatique, masse dont nous avons vu qu'elle provenait des âmes elles-mêmes mais aussi du Tout. D'où la nécessité de la prière aux dieux encosmiques ou hypercosmiques, ceci aussi pour pouvoir s'élever au-dessus du gouvernement du daimon de la destinée, et d'une théurgie dont les opérateurs seraient ces dieux eux-mêmes⁶⁵². Certes la question reste ouverte de savoir si ces derniers éléments s'insèrent dans la philosophie du Diadoque à des fins de sauver la théurgie ou si inversement cette dernière se nécessite en conséquence des problématiques épistémologiques et anthropologiques mentionnées. Mais peu nous importe ici. La question principale que nous nous posons est alors de savoir comment tous ces éléments s'articulent dans la pensée du Maître de l'Académie. Pour ce faire, il nous faut, tout d'abord et immanquablement, citer trois textes capitaux, selon nous, du commentaire sur le Mythe d'Er et dont le premier a déjà fait, en partie, l'objet de notre considération. Celui-ci se situe dans le contexte où Proclus parle du nombre des jours du voyage que les âmes effectuent afin de se

⁶⁴⁹ Proclus, *In Timée*, III, 288, 23-26 ; Festugière, V, p. 165. Cependant, il faut faire la distinction que nous avons faite auparavant entre le véhicule lumineux ne subissant aucun « fractionnement » et le véhicule pneumatique qui se « fractionne ». Deux « moments » que nous pouvons voir aussi dans ce passage.

⁶⁵⁰ I. Hadot (1978), pp. 109-110

⁶⁵¹ Shaw (1995), p. 11

⁶⁵² Pour la différence entre théurgie, dont l'efficacité est due à des symboles transmis par les dieux, et la magie, cf. Van Liefferinge (1999). Cf. aussi Michot (1986), p. 165, en ce qui concerne la définition de la thaumaturgie selon Avicenne, mais que nous pourrions très bien reprendre pour le contexte qui nous intéresse. En effet, l'auteur moderne dit ceci : « ... en réalité la thaumaturgie s'explique moins par une domination humaine du monde qu'elle n'est à envisager dans le cadre du monisme divin de l'agir. Les êtres inférieurs sont des intermédiaires que la Providence se donne pour se réaliser ici-bas et, fondamentalement, c'est elle qui répond de leurs opérations ».

rendre au sommet de l'éther et qu'il interprète selon les diverses illuminations qui proviennent des dieux. Et il nous dit ces belles paroles :

« ...ils (les dieux) illuminent, de ces âmes, et la partie intellectuelle et la partie vitale et l'être substantiel, et [], les ayant douées de force, ils les meuvent à élire les notions et les plans rationnels, immanents en elles par essence, des types d'existence, et à choisir les genres de vie qui leur sont appropriés. Car pour choisir (ἐκλογήν), les âmes ont besoin d'intellection (νοήσεως), pour désirer (ἔφεισιν), elles ont besoin de l'instinct vital (τῆς ζωῆς), pour émettre quelque chose (τὴν προβολήν), elles ont besoin d'exister (τῆς οὐσίας). [] Les dieux excitent la faculté cognitive (γνωστικὸν) des âmes au moyen de la lumière hebdomadique, leur puissance de choix (προαιρετικὸν) au moyen de la lumière tétradique, leur être substantiel (οὐσιῶδες) au moyen de la lumière monadique. Quand elles se perfectionnent, elles montent, en passant par la vie, de l'intellection à la substance ; quand elles descendent, elles vont désormais, en passant par la vie, de la substance à la connaissance. Il convient en effet à la substance de produire une émission (προβάλλειν), à la vie d'avoir appétition (ὀρέγεσθαι) du bien, au jugement (κρίσιν) d'examiner quel est le bien dans les vies qui ont été élues. »⁶⁵³

Ce texte vient ainsi mettre en lumière la distinction entre la faculté appétitive de l'âme et la faculté cognitive selon la triade, essence, puissance et intellect, triade constitutive de l'âme. Retenons donc que l'âme, pour choisir, a besoin d'une émission de l'essence, d'une appétition de la puissance et d'un jugement de la connaissance. Or l'appétition est en rapport avec les parties de l'âme que sont l'irascible et le concupiscible et la connaissance avec la raison et l'imagination. Mais pour plus d'informations, relevons encore deux autres passages de Proclus. Dans le premier, notre penseur se fait l'herméneute eu égard au fait que les âmes, lors de leur choix de vie, doivent philosopher sainement.

« D'autre part, "philosopher sainement" consiste dans le fait de ne ni choisir les types d'existence pires en place des meilleurs par ignorance (ἄγνοιαν) du meilleur et du pire, ni, alors qu'on s'était arrêté aux meilleurs, de bondir ensuite, par une impulsion (ὄρεξιν) immodérée (ἄμετρον), vers les pires. Car, "sain" désigne ce qui n'est en manque de rien eu égard à la rectitude qui convient à ceux qui se portent vers les choix. Or est en manque ce qui est imparfait selon l'un ou l'autre de ces deux aspects, comme assurément ce qui boîte selon l'un et l'autre, le jugement (κρίσιν) et l'impulsion (ὄρεξιν). »⁶⁵⁴

Et dans le second, que nous avons déjà cité, le Diadoque signifie des besoins de connaissances dues aux imaginations pour que se manifestent des appétits irrationnels.

⁶⁵³ Proclus, *In Remp.*, II, 193, 6-20 ; Festugière, III, pp. 140-141

⁶⁵⁴ Ibidem, II, 304, 10-17 ; Festugière, III, p. 262

*« Qu'est-ce en effet qui pêche en nous quand, sous l'impulsion (κίνησας) de la partie irrationnelle, nous nous jetons vers une imagination impure ? N'est-ce pas notre libre choix ? Et comment ne serait-ce pas lui ? Car c'est par lui que nous l'emportons sur les courants précipités de l'imagination ».*⁶⁵⁵

Ainsi, nous sommes enclins à constater que, dans un contexte de choix, il faut à la fois un bon jugement, à savoir une raison et une imagination (ou jugement/représentation ou encore δόξα/φαντασία) purifiées de l'ignorance et une impulsion modérée, c'est-à-dire des facultés appétitives soumises à la raison. Et il semble bien, à partir de ces textes, que pour le Diadoque les facultés de connaissance ne soient pas automatiquement en correspondance avec les facultés d'appétition et viennent même « se placer » préalablement à ces dernières. En d'autres termes, les vertus politiques dont le but est de gérer les impulsus nécessiteraient en complément des vertus propres à purifier aussi l'imagination pour que la masse irrationnelle des quatre éléments qui lui fait écran ne puisse pas venir rendre irréflecti le jugement. En effet, d'une part, nous l'avons souligné auparavant, le jugement ou la δόξα, pour ne pas être distordue, doit se soumettre au cercle du Même et la φαντασία se doit d'être miroir de celle-ci. Et d'autre part, ce que nous avons souligné dans notre introduction, nous trouvons chez Hiéroclès, contemporain de Proclus, cette idée d'une dualité dans la partie pratique de la philosophie, soit l'espèce politique et l'espèce téléstique. Ce qui pourrait très bien être aussi l'avis même du Diadoque. Mais pour plus de compréhension de ce que nous venons de dire, il convient de se pencher sur la hiérarchie des vertus et leur propre articulation.

V.5 Échelle des vertus et des sciences

Selon Marinus et la tradition néoplatonicienne en général, chaque degré de vertu, hormis les vertus théurgiques, pour les philosophes qui en font mention, comprennent les quatre vertus cardinales, soit la prudence, le courage, la tempérance et la justice.⁶⁵⁶

- Dans les vertus naturelles, l'intégrité des facultés sensibles correspond, au niveau de l'âme, à la prudence et, dans les biens extérieurs, à la bonne fortune, la force au courage et au pouvoir, la beauté à la tempérance et à la richesse et la santé à la justice et à l'amitié⁶⁵⁷.

⁶⁵⁵ Proclus, *InTimée*, III, 334, 4-7 ; Festugière, V, p. 216

⁶⁵⁶ Marinus, *Proclus*, intro. p. LXV : « la difficulté à associer des actions à des vertus abstraites explique le fait que toute allusion aux vertus cardinales disparaît lorsque Marinus en vient à traiter des vertus théurgiques. » Et p. LXIII. Cf. aussi MacIsaac (2009), p. 117, note 2

⁶⁵⁷ Marinus, *Proclus*, résumé intro. p. LIII-LXI. Mais aussi p. LXXXI-LXXXIV où les auteurs nous montrent que ces vertus, avec les vertus morales et politiques apparaissent pour la première fois dans le commentaire du Lycien de l'*Alcibiade* (96. 7-16) où elles sont mises en rapport avec les différents niveaux de connaissance. Mais les deux premières apparaissent

- Concernant les vertus morales ou éthiques, nous n'avons trouvé aucune correspondance exacte, mais il semble qu'elles soient inférieurement comparables à celles que nous allons voir pour les vertus politiques mais sans s'impliquer mutuellement. Elles sont le fruit de l'habitude où l'imagination (représentation) peut être accoutumée quand les enfants sont bien éduqués. Elles appartiennent aussi à certains animaux. Elles suggèrent d'aimer ce qu'il faut et de se détourner de ce qui n'est pas tel⁶⁵⁸.
- Les vertus politiques sont le fait de la seule raison, comportent un certain savoir de la raison qui ordonne la partie irrationnelle dont elle use comme d'un instrument. À la raison convient la vertu de prudence, à l'irascible celle du courage, au concupiscible la tempérance et à tout l'ensemble la justice et l'amitié. Elles s'impliquent réciproquement les unes les autres⁶⁵⁹.
- Les vertus purificatrices ou cathartiques conviennent à une vie qui est désormais libérée des exigences du corps. C'est aussi les vertus de la seule raison, mais de la raison se séparant de tout le reste et concentrée en elle-même, rejetant comme vains les instruments. Elles libèrent l'âme du lien avec la génération. Ce qui correspond à la prudence est de ne pas se conformer au corps dans ses jugements et exercer seul son activité. Le courage se manifeste dans le fait de ne pas craindre de tomber dans le vide ou le néant pour l'âme séparée du corps. La tempérance est de ne pas s'associer aux passions du corps et quand raison et intellect dominant et que rien ne s'y oppose la justice advient⁶⁶⁰.
- Les vertus contemplatives ou théorétiques se présentent, selon Marinus et Damascius, quand l'âme s'est complètement attachée à ce qui est avant elle,

déjà dans les *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (26. 30-36), texte qui semble s'inspirer de Jamblique, et chez Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* (II 1, 1103 a 14-18). Cf. également p. LXXXV où est cité Damascius, *In Phaed.*, I, §138 : « *Les premières des vertus sont les vertus naturelles [scil. Dons naturels], que nous avons en commun avec les bêtes, intimement mêlées aux tempéraments, le plus souvent opposées les unes aux autres. Elles sont plutôt le fait du vivant [scil. L'ensemble corps et âme], ou encore jaillissent de la raison quand elle n'est pas empêchée par quelque mauvais mélange, ou encore sont formées du fait qu'on les a pratiquées durant une vie antérieure...* ». Pour les vertus des animaux, cf. Proclus, *In Remp.*, I, 237, 23-24, Festugière, II, p. 41 : « *Ainsi les lions sont tous courageux, les bœufs tempérants, les grues douées de prudence...* »

⁶⁵⁸ Ibidem, p. LXXXV-LXXXVII, où les auteurs nous citent la définition de Damascius (*In Phaed.*, I, § 139 : « *Au-dessus des vertus naturelles sont les vertus morales, qui se forment en nous par l'accoutumance et une sorte d'opinion droite, vertus des enfants quand on les éduque bien et qui appartiennent aussi à certaines bêtes. Elles s'élèvent au-dessus des tempéraments et pour cette raison ne s'opposent pas les unes aux autres. Platon enseigne à leur sujet dans les Lois. Elles sont le fait tout ensemble et de la raison et de la partie irraisonnable de l'âme.* » et celle d'Olympiodore (*In Phaed.*, 8, § 2. 1-9) : « *...Les vertus morales sont propres principalement aux hommes et, parmi les autres animaux, à ceux dont l'imagination est plus parfaite et peut être accoutumée.* »

⁶⁵⁹ Ibidem, p. LXXXVII. Voir aussi, pour plus de détails, Proclus, *In Remp.*, I, 206, 3 – 235, 22 ; Festugière, II, pp. 13-39 ; ainsi que le commentaire de cette dissertation par MacIsaac (2009).

⁶⁶⁰ Ibidem, p. LXXXVIII et I. Hadot (1978), pp. 153-154, traitant de ces vertus chez Porphyre.

sous le mode de la connaissance et du désir. Ces vertus sont en dépendance de l'intellect et tournent leur activité vers le supérieur, non vers l'inférieur comme les vertus politiques⁶⁶¹.

- Et enfin, les vertus théurgiques (ou hiératiques), selon Marinus, concernent l'activité intellectuelle dans l'étude des *Oracles Chaldaïques* et des poèmes orphiques et dans la pratique de rites, la familiarité avec les dieux et l'accomplissement de miracles⁶⁶².

Dans cette hiérarchie des vertus, nous devons ainsi reconnaître que les vertus cardinales sont l'apanage, à différents niveaux, de chacun des échelons, hormis, comme nous l'avons dit, des vertus théurgiques. La question est alors toujours de savoir sur quelles parties de l'âme, sur quelles facultés ou puissances, celles-ci accomplissent leurs bienfaits ou sont en étroite relation. Or, nous avons vu qu'un lien étroit se tisse justement avec le véhicule lumineux ou la φαντασία, lien qui permet un accomplissement de l'essence de l'homme compris comme une âme unie indissolublement à son véhicule lumineux. Ainsi, suite à ce que nous avons mis en relief auparavant, soit l'importance de la purification des véhicules subtils aussi bien pour les destinées posthumes des âmes que lors de leur choix de vie future, il serait judicieux à notre sens de nuancer quelque peu cette hiérarchie des vertus, certes tout en laissant la suprématie à la vertu théurgique qui unit l'un de l'âme à l'Un. Ce qui émergerait alors serait un apport complémentaire nécessaire aux différentes vertus, à partir des vertus politiques puisque les vertus morales ne traitent de l'imagination que sous son mode de représentation, et cela par différentes sortes de vertus théurgiques. Comme si celles-ci possédaient à elles seules tout un plan hiérarchique auquel l'âme devait se soumettre. En effet, nous avons souligné un parallélisme et une similaire progression ascensionnelle chez Hiéroclès, mais nous pouvons discerner cette progression chez Proclus lui-même, qui nous dresse un ordre à respecter dans la pratique des vertus théurgiques. C'est ce que nous pouvons lire dans l'extrait suivant tiré de son texte sur l'art hiératique :

« En outre, dans les initiations et les autres cérémonies du culte divin, ils (les maîtres de l'art hiératique) choisissaient les animaux et autres substances convenables. A partir de ces objets et d'autres semblables, ils firent la connaissance des puissances démoniques (δαίμονιους) dont les essences sont en continuité avec la force éparse dans la nature et dans les corps, et par ce moyen, ils attirèrent les démons pour entrer en commerce avec eux. Puis, des démons, ils s'élancèrent jusqu'à l'action même des dieux (ἤδη τὰς τῶν θεῶν ἀνέδραμον ποιήσεις), instruits par les dieux eux-mêmes ou mus de leur propre chef à l'heureuse découverte de symboles appropriés. Et ainsi enfin, laissant à la terre la nature et les

⁶⁶¹ Ibidem, p. LXXXVIII-XCI

⁶⁶² Ibidem, p. XCI-XCII et où nous est donnée la définition de ces vertus par Damascius (*In Phaed.* I, § 144 : « Il y a aussi les vertus hiératiques, qui subsistent dans la partie déiforme de l'âme, débordant toutes les vertus susdites en ce que celles-là sont du domaine de l'être, tandis que les vertus hiératiques unissent à une entité supérieure à l'être. Ces vertus-ci, Jamblique les fait connaître de manière symbolique, et, de façon plus claire même, Proclus »).

*forces naturelles, ils eurent affaire aux puissances divines qui opèrent en tête de chaîne. »*⁶⁶³

En effet, il est aisé de mettre en lumière que dans les pratiques de l'art hiératique dont nous parle Proclus, les maîtres suivent un plan hiérarchique dans les évocations, soit en partant des démons liés à la nature et aux corps, ils s'élèvent ensuite jusqu'aux dieux encosmiques et enfin s'abandonnent aux puissances divines supérieures. Or, ce texte peut être mis étrangement en correspondance avec un extrait de Jamblique, qui dans *Les mystères d'Égypte*, nous signifie semblable démarche dans l'art de la théurgie. En effet, nous pouvons lire ceci :

*« Dans l'art des prêtres [la théurgie], il faut commencer les rites par les dieux matériels ; on ne saurait en effet s'élever autrement jusqu'aux dieux immatériels. Les dieux matériels, ont une certaine communauté avec la matière en ce qu'ils trônent sur elle ; ce sont donc eux qui règnent sur les phénomènes matériels, comme les divisions, le choc en retour, le changement, la génération, la corruption de tous les corps matériels. »*⁶⁶⁴

Mais, suite à cette division entre les dieux matériels, ou sont compris aussi les démons assujettis à ces derniers, et les dieux immatériels, Jamblique est encore plus précis et nous présente le chemin de l'art théurgique comme étant long et devant inmanquablement se réaliser par étape :

*« Or la loi du culte attribue les semblables aux semblables, et s'étend ainsi à travers l'ensemble depuis le haut jusqu'aux extrémités, rendant les incorporels aux incorporels, les corps aux corps, à chacune des deux classes ce qui est proportionné à sa nature. Mais si quelqu'un participe aux dieux de la théurgie d'une manière hypercosmique (chose rare entre toutes), c'est évidemment celui qui dépasse les corps et la matière pour le service des dieux et qu'une force hypercosmique unit aux dieux. Ainsi donc, ce qui se produit en un seul homme à grand-peine et tardivement, au sommet de l'art hiératique, il ne faut pas le déclarer commun à tous ni l'attribuer immédiatement à ceux qui abordent la théurgie ou qui sont au milieu de la course ; car ceux-là, d'une manière quelconque, donnent un caractère corporel à leur pratique de la piété. »*⁶⁶⁵

Consécutivement à la lecture de ce dernier texte de Jamblique, nous pourrions en inférer qu'il en va de même pour le Diadoque et penser qu'il considère également que la science hiératique se réalise par étape donnant du même coup des étapes dans l'acquisition des vertus s'y référant. En effet, si nous prenons en compte la nature de l'homme selon Proclus, comme étant une âme raisonnable liée à un véhicule lumineux mais aussi une âme irrationnelle liée à un

⁶⁶³ Proclus, *Sur l'art hiératique*, 151, 14-23 ; Festugière, p.136, traduction modifiée en raison du sens trop proche des rituels de la magie que lui donne l'auteur.

⁶⁶⁴ Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, V, 14, p. 154

⁶⁶⁵ Ibidem, V, 20, p. 161

véhicule pneumatique, rien ne nous empêche de conjecturer qu'aux vertus politiques, chargées d'harmoniser les parties appétitives de l'âme irrationnelle, viennent en complément des vertus téléstiques chargées, elles, de purifier graduellement les enveloppes faisant écran au véhicule lumineux. Cette opinion se nourrit aussi de plusieurs autres éléments que nous pouvons soutirer du commentaire sur le mythe d'Er.

- Premièrement, nous avons pu lire, auparavant, que les vertus cathartiques anéantissaient à fond les accrétions matérielles issues de la génération et permettaient aux âmes de quitter les tuniques dont elles s'étaient revêtues. Or, nous avons pu voir également qu'Er, pourtant initié aux mystères, n'avait pas son véhicule astréiforme totalement purifié, notamment puisqu'il voyait la lumière au sommet de l'éther de couleur semblable à l'arc-en-ciel. Ainsi, la vertu acquise par le narrateur du mythe doit être inférieure à la vertu cathartique.
- Deuxièmement, le Diadoque, en dissertant sur l'âme revenu du ciel et qui choisit une vie de tyran, nous dit deux choses importantes. D'une part, son véhicule pneumatique continuait de tourner sous la lune car il n'avait eu qu'une vertu par habitude, ce qui signifie qu'il ne possédait que la vertu morale. D'autre part, cet être n'avait pas su reconnaître ce qu'il y avait de conforme à l'Intellect dans le gouvernement des dieux célestes et s'était laissé envahir par le seul goût du pouvoir. Or, nous l'avons dit, Er a obtenu un face à face avec la déesse Ananké, divinité du rang de l'Intellect. Ainsi, il doit posséder une vertu supérieure à la vertu morale, ce qui est, certes, évident.
- Et troisièmement, nous avons mentionné qu'aux vertus politiques correspondaient les sciences politiques. Or, nous avons pu démontrer que Proclus considérait l'astronomie contenu dans le mythe comme « une sorte de théologie » et que sa démarche remontait de façon scientifique jusqu'au Démonstrateur, chef de la République céleste. Mais nous sommes portés de constater que sa démarche s'est faite selon le logos et de façon digressive par rapport au reste du commentaire. Comme s'il avait voulu séparé ou mettre en parallèle le domaine du logos scientifique et politique au domaine des vertus de même rang. Et nous avons amplement mentionné que les visions du narrateur du mythe étaient dues à l'art hiératique déjà présent dans le Tout. Par conséquent, si le commentaire parle bien des vertus politiques et des sciences politiques ou physiques, rien ne nous empêche de conclure qu'il y a bien, selon le Diadoque, des vertus téléstiques en complément à ce niveau hiérarchique.

V.6 Conclusion

Notre brève recherche nous a donc permis de tisser un lien avec différents éléments étudiés dans les chapitres précédents et de souligner les points suivants :

Tout d'abord, nous avons pu constater qu'Er était, aux yeux de Proclus, un initié aux mystères ou à l'art hiératique présent dans le Cosmos à titre d'exemplaire pour celui que pratiquent les Théurges d'ici-bas. Les visions qu'il a obtenues dans l'éther sont dues à cet art sacré qui a purifié suffisamment son véhicule lumineux pour que ces bienfaits puissent se réaliser. Puis, nous avons vu que les dieux ou les démons utilisaient une lumière comparable ou identique au premier véhicule de l'Âme du Monde pour éclairer la faculté imaginative des âmes partielles humaines et pour, du même coup, la purifier et la rendre apte à recevoir des illuminations bienveillantes. Et enfin, nous avons dû admettre qu'il existe, selon Proclus, une vertu théurgique permettant à une âme de remonter jusqu'au domaine des dieux intellectifs.

Ensuite, l'objet de notre étude a été de souligner l'importance octroyée par le Diadoque aux initiations ou à la participation aux mystères en général afin de purifier le véhicule lumineux des accrétiens matérielles venues le ternir et, cela, pour ne pas devoir après la mort subir cette purification par les démons correcteurs.

Nous nous sommes penchés, par la suite, à comprendre la distinction faite par le Lycien entre les facultés appétitives et les facultés cognitives et par là même de cerner l'enjeu que représente, pour le choix d'une vie future, le fait d'avoir une imagination pure ou du moins exempte de trop d'irrationalité.

Et enfin, nous avons pu concevoir, en complément aux vertus et sciences politiques, des vertus téléstiques indispensables pour rendre compte de la nature complète de l'homme, sa longue et difficile ascension dans le domaine de la théurgie et de la hiérarchie des Êtres qui gouvernent le Cosmos.

Chapitre VI

Conclusion

« Car l'âme pénètre aussi chez les démons et les dieux, elle peut devenir, non pas un démon par essence ni un dieu par essence, mais un démon ou un dieu « par relation », auquel n'appartient pas l'être

propre aux démons ou aux dieux. Il semble en effet que, selon qu'elle franchisse l'espace vers le haut ou vers le bas, elle devienne toutes choses sous un mode de relation et se fonde avec toutes choses. Car « il n'y a pas, dans les types d'existence, de rang fixe pour l'âme » (618 B 3 s.), elle est emportée de l'un ou de l'autre côté, ou jusqu'au Souverain Bien ou jusqu'au Tartare ».⁶⁶⁶

Notre parcours réflexif avait pour horizon une étude consciencieuse de la dissertation XVI du *Commentaire sur la République* en privilégiant les thèmes de la cosmologie et de l'ὄχημα, afin de montrer l'ampleur et l'importance de ces derniers dans l'exégèse de Proclus. Nous espérons avoir apporté une bonne contribution à la connaissance de ces domaines philosophiques, avoir réussi à montrer le lien indéniable qui se tisse entre les différents plans du Cosmos et les trois véhicules de l'âme humaine ainsi que les implications philosophiques et les conséquences éthiques qu'ils apportaient.

Ce chemin sinueux nous a amené, dans le chapitre II, à approfondir la sphère de l'épistémologie proclienne et le thème difficile des trois véhicules de l'âme humaine. Ce qui en est ressorti principalement est l'identification certaine entre le véhicule astréiforme ou lumineux (αὐγοειδὲς) de l'âme et l'imagination (φαντασία) ainsi que les trois fonctions que le Diadoque leur confère, soit : de pouvoir symboliser les Incorporels et de schématiser les raisons essentielles de l'âme, en introduisant forme, figure, corps, mouvement, lieu ou espace à ce qui en est dépourvu, et enfin de percevoir un « état » du monde qui leur est connaturel. Cette dernière fonction attribuée au véhicule inné de l'âme a été plus fortement mis en lien avec une sensation impassible, commune (αἴσθησις ἀπαθὴς καὶ κοινή) et rationnelle de même nature que l'imagination et capable d'appréhender des objets de connaissance tout aussi impassibles. En effet, nous avons pu constater qu'elle est l'apanage d'un véhicule lumineux ou d'une imagination active comparable à un miroir à deux faces où se fait la jonction de toutes ces fonctions ou puissances. Quant au mouvement des âmes unies à leur véhicule, nous avons amplement souligné la participation de ces dernières aux révolutions cosmiques des corps célestes grâce au bon ordre inséré en elles, par philosophie ou par habitude. D'autre part, nous avons mis en évidence la nature de ce premier véhicule en observant qu'il est constitué principalement d'un feu subtil semblable à celui dont sont faits les astres ou les sphères célestes et qu'on peut le dire « immatériel » eu égard à la matière du monde sensible. Quant au deuxième véhicule (ὄχημα πνευματικόν), nous avons vu qu'il fait écran au premier, notamment pour l'accueil des illuminations bienveillantes des dieux, étant constitué d'enveloppes plus ou moins pures ou plus ou moins ténébreuses, c'est à dire de la masse irrationnelle des quatre éléments, et qu'il a une sensibilité commune mais passible (κοινή καὶ παθητική) en recevant et accueillant de petites

⁶⁶⁶ Proclus, *In Remp.* II, 310, 20-27 ; Festugière, III, pp. 268-269

particules des objets extérieurs. Son mouvement a une affinité avec les mouvements cognitifs des âmes et leurs qualités. Son apparence, elle, se conforme à la vie menée antérieurement par les âmes ici-bas et dans les divers lieux sous la Lune, aux plans de vie qu'elles ont choisis, à leurs intentions profondes ainsi qu'aux degrés de purification qu'elles ont essuyée. Nous avons pu noter également que, si les révolutions de l'âme ne sont ni enchaînées ni secouées, l'office de l'imagination est de révéler les trésors du Cosmos, de l'âme et des Incorporels, alors que si la révolution du Même est empêchée d'agir et que celle de l'Autre est distordue, son service se souille, elle se revêt de l'écran du véhicule pneumatique et elle ne devient qu'une simple fonction de « façonnement » ou de « représentation ». Pour ce qui est du troisième véhicule, soit le corps ostréux, nous avons simplement souligné sa sensibilité passible et divisée (διηρημένη καὶ ἐμπαθής) dont l'actualisation nécessite aussi la présence des deux premiers véhicules puisque, pour Proclus, l'âme qui descend dans la *génésis* descend toute entière, donc accompagnée de ses tuniques plus subtiles.

Puis, au chapitre III, notre attention s'est focalisée sur les données astronomiques contenues dans le commentaire du Mythe d'Er et les diverses positions philosophiques adoptées, à ce propos, par le Diadoque. Plusieurs éléments essentiels ont été soulignés. Tout d'abord, nous avons remarqué que Proclus défend les conceptions de Platon sur la nature et le nombre des pesons en affirmant qu'ils sont bien concentriques et au nombre de huit, car ils sont les images de l'Âme du Monde et du Demiurge. Il affirme aussi qu'ils sont vus par les âmes placées juste sous la Lune, au sommet de l'éther, sinon ces âmes auraient eu la possibilité d'en voir soit plus soit moins. Les mouvements des astres, eux, ne sont pas de l'ordre de l'anomalie, puisqu'ils sont dus à l'intellection de leur âme et de leurs mouvements, copiant les puissances invisibles des Idées. Pour leur part, les pesons font tourner en rond chacun des astres qu'ils contiennent. La sphère extérieure les fait tourner de l'Orient vers l'Occident et chacune des autres sphères le fait inversement de l'Occident vers l'Orient. Nous avons donc pu observer que Proclus rejette expressément toutes les hypothèses en vogue à son époque qui prônaient la théorie des excentriques, celle des épicycles, celle des sphères mues en sens inverse ou celle de la précession des équinoxes, car cela ne correspond pas à l'astronomie de Platon, seule digne d'une véritable astronomie. Nous avons également mis en évidence les données concernant les couleurs des astres en relevant qu'elles sont à la fois images des réalités supérieures, reflétant soit le caractère spécifique des dieux que sont les astres, soit des réalités métaphysiques comme l'Être, la Vie, la Connaissance ou l'Altérité, et modèles des couleurs sublunaires définies dans le *Timée* (68 b 4-5). Toutes ces considérations nous ont permis alors de comprendre que, pour Proclus, la véritable science astronomique, celle de Platon, peut être qualifiée « d'une sorte de théologie », car elle se fait en recherchant les Causes sous-jacentes de l'Univers. Tout cela, bien que son Maître ait inséré, dans son mythe, quelques éléments découverts à son époque, comme l'ordre et la largeur des pesons.

Notre chemin nous a emmenés ensuite, au chapitre IV, à prendre en compte ce qui a trait à la cosmologie de Proclus. Notre démarche a été de considérer, dans un premier temps, les conceptions que le Diadoque se fait des

éléments constituant le monde et plus particulièrement celles relevant de leur « genèse ». Pour ce faire, nous nous sommes penchés, en parallèle, sur son *Commentaire du Timée* avec l'aide duquel nous avons découvert que la mise en ordre des éléments, dans les différents plans ontologiques où ils se situent, correspondent à des plans cosmologiques différents pouvant être perçus aussi par l'intermédiaire des différents véhicules de l'âme. En d'autres termes, nous avons vu se dessiner trois topographies différentes du monde : un plan du Cosmos où les éléments et les sphères se meuvent tous en cercle, exceptée la Terre qui, elle, reste fixée en son centre, et tout cela comme si le « sous la Lune » n'était plus une frontière entre différents plans ontologiques mais laissait apparaître les différentes fonctions divines dans une hiérarchie bien structurée. Et nous avons relevé que ce plan cosmologique ne peut être vu que par les âmes unies à leur véhicule primordial. Un deuxième plan cosmologique est apparu en lien avec les éléments qui se meuvent, dans une hiérarchie descendante, selon un mouvement toujours plus irrationnel pour devenir totalement irrationnel. Il est en rapport avec le véhicule pneumatique de l'âme et il s'étend du sommet de l'éther, lieu juste sous la Lune, jusqu'aux profondeurs de la terre où s'écoulent les fleuves infernaux et où se situe le lieu le plus privé d'ordre et de lumière, le Tartare. Toutefois, les âmes unies à ce véhicule pneumatique autant que possible purifié peuvent aussi apercevoir, dans la lumière, les sphères placées au-dessus de l'éther se mouvoir de façon rationnelle. Ce qui vient immanquablement confirmer, grâce à la théorie des corps subtils, certaines conclusions énoncées par le Diadoque au sujet des données astronomiques contenues dans le Mythe d'Er, notamment le nombre, la nature et le mouvement des pesons. Et enfin, en conformité avec les éléments qui se meuvent dans un certain ordre, nous avons présenté un plan cosmologique qui peut se résumer aux observations faites depuis une station terrienne par l'intermédiaire du corps ostréux d'ici-bas. Le mouvement de ces éléments a un ordre seulement relatif, se fait sous le mode sublunaire, et il est en accord avec l'expérience sensible que nous en avons et les opinions aristotéliennes. Quant aux phénomènes célestes, eux, pour ne pas qu'ils tombent sous le joug d'une simple observation empirique, devraient faire l'objet d'une recherche de leurs Causes sous-jacentes, comme nous l'avions signalé explicitement dans notre troisième chapitre.

Après cette mise en relation entre les « états » des éléments, les trois véhicules de l'âme et les trois plans cosmologiques différents, nous nous sommes concentrés plus particulièrement, sur ce que voyaient les âmes par l'intermédiaire du véhicule pneumatique et du véhicule astréiforme. Dans ce cadre, nous avons pu relever, tout d'abord, la position du Diadoque concernant la place dévolue à la Prairie, soit le lieu démonique où Er et les âmes des défunts se rendent en premier. En s'opposant aux interprétations de Numénios, qui situait la Prairie d'une part au milieu du Ciel, d'autre part au milieu d'une terre mythique, Proclus affirme qu'elle se positionne dans la zone de l'éther, sorte de feu sublunaire. Nous avons également fait un petit tour d'horizon sur la conception proclienne du paysage souterrain pour découvrir que cette géographie commence sous la terre dont fait mention le Mythe d'Er et dont la limite extérieure se trouve au sommet de l'air inférieur, et que se déploient ensuite des lieux toujours plus ténébreux et où les éléments sont de plus en plus désordonnés. Puis nous avons disserté longuement

sur l'interprétation du Maître d'Athènes concernant la lumière que les âmes des défunts pouvaient apercevoir au sommet de l'éther. Nous avons ainsi pu noter que, pour lui, cette lumière est le Lieu du monde, un intervalle tri-dimensionnel, corporel (un corps subtil), immatériel (en rapport avec la matière du monde sensible), indivisible, immobile et impassible. Elle accueille tous les mus, les établit en elle-même et les maintient ensemble. Cette Lumière est le véhicule lumineux de l'Âme du Monde éminemment semblable au véhicule astréiforme de l'âme humaine. C'est à dire qu'elle a aussi une communauté de nature avec l'imagination pure et possède des fonctions analogues que Proclus, selon nous, confère à cette dernière. Mais nous avons également pu nous apercevoir de l'importance accordée à la *χώρα* platonicienne dans l'ensemble de son développement.

Et, toujours dans le chapitre IV, nous nous sommes rendus attentifs aux données théologiques présentes dans l'exposé du Lycien. Pour notre philosophe, les Entités divines ou démoniques sont vues par les âmes unies à leur véhicule astréiforme ou pneumatique, selon le degré de purification de ces derniers, selon le lieu hiérarchique où ces Entités ont fonction dans l'Univers, ou selon les différents véhicules qu'elles revêtent elles aussi. Mais ce qui a le plus retenu notre attention est le pouvoir de schématisation ou de symbolisation des Incorporels grâce à la puissance imaginative en ce qui concerne Ananké, les Parques et les Sirènes. En d'autres termes, alors que les démons punisseurs ou correcteurs siégeant dans le Tartare sont revêtus de tuniques semblables à celles que portent les âmes dans cette geôle souterraine, nous avons vu qu'Ananké, les Parques et les Sirènes sont, pour Proclus, des Entités divines totalement incorporelles et leurs autophanies se réalisent avec le concours de l'imaginative. Nous avons pu observer alors que la Déesse Ananké, selon le Maître d'Athènes, trône aux côtés du Démonarque à la tête d'une hiérarchie bien structurée. Elle est une Puissance intellectuelle grâce à laquelle ce dernier est le véritable chef d'Etat du Cosmos et sans qui l'ordre et la beauté de l'Univers n'existeraient pas. Elle s'identifie à Thémis tout en faisant partie de la chaîne d'Adrastée et gouvernant la Fatalité. Sous le joug de cette Déesse, font procession les trois Parques, les Sirènes, le Prophète, les *daïmonés* du Destin et se plient à ses commandements les Juges officiant dans l'éther et les démons punisseurs ou correcteurs. Ses trois filles, elles, sont des Déeses ou des Causes hypercosmiques qui maintiennent l'ordre du Tout, les destinées tissées et l'enchaînement nécessaire de toutes choses. Elles s'ordonnent selon leurs activités intellectives plus universelles ou plus partielles est selon la suite que voici : Lachésis, Clôthô et Atropos. Quant aux Sirènes, elles sont des hypostases divines et incorporelles ou des âmes divines douées de vie intellectuelle qui président au mouvement des sphères puisqu'elles sont montées chacune d'elles sur chacun des cercles qu'elles entraînent dans leur ronde.

Chemin faisant, il ne nous restait qu'à souligner, dans le chapitre V, les implications, les conséquences ou les fondements éthiques que tous ces éléments étudiés apportaient à la philosophie de Proclus et à sa vision de la réalité. Plusieurs points essentiels nous sont alors apparus. Tout d'abord, nous avons vu que le Lycien considère le narrateur du récit, soit Er le Pamphylien, comme un initié aux mystères de l'art hiératique présent dans le Cosmos, cause de l'art

pratiqué par les Théurges d'ici-bas et grâce auquel son véhicule lumineux a été suffisamment purifié pour obtenir les visions qu'il a eues de l'au-delà. Ces illuminations bienveillantes et cette purification sont le fait de pouvoirs téléstiques « exercés » par les dieux « utilisant » une lumière comparable ou identique au premier véhicule de l'Âme du Monde. Ce face à face qu'obtient Er de la Déesse Ananké, grâce à sa faculté imaginative ou son véhicule lumineux purifié suffisamment des accrétions matérielles lui faisant écran, nous a donc permis d'admettre qu'une certaine vertu théurgique permet aux âmes, selon notre auteur, de remonter jusqu'au domaine des dieux intellectifs. Puis, notre recherche nous a autorisés à affirmer que Proclus accorde une grande importance à la participation aux initiations et aux mystères en général à des fins de purifier les enveloppements ténébreux et pour ne pas devoir subir cette purification dans l'au-delà. Ceci dit, nous avons également vu l'importance d'avoir une imagination suffisamment pure dans le contexte du choix d'une vie future, car ce choix se fait, aux dires de notre philosophe, selon la raison et l'imagination. Et enfin, nous avons pu constater, qu'en complément des vertus et sciences politiques se nécessitaient des vertus téléstiques venant rendre compte de la nature complète de l'homme, de la difficulté à progresser dans l'art hiératique et de la hiérarchie des Entités démoniques et divines qui gouvernent le Cosmos.

En bref, si le commentaire de Proclus sur le Mythe d'Er a reçu peu de sollicitudes de la part des chercheurs, comme nous l'avons dit dans notre introduction, nous avons pu constater toutefois qu'il recèle beaucoup de données concernant des domaines spécifiques, difficiles et très importants pour la compréhension de sa philosophie. Il était donc légitime de procéder à une analyse exhaustive de ce texte. Et cela notamment en ce qui concerne le thème du véhicule de l'âme, qui, comme nous l'avons grandement signifié, lui sert à rendre compte des illuminations bienveillantes des dieux, à comprendre et confirmer ses opinions astronomiques et cosmologiques et à valoriser les pratiques théurgiques. Mais nous avons pu également donner confirmation, par notre analyse, que l'exégèse de Proclus soumet le mode par images au mode dialectique (dans le sens d'une recherche des Causes) en ce qui concerne l'astronomie ou la cosmologie et le mode symbolique au mode divinement inspiré dans son approche de la théologie. Ainsi, l'on peut dire que l'*αἴσθησις* (dans le sens noble du terme) est soumise à la *διάνοια* dans le cadre de la physique et que la *φαντασία* est obéissante à la *νόησις* dans un contexte théologique. Par ailleurs, nos recherches ont pu confirmer (s'il fallait encore les confirmer) les intelligentes paroles de J. Trouillard disant qu'« *il est normal que le mythe conduise à la théurgie, puisque le rite est un mythe en acte. Il réalise un mode original d'expression et de communication avec la divinité, que la raison peut justifier, mais non égaler.* »⁶⁶⁷

⁶⁶⁷ Trouillard (1972), p. 172

VII. Bibliographie

VII.1 Textes de Proclus

Proclus' *Commentary on Plato's Parmenides*, Trans. G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton, 1987

Kroll G., *Procli Diadochi, In platonis rem Publicam Commentarii*, Vol. I et II, Ed. Verlag Adolf M. Hakkert – Amsterdam, 1965

Proclus, *Commentaire sur la République*, t. I, II, III, Trad. A. J. Festugière, Paris, 2005

Diehl E., *Proclus Diadochus, In Platonis Timaeum Commentaria*, Vol. I, II et III, Ed. Verlag Adolf M. Hakkert – Amsterdam, 1965

Proclus, *Commentaire sur le Timée*, t. I, II, III, IV, V, Trad. A. J. Festugière, Paris, 2006

Friedlein G., *Procli Diadochi, Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, Ed. Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1873

Proclus, *Eléments de Théologie*, Trad. J. Trouillard, Paris, 1965

---, *The Elements of Theology*, Trad. E. R. Dodds, Oxford, 1963

---, *Hymnes et prières*, Trad. H. D. Saffrey, Paris, 1994

---, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, t. I et II, Trad. Segonds A. P., Paris, 2003

---, *Théologie Platonicienne*, t. I, II, III, IV, V, VI, Trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, 2003

VII.2 Auteurs anciens

Aristote, *De l'âme*, Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris 1993

---, *Génération des animaux*, Texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, 1961

---, *Métaphysique*, Trad. de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1991

---, *Traité du ciel*, Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, 2004

Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, t. III, IV, Texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, Paris, 2002, 2003

Damascius, *In Phaedo*, in *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Vol. II, Damascius, L. G. Westerink, Amsterdam, 1977

Ficin Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'Amour*, Texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris, 2002

Hermès Trismégiste, *Poimandrès*, Tome I Traités I-XII, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, 1972

---, *Asclepius*, Tome II Traités XIII-XVIII, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, 1973

Hermiae Alexandrini, *In Platonis Phaedrum Scholia*, Paul Cuvreur (ed), Paris, 1901

Homère, *L'Odyssée*, Traduction, notes et postface de Philippe Jaccottet, Paris, 2000

Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, Arabic Text and Translation by Neil Linley, Buffalo, 1984

Johannes Italos, *Quaestiones quodlibetales (Aporai kai lyseis)*, ed. Princeps von Perikles Joannou, Buch-Kunstverlag Ettal, Ettal, 1956

Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Trad. E. des Places, Paris, 1993

---, *Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, 1996

Macrobie, *Commentaire au songe de Scipion*, I et II, Trad. M. Armisen-Marchetti, Paris, 2003

Philopon Jean, *Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Trad. de Guillaume de Moerbeke, critique et introduction par Verbeke G., Louvain, 1966

Platon, *Gorgias*, Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, Paris, 1987

---, *Phédon*, Traduction, notices et notes par E. Chamby, Paris, 1965

---, *Phèdre*, Traduction, notices et notes par E. Chamby, Paris, 1964

---, *Les Lois*, Texte établi et traduit par E. des Places, Paris 1951

---, *Le Politique*, Présentation, traduction et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, 2003

---, *République*, Trad. P. Pachet, Paris, 1993

---, *Théétète*, Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, 1926

---, *Timée*, Trad. L. Brisson, Paris, 1992

---, *Timée*, Trad. A. Rivaud, Paris, 2002

Schwyzler P. H. et H. R., *Plotini opera*, Paris, 1951-1973

Plotin, *Ennéades*, T I-VI, Texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, 2003

Porphyre, *L'antre des Nymphes*, Trad. Yann Le Lay, Lagrasse, 1989

---, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Texte établi et traduit par E. des Places, Paris, 1982

Pythagore, *Les Vers d'or et Commentaires de Hiéroclès*, Présentation et notes de Guy Rachet, Paris, 1995

Simplicius, *Corollaries on Place and Time*, Translated by J. O. Urmson, Annotated by L. Siorvanes, London, 1992

Synésios de Cyrène, *Opuscules I*, T. IV, Texte établi par Lamoureux J., traduit et commenté par Aujoulat N., Paris, 2004

Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, Trad. J. Dupuis, Bruxelles, 1966

VII.3 Littérature secondaire

Albrecht P.-Y. (2007), *Trances et prodiges, Le symbolisme et l'opérativité des trois feux hermétiques*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse)

Annuaire (1936) = *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, T. IV, Mélanges Franz Cumont, Bruxelles

Arabatzis G. (2005), « Proclus et la mer », in *Diotima* 33, pp. 157-163

Armisen M. (1979), « L'imagination chez les Anciens », in *Pallas*, XXVI, pp. 11-51

Aujoulat N. (1986), *Le Néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden

--- (1988), « De la phantasia et du pneuma stoïciens, d'après Sextus Empiricus, au corps lumineux néo-platonicien (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie) », in *Pallas XXXIV*, pp.123-145

--- (1990), « La *Phantasia* dans le *De Anima* d'Aristote », in *Pallas XXXVI*, pp.19-51

Bachelet B. (1998), *L'espace*, Paris

Bakhouché B. (1990), « Le difficile commentaire du *Timée* 38D par Calcidius », in *Pallas XXXVI*, pp. 133-143

Baladi N. (1971), « Origine et signification de l'audace chez Plotin », in *Le Néoplatonisme*, Paris, pp. 89-99

Baladé J. F. (2002), *Le vocabulaire d'Epicure*, Paris

Bastid P. (1969), *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris

Beierwaltes W. (1974), « Das Problem der Erkenntnis bei Proklos », in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique, T. XXI, pp. 153-191

--- (2000), *Platonisme et Idéalisme*, Paris

Bidez J. (1913), *Vie de Porphyre*, Leipzig

--- (1928), *Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles

--- (1945), *EOS ou Platon et l'Orient*, Bruxelles

Blumenthal H. J. (1974), « Plutarch's « *De Anima* » and Proclus », in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique, T. XXI, pp. 123-151

--- (1982), « Proclus on perception », in *Bulletin of the Institute of classical studies* » no 29, pp. 1-11

--- (1991), « Nous pathétikos in Later Greek Philosophy », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, pp. 191-205

--- (1993), *Soul and Intellect*, Aldershot

Bouriau C. (2006), *Qu'est-ce que l'imagination*, Paris

Boyancé P. (1936), *Études sur le Songe de Scipion*, Paris

- (1993), *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris
- Breton S. (1969), *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Paris
- (1980), « L'homme et l'âme humaine dans les Oracles Chaldaïques », in *Diotima* 8, pp. 21-24
- Brisson L. (1987), « Proclus et l'orphisme », in *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin et H. D. Saffrey (eds), Paris, pp. 43-103
- (1998), *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du « Timée » de Platon*, 2 Vol., Sankt Augustin
- (2004), « La doctrine des degrés de vertu chez les Néo-platoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », in *Etudes Platoniciennes*, Vol. 1, Paris, pp. 271-286
- (2005), *Introduction à la philosophie du mythe*, Paris
- Brisson L.- Pradeau J. F. (2007), *Dictionnaire Platon*, Paris
- Brunner F. (1964), « La notion d'espace depuis les origines grecques jusqu'au XVIIIe siècle », in *Studia Philosophica*, Vol. XXIV, Basel, pp. 42-65
- Buffière F. (1956), *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris
- Canto -Sperber M. (2001), *Ethiques grecques*, Paris
- Charles-Saget A (1967), « Note sur l'ΑΠΕΙΡΟΝ chez Plotin et Proclus », in *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Aix*, Vol. 43, pp. 147-161
- (1969), « La raison et le divin chez Proclus », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome LIII no 3, Paris, pp. 458-482
- (1969a), « Analogie et pensée sérielle chez Proclus », in *Revue Internationale de Philosophie*, no 87, pp. 69-88
- (1971), « L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus », in *Néoplatonisme*, Paris, pp. 241-251
- (1982), *L'architecture du divin, Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris
- (1993), « La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique », in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, H. J. Blumenthal & E. G. Clark (eds), London, pp. 107-115

Cleary J. J. (1995), *Aristotle and Mathematics, aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden

Combès J. (1987), « Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus », in *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin et H. D. Saffrey (eds), Paris, pp. 177-190

--- (1989), *Etudes néoplatoniciennes*, Grenoble

Corbin H. (1976), *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris

--- (2005), *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris

--- (2006), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris

Courcelle P. (1971), « Le « connais-toi toi-même » chez les Néo-platoniciens grecs », in *Le Néoplatonisme*, Paris, pp. 154-166

Cumont F. (1976), *Lux perpétua*, Paris

Cürsger D. (2002), *Die Rationalität des Mythischen*, Berlin

Dalsgaard-Larsen B. (1974), « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive », in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique, T. XXI, pp. 1-34

Dambska I. (1975), « l'épistémologie de Ptolémée », in *Avant, avec, après Copernic*, Paris, pp. 31-37

De Haas F. A. J. (1997), *John Philoponus' New Definition of Prime Matter, Aspects of its Background in Neoplatonism and the ancient Commentary Tradition*, Leiden

De La Souchère M.-C. (2006), *Une histoire de l'Astronomie*, Paris

Des Places E. (1974), « La religion de Jamblique », in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique, T. XXI, pp. 69-101

Détienne M. (1963), *La notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris

De Vogel C. J. (1980), « L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique », in *Diotima* 8, pp. 152-154

Dillon J. M. (1973), *Iamblichi Chalcidensis, in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden

Dodds E. R. (1977), *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris

--- (2009), *Les Grecs et leurs croyances*, Paris

Dörrie H. (1973), « La doctrine de l'âme dans le Néoplatonisme de Plotin à Proclus », in *Etudes Néoplatoniciennes*, Neuchâtel, pp. 42-59

--- (1974), « Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus », in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique, T. XXI, pp. 257-268

Duhem P. (1913), *Le système du Monde*, t. I, Paris

--- (1965), *Le système du Monde*, t. II, Paris

Durand G. (1964), *L'imagination symbolique*, Paris

Eicher J. (2002), *Fonction schématique de la ΦΑΝΤΑΣΙΑ & dimension anagogique de l'ΕΙΚΩΝ dans la philosophie proclienne des mathématiques*, Mémoire de licence présenté à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse)

Evrard E. (1988), « φαντασία chez Proclus », in *Phantasia-Imaginatio*, V° Colloquio Internazionale Roma, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, pp. 57-68

Faraggiana di Sarzana C. (1987), « Le commentaire à Hésiode et la *Paideia* encyclopédique de Proclus », in *Proclus, Lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin et H. D. Saffrey (eds), Paris, pp. 21-33

Festugière A.-J. (1963) « Modes de composition des Commentaires de Proclus », in *Museum Helveticum* 20, Basel, pp. 77-100

--- (1971), « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », in *Etudes de philosophie grecque*, Paris, pp. 585-596

--- (1971a), « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/Vie siècles », in *Etudes de philosophie grecque*, Paris, pp. 535-550

--- (1971b), « Proclus et la religion traditionnelle », in *Etudes de philosophie grecque*, Paris, pp. 575-584

--- (2006), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris

Finamore (1993), « Iamblichus on light and the Transparent », in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, H. J. Blumenthal & E. G. Clark (eds), London, pp. 55-64

Gantz T. (2004), *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris

- Gourinat J. B. (1996), *Les Stoïciens et l'âme*, Paris
- Hadot I. (1978), *Le problème du Néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, Paris
- Hadot P. (1973), « L'être et l'étant dans le Néoplatonisme », in *Etudes Néoplatoniciennes*, Neuchâtel, pp. 35-39
- (1999), *Plotin, Porphyre, études néoplatoniciennes*, Paris
- Hager F. H. (1984), « La société comme intermédiaire entre l'homme et l'absolu chez Platon et chez Plotin », in *Diotima* 12, pp. 131-138
- Hoffmann Ph. (1979), « Simplicius : Corollarium de Loco », in *L'astronomie dans l'Antiquité classique*, Paris, pp. 143-163
- Hoven R. (1971), *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'Au-delà*, Paris
- Kaloyéropoulos N. A. (2005), « Considérations sur la notion d'espace » in *Diotima* 33, p. 86-98
- Kissling R. C. (1922), « The Oxhoma-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene », in *The American Journal of Philology*, Vol. 43, no 4, pp. 318-330
- Klein R. (1970), *La forme et l'intelligible*, Paris
- Lacombrade Ch. (1951), *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris
- Lernould A. (1987) « La dialectique comme science première chez Proclus », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71, pp. 509-536
- (2000), « Mathématique et physique chez Proclus : L'interprétation proclienne de la notion de 'lien' en *Timée* 31b-32c », in *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*, G. Bechtel et D. J. O'Meara (eds), Fribourg (Suisse), pp. 129-147
- (2001), *Physique et Théologie, Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Arcq (Nord)
- Lévêque P. (1959), *Aurea Catena Homeri*, Paris
- Lewy H. (1978), *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris
- Linguiti A. (2009), « Physis as Heimarmene : on some fundamental Principles of the neoplatonic Philosophy of Nature », in *Physics and Philosophy of Nature in*

greek Neoplatonism, Chiaradonna R. & Trabatttoni F. (eds), Leiden-Boston, pp. 173-187

Lloyd G. E. R. (1990), *Une histoire de la science grecque*, Paris

Longo A. (2007), *Amicus Plato, métaphysique, langue, art, éducation dans la Tradition Platonicienne de l'Antiquité Tardive : Plotin, Théodore d'Asiné, Syrianus, Hermias, Proclus, Damascius, Augustin*, Milano

MacIsaac D. G. (2009), « The Soul and the Virtues in Proclus' Commentary on the Republic of Plato », in *Philosophie Antique*, no 9, *Néoplatonisme*, Villeneuve d'Arcq, pp. 115-143

Martijn M. (2008), *Proclus on Nature*, Thèse de doctorat présentée à l'Université d'Amsterdam

Massonet S. (1998), « L'imaginal comme schème néoplatonicien », in *Revue de Philosophie Ancienne*, no 1, pp. 55-71

Méautis G. (1959), *Les Dieux de la Grèce et les Mystères d'Eleusis*, Paris

Merker A. (2003), *La Vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin

Métraiiller E. (2007), *La vision et la lumière chez Plotin*, mémoire de licence présenté à l'Université de Fribourg (Suisse)

Michot J. R. (1986), *La destinée de l'homme selon Avicenne, Le retour à Dieu et l'imagination*, Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, Fonds René Draguet, Tome V, Louvain

Moreau J. (1981), *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, Hildesheim

Moutsopoulos E. (1980), *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes

--- (1980a), « Les fonctions de l'imaginaire chez Psellos », in *Diotima* 8, pp. 81-90

--- (1981) « Sur la notion d'*Eidolon* chez Proclus », in *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard*, J. Bonnamour (ed), Fontenay aux Roses, pp. 265-274

--- (1984), « l'odyssée de la conscience chez Proclus » in *Diotima* 12, pp. 178-182

--- (1985), *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris

Mugler Ch. (1954), *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*, Paris

Muller-Jourdan P. (2005), *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine, La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), Leiden

Nikulin D. (2002), *Matter, Imagination and Geometry*, Aldershot

--- (2010), « Imagination et mathématiques chez Proclus », in *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Villeneuve d'Arcq, pp. 139-160

O'Meara D. J. (1989), *Pythagoras Revived*, Oxford

--- (1993), « Aspects of Political Philosophy in Iamblichus », in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, H. J. Blumenthal & E. G. Clark (eds), London, pp. 65-73

--- (2007), « Hearing the harmony of the spheres in late Antiquity », in *A Platonic Pythagoras*, M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (eds), Turnhout, pp. 147-161

Ottonello P. P. (1987), « Fantaisie et imagination », in *Diotima 15*, pp. 101-118

Pellegrin P. (2007), *Dictionnaire Aristote*, Paris

Pépin J. (1964), *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, Paris

--- (1970), « Plotin et le miroir de Dionysos (ENN. IV,3 [27], 12, 1-2 » in *Revue internationale de philosophie 24*, pp. 304-320

--- (1971), « Héraclès et son reflet dans le Néoplatonisme », in *Néoplatonisme*, Paris, pp. 167-192

--- (1976), *Mythe et Allégorie*, Paris

--- (1981), « Le plaisir du mythe (Damascius, *In Phaedonem* I 525-526 II 129-130) », in *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard*, Fontenay aux Roses, pp. 275-290

Rashed M. (2009), « Contre le mouvement rectiligne naturel : trois adversaires (Xénarque, Ptolémée, Plotin) pour une thèse » in *Physics and Philosophy of Nature in greek Neoplatonism*, Chiaradonna R. & Trabattoni F. (eds), Leiden-Boston, pp. 17-42

Robin L. (1963), *La morale antique*, Paris

Rodier G. (1985), *Commentaire du « Traité de l'Ame » d'Aristote*, Paris

Rohde E. (1999), *Psyché*, Paris

Rosan L. J.(1949), *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, New York

Rougier L. (1933), *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire

Rowe C. (1974), « Conceptions of Colour and Colour Symbolism in the Ancient World », in *Eranos 1972*, Leiden, pp. 327-364

Russi Ch. (2009), « Causality and sensible objects : a Comparison between Plotinus and Proclus », in *Physics and Philosophy of Nature in greek Neoplatonism*, Chiaradonna R. & Trabattoni F. (eds), Leiden-Boston, pp. 145-171

Saffrey H. D. (1981), « L'hymne IV de Proclus, Prière aux dieux des Oracles Chaldaïques », in *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard*, J. Bonnamour (ed), Fontenay aux Roses, pp. 298- 312

--- (1987), « Proclus, diadoque de Platon », in *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, J. Pépin et H. D. Saffrey (eds), Paris, pp. XI-XXVIII

--- (2000), « la dévotion de Proclus au soleil », in *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, pp. 179-191

Sambursky S. (1982), *The Concept of Place in Late Neoplatonism*, Jérusalem

Schibli H. (1993), "Hierocles of Alexandria and the Vehicle of the Soul", *Hermes* 121, p. 109-117

Schils G. (1993), « Plato's Myth of Er: The light and the Spindle », in *L'antiquité classique*, no 62, Bruxelles, pp. 101-114

Schuhl P.-M. (1968), *La fabulation platonicienne*, Paris

--- (1976), « La descente de l'âme selon Plotin », in *Diotima 4*, pp. 65-68

Sekimura M. (2009), *Platon et la question des images*, Bruxelles

Segonds A. (1987) « Proclus : astronomie et philosophie », in *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, J. Pépin et H. D. Saffrey (eds), Paris, pp. 319-334

Shaw G. (1993), « The Geometry of Grace : A Pythagorean Approach to Theurgy », in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, H. J. Blumenthal & E. G. Clark (eds), London, pp. 116-137

--- (1995), *Theurgy and the Soul, The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park Penn

Sheppard A. D. R.(1980), *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen

--- (1993), « Iamblichus on Inspiration », in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, H. J. Blumenthal & E. G. Clark (eds), London, pp. 138-143

Simon G. (1988), *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris

--- (2003), *Archéologie de la vision*, Paris

Siorvanes L. (1996), *Proclus, Neoplatonic Philosophy and Science*, Edinburgh

Sorabji R. (2002), *Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, Vol. 1 et 2, London

Steel C. (1987), « Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'Intellect divin », in *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, J. Pépin et H. D. Saffrey (eds), Paris, pp. 213-225

--- (1993), « L'Ame : Modèle et Image », in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, H. J. Blumenthal & E.G. Clark (eds), London, pp. 18-29

--- (2009), « The divine Earth : Proclus on *Timaeus* 40 BC », in *Physics and Philosophy of Nature in greek Neoplatonism*, Chiaradonna R. & Trabattini F. (eds), Leiden-Boston, pp. 259-281

Suarez-Nani (2002a), *Les anges et la philosophie*, Paris

--- (2002b), *Connaissance et langage des anges*, Paris

--- (2004), « Conceptions médiévales de l'espace et du lieu : les éléments d'une trajectoire », in *Généalogie de la pensée moderne. Hommage à Ingeborg Schüssler*, pp. 97-116

Szczeciniarz J.-J. (2003), *La Terre immobile*, Paris

Taormina D. P. (1993), « Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le Néoplatonisme », in *Contre Platon, Tome I, Le Platonisme dévoilé*, Textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, pp. 215-245

--- (1993a), « Le δυνάμεις dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico » in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, H. J. Blumenthal & E.G. Clark (eds), London, pp. 30-47

Trouillard J. (1957a), « Réflexions sur l'ὄχημα dans les *Eléments de Théologie* de Proclus », in *Revue études grecques* 70, pp. 102-107

--- (1957b), « Le sens des médiations proclusiennes », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 55, pp. 331-342

--- (1959a), « Âme et esprit selon Proclus », in *Revue des Études Augustiniennes*, 1, pp. 1-12

--- (1959b), « La monadologie de Proclus », in *Revue philosophique de Louvain*, 57, pp. 309-320

--- (1972), *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris

--- (1974a), « L'activité onomastique selon Proclus », in *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique*, T. XXI, pp. 239-255

--- (1974b), « Le dynamisme psychique selon Proclus », in *Diotima* 2, pp. 117-124

--- (1976), « La procession du temps selon Proclus », in *Diotima* 4, pp. 104-115

--- (1977), « Les degrés du ποιεῖν chez Proclus », in *Recherches sur Tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, J. Bertier, L. Brisson, J. Combès, J. Trouillard (eds), Paris, pp. 101-117

--- (1980), « Le lien de l'âme et du corps selon Proclus », in *Diotima* 8, pp. 128-133

--- (1982), *La mystagogie de Proclus*, Paris

--- (1983), « Proclus et la joie de quitter le ciel », in *Diotima* 11, pp. 182-192

--- (1985), « L'un de l'âme selon Proclus », in *Diotima* 13, pp. 137-142

Uscatescu G. (1974), « Les fondements éthiques de l'état platonicien », in *Diotima* 2, pp. 19-25

Vallat Ph. (2004), *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie*, Paris

Van den Berg R. M. (2009), «As we are always speaking of them and using their Names on every Occasion Plotinus, Enn. III.7 [45]: Language, Experience and the Philosophy of Time in Neoplatonism » in *Physics and Philosophy of Nature in greek Neoplatonism*, Chiaradonna R. & Trabatttoni F. (eds), Leiden-Boston, pp. 101-120

Van Liefferinge C. (1999), *La Théurgie, Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège

Van Riel G. (2009), « Proclus on Matter and physical Necessity », in *Physics and Philosophy of Nature in greek Neoplatonism*, Chiaradonna R. & Trabattori F. (eds), Leiden-Boston, pp. 231-257

Verbeke G. (1945), *L'évolution de la doctrine du pneuma, du Stoïcisme à S. Augustin*, Louvain

Vernant J.-P. (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris

Wallis R. T. (1972), *Neoplatonism*, London

Westerink L. G. (1971), « Damascius, commentateur de Platon », in *Néoplatonisme*, Paris, pp. 263-263

--- (1987), « Proclus et les présocratiques », in *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris, pp. 105-112

Zambon M. (2002), *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Paris

--- (2005), « Il significato filosofico della dottrina dell'OXHMA dell'anima », in *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, pp. 305-335

TABLE DES MATIERES

Chapitre I.....	4
Introduction.....	4
I.1 But de notre étude.....	4
I.2 Fondements de notre étude.....	7
I.3 Aperçu de notre étude.....	9
Chapitre II.....	12
Théorie du corps astral (ὄχημα) et épistémologie.....	12
II.1 Introduction.....	12
II.1.1 Origines de la théorie du corps astral et considérations préliminaires.....	13
II.1.2 Théorie du corps astral dans l'œuvre de Proclus.....	18
II.1.3 Situation générale de l'épistémologie chez Proclus.....	23
II.2 Théorie du corps astral et épistémologie dans la dissertation sur le Mythe d'Er.....	36
II.2.1 Le mouvement des âmes et de leur véhicule.....	36
II.2.2 Nature des véhicules des âmes, αἴσθησις et φαντασία.....	41
II.3 Conclusion.....	66
Chapitre III.....	68
Astronomie.....	68
III.1 Introduction.....	68
III.2 Considérations préliminaires : la science physique dans l' <i>In Timée</i> ..	69
III.3 Considérations préliminaires sur l'astronomie dans le Commentaire du Mythe d'Er.....	73
III.3.1 La nature et le nombre des pesons.....	74
III.3.2 La largeur et l'ordre des pesons.....	78
III.3.3 La couleur des planètes.....	81
III.3.4 Le mouvement des pesons.....	86
III.4 Conclusion.....	95
Chapitre IV.....	97
Cosmologie et Théologie.....	97
IV.1 Introduction.....	97
IV.2 Considérations préliminaires : « genèse » des éléments selon l' <i>In Timée</i>	98

IV.3 Cosmologie dans le commentaire du Mythe d'Er.....	105
IV.3.1 Le lieu démonique.....	106
IV.3.2 les quatre gouffres.....	109
IV.3.3 Les lieux de purification et de correction.....	112
IV.3.4 La lumière ou lieu du monde.....	115
.....	
IV.3.5 Le fuseau.....	142
IV.4 Théologie dans le commentaire du Mythe d'Er.....	143
IV.4.1 La tige du fuseau et le crochet.....	143
IV.4.2 Les Sirènes.....	144
IV.4.3 Les Parques	146
IV.4.4 Ananké ou la Nécessité.....	150
IV.4.5 Le Prophète.....	158
IV.5 Conclusion.....	161
Chapitre V.....	164
Éthique : ὄχημα / φαντασία et Théurgie.....	164
V.1 Introduction.....	164
V.2. Er, Théurgie et ὄχημα/φαντασία.....	165
V.3 Sorts posthumes des âmes, initiations et ὄχημα.....	174
V.4 ὄχημα/φαντασία et choix de vie future.....	177
V.5 Échelle des vertus et des sciences.....	182
V.6 Conclusion.....	187
Chapitre VI.....	188
Conclusion.....	188
VII. Bibliographie.....	196
VII.1 Textes de Proclus.....	196
VII.2 Auteurs anciens.....	196
VII.3 Littérature secondaire.....	198

