

Hiérarchiser le même : la structure de l'Intellect dans les *Éléments de théologie* de Proclus

Les *Éléments de théologie* comptent dix-sept propositions consacrées à l'Intellect. Celles-ci prennent place dans ce qu'on peut considérer, selon une découpe large, comme le troisième et dernier moment de l'œuvre : après six propositions inaugurales destinées à établir que le multiple n'est que sous la condition de l'un (lequel n'est pas encore identifié à ce stade à l'Un principal), puis l'énoncé des lois générales qui régissent la dérivation du multiple à partir de l'Un principal (prop. 7-112), cette troisième partie applique les lois établies dans la précédente à trois ordres de réalités supérieures, elles-mêmes considérées selon un ordre dégressif : les hénades (prop. 113-165), l'Intellect (prop. 166-183= section M Dodds), et l'âme (prop. 184-211). Elle n'en procède pas moins elle aussi par énoncés à valeur universelle : chacune des propositions consacrées à l'Intellect s'ouvre ainsi par l'adjectif « $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ », « tout ». Cependant, cet adjectif est diversement décliné : s'il est associé, dans la majeure partie des propositions 166-183, à l'Intellect ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), il peut aussi l'être aux « formes intellectives » ($\nu\omicron\epsilon\omicron\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta$)¹ ou au « nombre intellectif »². De plus, l'Intellect lui-même est diversement qualifié : d'intelligible ou d'intellectif, d'imparticipable ou de participé, de total ou de partiel, d'hypercosmique ou d'encosmique.

Le fait est que de tous les ordres de réalité hiérarchisés par Proclus, l'Intellect est celui qui admet le plus grand nombre de distinctions. Cette complexité est dictée par un double impératif exégétique et théologique. Au début de la *Théologie Platonicienne*, Proclus, après avoir rappelé que le *Parménide* contient toute la théologie de Platon, se dresse contre ceux qui n'ont de ce dialogue qu'une lecture logique³ mais aussi contre ceux, « plus respectables », qui pensent « que l'on ne doit pas s'occuper de distinguer dans ce dialogue la multitude des dieux, ni les classes intelligibles et intellectives, hypercosmiques et encosmiques dans leur totalité, car même si dans la deuxième hypothèse Platon élabore un traité des êtres intellectifs, il n'en est pas moins vrai que la nature de l'intellect est une, simple et indivisible » (*Theol. Plat.* I 8, p.

¹ Prop. 176, 178.

² Prop. 179. Notons que dans cette dernière proposition « $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ » revêt un autre sens, non plus universalisant (*omnis*) mais totalisant (*totus*).

³ Sur l'histoire des interprétations, notamment logiques, du *Parménide* dans la tradition platonicienne, cf. F. Fauquier, *Le Parménide au miroir des platonismes. Logique-Ontologie-Théologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

33, 7-12)⁴. Contre ces derniers, en lesquels il faut sans doute reconnaître Plotin et ses disciples⁵, Proclus se propose, après son maître Syrianus, d'associer chacune des affirmations de la deuxième hypothèse du *Parménide* (affirmations qui, selon son interprétation, sont produites par les négations de la première hypothèse) à une classe de dieux. Il s'agit ainsi de mettre « en pleine lumière non seulement la multiplicité des mondes divins mais aussi le processus de distinction *par articulations naturelles* des raisonnements platoniciens » (*Theol. Plat.* I 11, p. 52, 17-19). Plus encore, il s'agit de faire correspondre terme à terme l'articulation du raisonnement platonicien à la hiérarchie des classes divines⁶. Notons que, dans le passage cité plus haut, seules quatre de ces classes sont énumérées : l'intelligible, l'intellective, l'hypercosmique et l'encosmique. Manquent les deux intermédiaires que la *Théologie Platonicienne* va pourtant aussi isoler : les dieux intelligibles-intellectifs et les dieux hypercosmiques-encosmiques.

Cette hiérarchie simplifiée, à quatre termes, est celle que l'on retrouve dans les *Éléments de théologie*. Elle admet cependant elle aussi des distinctions internes. En effet, les degrés intelligible et intellectif sont eux-mêmes constitués par l'une des triades organisatrices du système proclusien : celle de l'être, de la vie et de l'intellect⁷. Il faut ainsi distinguer en leur sein l'être intelligible, la vie intelligible, l'intellect intelligible; puis l'être intellectif, la vie intellectuelle, l'intellect intellectif. Quant à la division entre intelligible et intellectif, elle est à son tour issue d'un autre impératif exégétique, dicté non plus par le *Parménide*, mais par le *Timée*⁸. Proclus hérite en effet du médioplatonisme le problème de la conciliation entre deux affirmations apparemment divergentes de Platon⁹, qui ont trait au rapport entre le paradigme

⁴ Ici et *passim*, la traduction utilisée est celle de Saffrey-Westerink.

⁵ Cf. *Theol. Plat.* I 10, p. 42, 4.

⁶ Cf. *Theol. Plat.* I 10, p. 43, 11-16, ainsi que H.-D. Saffrey, « La *Théologie Platonicienne* de Proclus fruit de l'exégèse du *Parménide* », repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 173-185. Pour ces correspondances, voir le tableau établi par Saffrey-Westerink dans leur Introduction à *Proclus. Théologie Platonicienne* I, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1968), p. LXVIII-LXIX. Les classes divines distinguées par Proclus intègrent une partie du panthéon olympien mais aussi les divinités orphiques et chaldaïques : cf. le tableau établi par L. Brisson et G. Van Riel dans P. d'Hoine et M. Martijn (éd.), *All From One. A Guide to Proclus*, Oxford, University Press, 2017, Appendix 1.

⁷ Hegel souligne ainsi que chez Proclus, « le vrai monde, le monde intelligible » est une « triade de triades ». En écho au passage de *Theol. Plat.* I 10, p. 42-43 que nous avons cité plus haut, il voit dans la détermination de Proclus à procéder à « une distinction plus pure des moments, plus élaborée » sa supériorité sur Plotin : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 4, Paris, Vrin, 1975, p. 925-931. Sur la lecture hégélienne de l'Intellect proclusien, cf. E. Cattin, « Théologie. Hegel et Proclus », dans G. Aubry, L. Brisson, Ph. Hoffmann et L. Lavaud (éd.), *Relire les Éléments de théologie de Proclus. Réceptions, interprétations antiques et modernes*, Paris, Hermann, 2021, p. 381-398.

⁸ Soit, pour Proclus, l'autre dialogue fondamental de Platon : si le *Parménide* contient toute la théologie de Platon, le *Timée* contient « la science de la nature en son entier » (*Theol. Plat.* I 8, p. 32, 15-18). Ce qui se dit encore : le premier rapporte toutes choses à l'Un, le second, au démiurge : cf. *In Parm.* I 642, 20-21 (Luna-Segonds).

⁹ Soit 39^e 7-9 et 29^e 2-3.

intelligible, soit le modèle à partir duquel est produit le monde sensible, et l'intellect démiurgique. Dans son commentaire au *Timée*, Proclus propose lui-même une recension doxographique : si Plotin, et avant lui la plupart des médioplatoniciens, considèrent que le paradigme est identique aux pensées du démiurge, pour d'autres (Atticus et Longin) il lui est inférieur, pour d'autres encore (Porphyre), supérieur¹⁰. Proclus considère pour sa part que le paradigme et le démiurge ne peuvent être situés sur le même plan, car les formes intelligibles présentes dans le paradigme sont plus nombreuses et plus différenciées dans l'intellect démiurgique. Ce processus de pluralisation et de différenciation organise la dénivellation entre l'intelligible et l'intellectif, et c'est bien entre ces deux niveaux distincts qu'il faut distribuer le paradigme et le démiurge. Le démiurge intellectif est donc inférieur au paradigme intelligible¹¹. Il ne peut lui être dit identique, comme le pensait Plotin, qu'en un sens déterminé, qu'on examinera plus loin.

On voit ainsi que le double impératif exégétique hérité du *Parménide* et du *Timée* conduit Proclus à proposer une description extrêmement complexe de l'Intellect, qui non seulement rompt avec l'identité posée par Plotin entre l'intelligible et l'intelligence, mais ordonne des degrés distincts. Il est vrai que dans le système proclusien chaque niveau de réalité obéit à une loi de dégradation « transversale »¹² ou encore « horizontale »¹³ qui veut qu'à l'intérieur d'une même série les termes gagnent en multiplicité et perdent en puissance à mesure qu'ils s'éloignent du principe recteur de la série tout entière, à savoir la monade. Mais dans le cas de l'Intellect, cette dégradation est singulièrement stratifiée: l'Intellect admet bien une hiérarchie qui, certes, n'est pas processive puisqu'elle ne donne pas naissance à un nouvel ordre de réalité¹⁴, mais qui n'ordonne pas moins, en son sein, de nombreux degrés.

¹⁰ Cf. *In Tim.* I 321, 24-325, 11; I 431, 14-28; *Theol. Plat.* V 14, p. 46, 18.

¹¹ Cf. *Theol. Plat.* III 15, p. 52, 23-53, 8. Sur cette solution proclusienne au problème exégétique posé par le *Timée*, cf. J. Pépin, « Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 146, 1956, p. 39-64 ; P. d'Hoine « Platonic Forms and the Triad of Being-Life-Intellect », dans P. d'Hoine et M. Martijn (éd.), *All From One, op. cit.*, p. 98-121; J. Opsomer : « Deriving the Three Intelligible Triads from the *Timaeus* », dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven, University Press-Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 351-372.

¹² Selon la formule de Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford U.P., 1963, p. 208.

¹³ Selon cette fois la formule de L.J. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, Cosmos Press, 1949, p. 80.

¹⁴ Proclus distingue ainsi entre la procession (πρόοδος) par laquelle l'intellect universel engendre les âmes, et la dégradation (ὑπόβασις) par laquelle il « fait venir à l'être les intellects particuliers » (*In Parm.* II 37, 9-12). Pour désigner cette dernière, il utilise aussi le terme ὑφέσις: cf. *In Parm.* IV 869, 19-20 : « Toute série, en effet, a besoin de ces trois-là – supériorité, dégradation et coordination » (pour le *Commentaire au Parménide*, on utilise ici et *passim* l'édition et la traduction Luna-Segonds).

Le problème que pose la théorie proclusienne de l'Intellect est donc le suivant : comment hiérarchiser le même ? C'est bien ce problème que traduit la forme des théorèmes qui lui sont consacrés dans les *Éléments de théologie* : comment énoncer des propositions universelles sur l'Intellect tout en distinguant en son sein entre différentes classes et différents niveaux d'intellects ? Ou encore, et pour reprendre la formulation de Proclus dans le passage de la *Théologie platonicienne* cité plus haut : comment tenir à la fois « que la nature de l'intellect est une, simple et indivisible » et qu'on peut y retrouver « la multitude des dieux », « les classes intelligibles et intellectives, hypercosmiques et encosmiques dans leur totalité » ? (I 8, p. 33, 7-12).

À cette difficulté s'en ajoute une autre : outre ces quatre classes, intelligible et intellective, hypercosmique et encosmique, Proclus distingue encore, dans la section M des *Éléments de théologie*, entre intellect imparticipable et intellect participé, ainsi qu'entre intellect total et intellect partiel. Il faut dès lors se demander non seulement ce que recouvrent ces différentes distinctions, mais aussi, et plus encore, comment elles s'articulent : admettent-elles des relations d'équivalence, d'inclusion, d'intersection ? La question se pose plus particulièrement pour deux d'entre elles : la distinction intelligible/intellectif et la distinction imparticipable/participé qui, plus que les autres, organisent l'ensemble des propositions 166-183¹⁵. Ce point éclairci, il faudra voir si l'on peut dégager la structure de l'Intellect dans les *Éléments de théologie*, mais aussi identifier la stratégie qui permet à Proclus de concilier propositions universelles et ordonnancement des différences.

1. La distinction intelligible/intellectif

La distinction entre intellect imparticipable et intellect participé est introduite par Proclus dès la proposition 166, qui ouvre la section sur l'Intellect. Celle entre intellect intelligible et intellect intellectif n'apparaît qu'à la proposition 167. C'est pourtant à elle qu'il faut s'intéresser en premier lieu, d'abord parce que c'est elle qui, la première, scinde l'unité de l'Intellect plotinien et joue à ce titre un rôle déterminant dans la complexification de la noétique

¹⁵ Ces deux distinctions entrent en jeu, ou bien en tant que telles, ou bien à travers la mention explicite d'un de leurs termes dans les propositions suivantes : intellect imparticipable/intellect participé = prop. 166, 170, 175, 180, 181, 182, 183 ; intellect intelligible/intellect intellectif = prop. 167, 168, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 183. Au sein de la section M, seules comportent des théorèmes universels et non suivis de distinctions les propositions 169, 171, 172 et 174.

proclusienne, ensuite parce qu'on ne peut interroger l'extension de la distinction imparticipable/participé sans en avoir éclairci les termes.

Le titre de la proposition 167 est le suivant : « Tout intellect s'intelligé lui-même. Mais l'intellect tout premier n'intelligé que lui-même et en lui intellect et intelligible sont numériquement un. En revanche, chacun des intellects qui viennent ensuite intelligé à la fois lui-même et ce qui est avant lui (τὰ πρὸ αὐτοῦ), et ce qui est intelligible pour lui, c'est d'une part ce qu'il est lui-même, d'autre part ce à partir de quoi il est » (l. 1-4)¹⁶. On voit que ce théorème présente la forme déjà relevée : une proposition universelle, « Tout intellect s'intelligé lui-même », aussitôt articulée en une distinction qui opère ici entre « l'intellect tout premier » et « chacun des intellects qui viennent ensuite ». Quoique valable pour tout intellect, la loi énoncée admet deux cas : dans le premier cas, s'intelligé soi-même signifie intelligé l'intelligible que l'on est; dans le second, s'intelligé soi-même signifie intelligé à la fois l'intelligible que l'on est et celui qui est avant soi. La démonstration du théorème va clairement identifier le premier cas à celui de l'intellect intelligible, le νοῦς νοητός¹⁷. C'est donc lui que désigne ici la formule « intellect tout premier »¹⁸. En revanche, les « intellects qui viennent ensuite » ne sont pas précisément qualifiés à ce stade. Plus loin cependant, la proposition 173 reprend et prolonge les conclusions de la 167, en désignant comme ayant « un être intellectif », νοεράν οὐσίαν (l. 3-4), l'intellect qui intelligé ce qui est avant lui (τὰ πρὸ αὐτοῦ, comme dans la prop. 167), de façon à établir à terme que « Tout intellect est, sous le mode intellectif (νοερώς), à la fois les réalités qui sont avant lui et celles qui sont après lui » (l.1-2). Ainsi, « de même que tout intellect possède les intelligibles sous le mode intellectif, de même aussi il possède les sensibles sous le mode intellectif » (l. 16-17). On est donc fondé à identifier « les intellects qui viennent ensuite », c'est-à-dire après l'intellect intelligible, de la proposition 167, aux intellects intellectifs dont il est dit, dans la proposition 173, qu'ils intelligé ce qui est « avant eux » et qu'ils « possèdent les intelligibles sous le mode

¹⁶ La traduction utilisée est celle, encore inédite, élaborée, avec notes et commentaires, par un collectif composé de G. Aubry, L. Brisson, P. d'Hoine, Ph. Hoffmann, L. Lavaud, A. Lernould, J. Opsomer, S. Roux, Ph. Soulier et C. Steel. Les lignes renvoient au texte grec de Dodds renuméroté de 1 à n pour chaque proposition. Le présent article reprend et prolonge certains des résultats que j'ai établis dans mon commentaire et mes notes à la section M. Faute de place, je ne peux tous les développer ici ni analyser en détail chaque proposition.

¹⁷ « Si donc il y a un intellect intelligible, cet intellect, en se connaissant lui-même, connaît aussi, puisqu'il est intelligible, l'intelligible que lui-même est; mais chacun des intellects qui viennent après celui-là intelligé à la fois l'intelligible qui est en lui et l'intelligible qui est avant lui. Il y a par conséquent à la fois un intelligible dans l'intellect et un intellect dans l'intelligible : mais dans un cas, l'intellect est identique à l'intelligible, dans l'autre, il est identique à l'intelligible qui est en lui, mais il n'est pas identique à l'intelligible qui est avant lui ; car autre est l'intelligible au sens absolu, autre l'intelligible qui est dans ce qui intelligé » (l. 20-26).

¹⁸ De même en *Theol. Plat.* V 3, p. 15, 5-7 et V 5, p. 22, 3 l'intellect intelligible, identifié à Cronos, est qualifié d'intellect « tout premier (πρώτιστον) et le plus pur ».

intellectif ». Parmi ces derniers, il faut compter le démiurge, situé à la limite inférieure des intellects intellectifs¹⁹, et que la mention des sensibles permet d'identifier comme constituant l'objet premier de cette proposition, même s'il n'est pas explicitement nommé²⁰.

La proposition 167 pose donc d'emblée, quoique sous un mode non encore explicite, la distinction entre intellect intelligible et intellect intellectif/démiurgique. Cependant, elle réduit cette distinction en même temps qu'elle la pose : d'abord parce qu'elle la subordonne à une loi universelle valable pour « tout intellect », ensuite parce qu'elle énonce que l'intellectif ne peut se connaître lui-même sans connaître également l'intelligible qui est avant lui. Si Proclus scinde l'unité de l'Intellect plotinien en distinguant en son sein entre l'intelligible et l'intellectif et en établissant entre eux une hiérarchie, il retrouve cependant aussi cette unité sous un mode second, et qualifié. Tel est, dans les *Éléments de théologie* comme ailleurs, le principe de sa solution au problème exégétique posé par le *Timée* : le démiurge intellectif est inférieur au paradigme intelligible, mais en un sens, il lui est identique²¹.

La proposition 167 a cependant ceci de remarquable que sa stratégie non seulement permet de réintégrer la thèse plotinienne de l'identité entre l'Intellect et les intelligibles, mais s'appuie aussi sur des instruments plotiniens. Expliquons brièvement ce point. La thèse plotinienne de l'identité entre l'Intellect et les intelligibles repose sur le double refus du modèle aristotélicien de la connaissance sensible et de celui de l'intellect patient. Selon Aristote, les sens reçoivent les formes sensibles de l'extérieur, sous la forme d'une empreinte (*tupos*) dématérialisée²². De la même façon, l'intellect patient reçoit les formes intelligibles de l'extérieur, c'est-à-dire de l'intellect agent, raison pour laquelle il ne leur est identique qu'en-puissance, alors que l'intellect agent, lui, leur est identique en-acte²³.

Dans le traité 32 (V, 5), intitulé par Porphyre *Les intelligibles sont dans l'Intellect*, Plotin montre qu'à la différence des sens comme de l'intellect patient d'Aristote, l'Intellect principal doit contenir en lui-même son objet, et non le recevoir de l'extérieur (cf. 1, 19-27). Il pose ainsi

¹⁹ Cf. *Theol. Plat.* V 15, p. 51, 4.

²⁰ Pour des parallèles explicites, cf. *In Tim.* I 325, 7-9: « Car le Modèle était tout sous le mode intelligible, le Démiurge est tout sous le mode intellectif, le Monde est tout sous le mode sensible » ; *In Tim.* II 26, 24-30.

²¹ Cf. *Theol. Plat.* V 5, 22, 9-11 : « Si Zeus entre en lui-même, il va vers Cronos et, par l'intelligible qui est en lui-même, il intègre l'intelligible qui est supérieur à lui, et de cette façon l'intelligible n'est pas en dehors de l'intelligence ». Notons que ces derniers mots font écho au titre du traité 32 (V, 5) des *Ennéades* de Plotin. Cf. aussi *In Tim.* I 323, 17-21: « Mais alors, si le Démiurge voit l'Intelligible, le voit-il par une réflexion sur lui-même ou le voit-il seulement comme un objet extérieur à lui ? S'il le voit seulement comme un objet extérieur à lui, il ne verra que des images de l'Être, il aura sensation et non pas intellection. Si en revanche il le voit par une réflexion sur lui-même, l'objet intelligible est aussi en lui. En sorte que le Modèle est à la fois au-dessus du Démiurge et en lui, au-dessus de lui sous un mode intelligible, en lui sous un mode intellectif » (trad. Festugière). Cf. encore *In Tim.* I 415, 27; *In Parm.* III 790, 28-35.

²² Cf. Aristote, *De Anima* II 12, 424a 18-20.

²³ Cf. *De Anima* III 5, 429a 15-18.

l'immanence des intelligibles à l'Intellect et, à partir de là, leur identité en-acte²⁴. Or, la proposition 167 reprend les mêmes instruments conceptuels. La démonstration établit en effet que l'intellect ne peut connaître ce qui est lui est inférieur (τὸ χεῖρον), car dans ce cas l'objet de sa connaissance lui viendrait de l'extérieur (ἔξω), et sous la forme d'une empreinte (τύπος) (1.7-11). En revanche, l'intellect peut connaître ce qui lui est supérieur, car sa connaissance de soi est impliquée dans celle de sa cause (1. 14-19). Mais tout en héritant du jeu d'oppositions légué par Aristote et Plotin, Proclus le verticalise encore : il construit en effet une équivalence implicite entre, d'une part, *l'extérieur et l'inférieur*, d'autre part, *l'intérieur et le supérieur*²⁵.

Au terme de la proposition 167, la distinction fondamentale qui scinde l'Intellect entre intelligible et intellectif est donc posée, en même temps que verticalisée. Elle est cependant aussi réduite, à la fois parce qu'elle est sous le régime d'une loi universelle valant pour « tout intellect », et parce que l'équivalence entre supérieur et intérieur permet à Proclus d'affirmer que la connaissance de soi de l'intellect intellectif inclut aussi celle de l'intellect intelligible qui est avant lui.

2. La distinction imparticipable/participé

La distinction entre intellect imparticipable et intellect participé apparaît dès le début de la section M, dans la proposition 166, qui énonce que « Tout intellect est soit imparticipable (ἀμέθεκτος), soit participable. Et s'il est participable, il est participé (μετεχόμενος) soit par les âmes hypercosmiques soit par les âmes encosmiques » (1. 1-3). La question se pose de savoir ce que recouvre cette distinction et si elle est, ou non, superposable à celle entre intellect intelligible et intellect intellectif.

C'est ainsi que la comprend Dodds : selon lui, l'intellect imparticipable peut être identifié au νοῦς νοητός de la proposition 167, et l'intellect participé « à la série de νόες inférieurs qui ne sont pas identiques à leurs objets mais les connaissent κατὰ μέθεξιν [par participation] en tant qu'ils sont reflétés en eux-mêmes »— soit les intellects intellectifs (dont l'intellect démiurgique), tels que les caractérisent les propositions 167 et 173. On aurait donc une parfaite

²⁴ Cf. G. Aubry, « “L'empreinte du Bien dans le multiple” : structure et constitution de l'Intellect plotinien », *Les Études philosophiques* 3, 2009, p. 313-331.

²⁵ Cette équivalence est explicite en *Theol. Plat.* V 5, p. 22, 13-18 : « Car tout ce qui est en dehors est étranger, adventice et de nature inférieure, mais ce qui est préétabli dans l'ordre de la causalité et préexiste comme objet de désir, se trouve dans les êtres mêmes qui désirent. Car, c'est en se convertissant vers eux-mêmes et en s'inclinant vers eux-mêmes qu'ils découvrent leur propre cause et tout ce qui est supérieur ».

équivalence entre les deux divisions, l'intellect imparticipable correspondant à l'intellect intelligible, l'intellect participé, aux intellects intellectifs. À cette équivalence, Dodds en ajoute une autre : l'intellect imparticipable de la proposition 166 aurait le même référent que celui de la proposition 101 et devrait également être identifié à l'intellect désigné comme « premier » (πρώτως νοῦς) par la proposition 160²⁶.

On souhaiterait proposer ici deux hypothèses alternatives :

- a. L'intellect imparticipable de la proposition 166 n'est pas strictement équivalent à l'intellect intelligible de la proposition 167, mais englobe tant l'intelligible que l'intellectif.
- b. Ce νοῦς ἀμέθεκτος n'a pas le même référent que celui de la proposition 101, de sorte qu'il faut distinguer entre différents niveaux d'imparticipable.

Reprenons la proposition 166. Les adjectifs « intelligible » et « intellectif » n'y figurent pas, le premier apparaissant, on l'a vu, à la proposition 167, le second à la 173. En revanche, une autre distinction intervient dès le titre : celle entre hypercosmique et encosmique. Si elle est d'abord appliquée aux âmes, elle l'est, dans la démonstration, aux intellects participés par ces âmes : « Quant aux intellects participés, les uns illuminent l'âme hypercosmique et imparticipable²⁷, les autres illuminent l'âme encosmique » (l. 5-6). Il est donc clair ici que par « intellects participés » il faut entendre les intellects hypercosmiques et encosmiques²⁸, d'ailleurs explicitement nommés dans la dernière ligne de la proposition : « [...] la participation des âmes encosmiques aux intellects hypercosmiques s'effectue par la médiation des intellects encosmiques » (l. 12-13). Ceux-là se situant à un niveau inférieur à celui des intellects intellectifs, il faut dès lors conclure que l'intellect imparticipable inclut tant l'intelligible que l'intellectif – sauf à considérer que la division entre intellect imparticipable et intellect participé n'est pas exhaustive mais laisse de côté le plan de l'intellectif et du démiurge.

Cette lecture alternative à celle de Dodds est confortée par des textes parallèles, où l'intellect démiurgique est bien désigné comme « imparticipable » : c'est le cas par exemple en *Theol. Plat.* V 15, p. 51, 28- 52, 7 : « C'est donc en agissant selon son être propre et en produisant par son être même que le démiurge a fait venir à l'existence l'intellect du tout²⁹ avant

²⁶ Proclus. *The Elements of Theology*, p. 285-286.

²⁷ Soulignons, ici, l'application à l'âme de l'adjectif ἀμέθεκτος.

²⁸ Les intellects hypercosmiques, ou supra-célestes, sont associés par Proclus à différents dieux, distribués en quatre triades. La première d'entre elles est la triade démiurgique : Zeus-Poséidon-Pluton. Les intellects cosmiques désignent aussi bien l'intellect implanté par le démiurge intellectif dans l'Âme du Monde que les intellects astraux, démoniques, ou humains.

²⁹ Soit l'intellect de l'Âme du Monde : un intellect encosmique, donc.

toutes les autres choses. Car tout intellect participé procède de l'intellect imparticipable. [...] Puisqu'il <Platon> dit que le démiurge produit à titre premier à partir de lui-même un intellect, il faut que ce soit un intellect imparticipable et intellectif »; ou encore IV 6, p. 22, 24-25 : « ... de même que l'intellect démiurgique est imparticipable tandis que l'intellect individué est participé... ». Plus éclairant encore est ici ce passage du *Commentaire au Parménide*: « Autres, en effet, sont les formes dans l'intellect cosmique, autres celles dans l'[intellect] démiurgique, autres les intermédiaires entre les deux, celles qui sont dans l'intellect participable, mais hypercosmique et qui relie les [formes] dans l'intellect cosmique à celles dans l'intellect imparticipable » (IV 913, 15-19). La double distinction présente dans la proposition 166 est ici clairement appliquée, et verticalisée, le démiurge se trouvant rangé dans l'imparticipable, les intellects hypercosmiques et cosmiques correspondant à deux niveaux successifs d'intellect participé.

Cette lecture implique également que l'imparticipable de la proposition 166 n'ait pas le même référent que celui de la proposition 101. Cette dernière énonce que « Toutes les choses qui participent de l'intellect sont régies (ἡγεῖται) par l'Intellect imparticipable, les choses qui participent de la vie, par la Vie, les choses qui participent de l'Être, par l'Être. Et de ces trois <imparticipables>, l'Être est antérieur à la Vie, et la Vie est antérieure à l'Intellect » (I. 1-3). Mais on voit que ce faisant la proposition 101 s'intéresse à un niveau bien antérieur, qui est celui de la triade Être-Vie-Intellect. Comme l'indique la proposition qui précède, l'imparticipable désigne ici la monade, soit le principe de chaque série (celui qui, comme on le lit en 101, la « régit », et contient à l'état unitaire ses caractéristiques définitionnelles)³⁰. L'intellect imparticipable de la proposition 101, c'est donc l'Intellect monadique, le terme recteur de la série des intellects en son entier. En tant que tel, il est bien supérieur à l'intellect intelligible auquel Dodds l'identifie³¹. Dodds réduit donc finalement l'extension du concept d'imparticipable tant par le haut que par le bas, à la fois en rabattant l'Intellect monadique sur l'intellect intelligible, et en excluant l'intellect intellectif de l'intellect imparticipable³².

³⁰ La prop. 100 énonce que « Toute série de totalités tend vers un principe et vers une cause imparticipable, et tous les imparticipables (πάντα δὲ τὰ ἀμέθεκτα) sont suspendus à l'unique principe de toutes choses » (I. 1-3). Elle distingue ainsi, après le premier principe et le premier imparticipable, l'Un-Bien, une pluralité d'imparticipables qui sont eux-mêmes les principes de leur série et qu'elle désigne comme étant les monades. « En tant qu'elles dérivent toutes de l'Un, aucune de ces monades n'est principe [...]. En revanche, en tant que chaque monade est imparticipable, elle est principe » (I. 10-12).

³¹ En revanche il est bien identique au πρώτως νοῦς de la prop. 160, également qualifié de « divin » (θεῖος, I.1). À la fin de la section M, il sera de nouveau question de cet intellect premier, divin et imparticipable, qui sera alors explicitement désigné comme étant l'Intellect monadique : cf. *infra*, n. 48.

³² Onnasch-Schomakers, eux, la réduisent par le haut en excluant l'intellect intelligible de l'intellect imparticipable qu'ils font correspondre au seul ordre intellectif : cf. *Proklos. Theologische Grundlegung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2015, p. 323.

Il faut dès lors bien admettre, contre cette interprétation, que le terme « imparticipable » peut qualifier différents niveaux d'intellect. Mais la raison en est – et c'est un point sur lequel il faut ici insister – que le concept proclusien d'imparticipable est un concept relatif, et dynamique³³, tout comme les concepts de participé (μετεχόμενον) et de participant (μετέχον) qui forment avec lui triade. Cette triade héritée de Jamblique³⁴ est, chez Proclus, constitutive de tous les degrés de réalité puisqu'elle vise à rendre compte à la fois de la séparation et de l'efficacité de tout principe. L'imparticipable désigne ainsi le principe en tant qu'il est séparé de ses effets, le participé, le principe en tant qu'il leur est immanent, le participant, le sujet constitué par les propriétés du participé. Si la relation entre ces trois termes – particulièrement entre l'imparticipable et le participé – n'est pas sans poser problème, en elle-même³⁵ comme dans les *Éléments de théologie*³⁶, le caractère relatif du concept d'imparticipable n'en est pas moins clairement indiqué, ainsi dans la proposition 99 qui énonce que: « Tout imparticipable, en tant qu'il est imparticipable, n'existe pas à partir d'une cause autre, mais est lui-même principe et cause de tous les participés. Et en ce sens pour chaque série, le principe est inengendré » (l. 1-4)³⁷. La démonstration établit alors que ce qui est imparticipable en tant que principe de sa propre série peut cependant aussi être participant en tant qu'il procède lui-même d'un principe supérieur³⁸.

Telle est la loi que vérifie la proposition 166 : l'intellect imparticipable est bien principe pour les intellects hypercosmiques et encosmiques et doit à ce titre inclure tant l'intellect intelligible que l'intellect intellectif ; mais il n'en est pas moins lui-même dépendant de l'Intellect monadique qui régit la série des intellects en son entier.

³³ Comme le notent R. Chiaradonna, *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, chap. IX, p. 185 ; G. van Riel, « The One, the Henads, and the Principles », dans P. d'Hoine & M. Martijn (éd.) *All From One...*, p. 73-97 : 87. Cf. aussi L.M. De Rijk, « Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of Scope Distinction in his Metaphysics », dans E.P. Bos and P.A. Meijer (éd.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, p. 1-34.

³⁴ Cf. *In Tim.* II 105, 16-28 ; 240, 5-10 ; 313, 15-24.

³⁵ Cf. L. M. De Rijk, art. cit. *supra*, ainsi que, dans le même volume, P.A. Meijer, « Participation in Henads and Monads in Proclus' *Theologia Platonica* III, CHS. 1-6 », p. 65-87.

³⁶ On lit en effet deux triades distinctes de la participation dans les prop. 23 et 81, la seconde faisant intervenir le concept de *dunamis* comme intermédiaire entre le participé et le participant.

³⁷ Cf. aussi *Theol. Plat.* III 2, p. 10, 24-11, 15.

³⁸ « Par conséquent, ce n'est pas en tant qu'imparticipable qu'il dépend d'une cause. Car en tant qu'il dépend d'une cause, il est participant et non imparticipable ; et en tant qu'il est imparticipable, il est cause de participés, mais il ne participe pas lui-même à d'autres principes » (l. 31-33).

On peut donc conclure que les divisions entre intellect intelligible et intellect intellectif d'une part, intellect imparticipable et intellects participés d'autre part, ne sont pas superposables, puisque l'intellect imparticipable inclut tant l'intelligible que l'intellectif.

3. La distinction total/partiel

À ces deux divisions s'en ajoute une autre, moins importante, mais qu'il faut brièvement considérer puisqu'elle fait aussi intervenir le concept d'intellect imparticipable. Les propositions 170 et 180 énoncent ainsi successivement que : « Tout intellect intellige toutes choses à la fois. Mais l'intellect imparticipable les intellige toutes absolument, tandis que chacun des intellects qui viennent après lui intellige toutes choses selon un point de vue (καθ' ἓν) » (prop. 170, l. 1-4); puis que « Tout intellect est total, au sens où chacun est constitué de parties, et tout à la fois uni aux autres et distinct de ceux-ci; mais l'intellect imparticipable est absolument total, en ce qu'il possède en lui-même toutes ses parties sous le mode de la totalité, tandis que chacun des intellects partiels (τῶν μερικῶν) ne possède la totalité qu'en tant qu'elle est dans la partie, et ainsi chacun est toutes choses sous un mode particulier (μερικῶς) » (prop. 180, l. 1-5). On note dans les deux cas une même stratégie : une proposition universelle, sur laquelle vient se greffer une variation modale, qui permet de distinguer entre l'intellect imparticipable et « chacun des intellects qui viennent après lui » dans la proposition 170, et entre l'intellect imparticipable et « chacun des intellects partiels » dans la proposition 180. Ainsi, si « tout intellect intellige toutes choses à la fois », seul l'intellect imparticipable les intellige « toutes absolument (ἀπλῶς) »; et si « tout intellect est total », seul l'intellect imparticipable est « absolument total (ἀπλῶς ὅλος) ». Il faut ici, à nouveaux frais, reposer la même question : les distinctions introduites dans les propositions 170 et 180 sont-elles superposables entre elles? Et le sont-elles à la distinction entre intellect imparticipable et intellect participé de la proposition 166?³⁹

À la première question, la réponse est oui. La démonstration de la proposition 180 fait en effet appel à la proposition 170, dont elle transpose sur le plan ontologique les énoncés épistémiques : de même que les intellects partiels n'*intelligent* le tout que « selon un point de vue », de même ils ne *sont* le tout que « sous un mode partiel ». Reste à savoir si la distinction entre intellect imparticipable « absolument total » et intellects partiels recouvre celle entre

³⁹ Dodds identifie ainsi l'intellect imparticipable de la proposition 170 à celui des prop. 166 et 101 (*Proclus. The Elements of Theology*, p. 286).

intellect imparticipable et intellects participés telle qu'elle opérait à la proposition 166, c'est-à-dire comme divisant entre intellects intelligible et intellectifs d'une part, intellects hypercosmiques et encosmiques d'autre part. En d'autres termes, peut-on dire que l'intellect intelligible et l'intellect intellectif (= imparticipable de la proposition 166) intelligent toutes choses « absolument » et sont « absolument » totaux, tandis que les intellects hypercosmiques et encosmiques n'intelligent le tout que « selon un point de vue », et ne sont le tout que « sous un mode partiel »? La réponse à cette seconde question est plus difficile et, faute de place, nous ne pouvons ici que l'esquisser. Dans la proposition 177, Proclus caractérise « tout intellect » comme « un plérôme de formes » tout en précisant que ces formes sont, au fil de la hiérarchie des intellects, de plus en plus particularisées⁴⁰. C'est ainsi que le paradigme intelligible, le « Vivant-en-soi (τὸ αὐτοζῶον) », se distingue et se différencie au niveau de l'intellect démiurgique qui contient les formes spécifiques des vivants⁴¹. Si l'intellect démiurgique a un contenu plus particularisé que celui de l'intellect intelligible, il n'en reste pas moins qu'il l'appréhende à travers des concepts universels et que, écrit Proclus, « c'est par ces concepts qu'il embrasse tout le particulier »⁴². Plus généralement, Proclus associe l'intellect intellectif à la démiurgie qu'il désigne comme « totale ». À cette démiurgie qui procède sous le mode de la totalité (ὀλικῶς), il oppose une démiurgie inférieure qui, elle, procède partiellement (μερικῶς)⁴³. Cette dernière est le fait des dieux encosmiques. Il semble donc bien à ce stade que l'on puisse associer l'intellect imparticipable, c'est-à-dire intelligible *et* intellectif de la proposition 166, à ceux des propositions 170 et 180. De même, on peut associer les intellects participés *et* encosmiques de la proposition 166, aux intellects partiels des propositions 170 et 180.

⁴⁰ « Tout intellect étant un plérôme de formes, les uns embrassent des formes plus universelles, les autres des formes plus particulières. Et les intellects les plus élevés possèdent sous un mode plus universel tout ce que les intellects qui viennent après eux possèdent sous un mode plus particulier, tandis que les intellects les plus bas possèdent sous un mode plus particulier tout ce que les intellects qui sont avant eux possèdent sous un mode plus universel », l. 1-4.

⁴¹ Cf. *Theol. Plat.* V 12, p. 41, 14-18 ; *In Parm.* III 823, 16-824, 6 ; *In Tim.* I 323, 6-8 ; 401, 31-402, 11.

⁴² *In Tim.* V 3, 228, 21-23.

⁴³ Cf. *In Parm.* V, 844, 19-21. La première démiurgie, celle du démiurge intellectif, produit les êtres divins, c'est-à-dire l'univers comme un tout, les parties éternelles de l'univers (vivants célestes et vivants sublunaires), ainsi que la partie immortelle des êtres mortels ; la seconde, que Proclus fait correspondre à celles des jeunes dieux du *Timée* (41a7-41d3), produit les choses mortelles, c'est-à-dire les parties mortelles de l'âme ainsi que le corps : cf. J. Opsomer, « Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the *Timaeus* », dans R.M. Wright (éd.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, London, 113-143, ainsi que « La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus », *Les Études classiques* 71, 2003, p. 5-49 ; A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Lille, 2001, p. 44-51. La distinction entre les deux démiurgies recoupe également celle, proposée par la prop. 172, entre cause immobile et cause mue et celle, proposée par la prop. 178, entre cause des réalités immuables et cause des êtres périssables.

Mais qu'en est-il alors des intellects participés hypercosmiques? Peuvent-ils eux aussi être identifiés aux intellects partiels? Cette dernière équivalence est bien plus problématique. De fait, à côté de la division bipartite de la démiurgie en totale et partielle, Proclus en propose aussi une quadripartite qui affine la première. Ainsi, au sein de la démiurgie procédant sous le mode de la totalité (ὀλικῶς), il faut encore distinguer entre celle qui est « cause du tout sous le mode de la totalité (τῶν ὅλων ὀλικῶς) » et celle qui est « cause des parties sous le mode de la totalité (τῶν μερῶν ὀλικῶς) »; et au sein de la démiurgie procédant sous un mode partiel (μερικῶς), il faut distinguer celle qui est « cause du tout sous un mode partiel (τῶν ὅλων μερικῶς) », et celle qui est « cause des parties sous un mode partiel » (τῶν μερῶν μερικῶς)⁴⁴. Or les dieux hypercosmiques doivent être rangés du côté de la première démiurgie : ils sont en effet causes des parties sous le mode de la totalité⁴⁵.

Les intellects hypercosmiques ne peuvent donc être identifiés aux intellects partiels des propositions 170 et 180. Il faut, à l'inverse, les ranger sous la détermination d'intellect « absolument total ». Or, cet intellect étant également désigné dans ces deux propositions comme « imparticipable », cela signifie que les intellects hypercosmiques doivent également être compris, ici, comme imparticipables⁴⁶.

La conclusion s'impose : dans les propositions 170 et 180, le concept d'intellect imparticipable acquiert, via son équivalence à celui d'intellect total, une plus large extension que dans la proposition 166. Il s'applique non seulement aux intellects intelligible et intellectifs, mais aussi aux intellects hypercosmiques, le concept d'intellect participé ne désignant plus dès lors, via son équivalence à celui d'intellect partiel, que les intellects encosmiques.

Cette lecture est confirmée par l'ultime division de la section M : « Tout intellect participé est ou bien divin, en tant que suspendu aux dieux, ou bien seulement intellectif » (prop. 181). Une telle division ne peut s'appliquer qu'aux intellects encosmiques, puisque les intellects hypercosmiques, eux, sont tous divins. Bien loin de ne constituer comme l'écrit Dodds qu'un « regroupement artificiel » visant à introduire la classification des âmes⁴⁷, cette division procède

⁴⁴ Sur cet usage de la triade des totalités ainsi que sur les difficultés que pose, au plan systématique, son articulation à la triade de la participation, voir P. d'Hoine, « Totalité et participation dans les *Éléments de théologie* de Proclus », dans G. Aubry, L. Brisson, Ph. Hoffmann, L. Lavaud (dir.), *Relire les Éléments de théologie de Proclus, op. cit. supra*, p. 177-219. Sur la prop. 180: 188-191.

⁴⁵ Cf. *In Tim.* II 1, 310 15-18 avec les analyses de J. Opsomer, « La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus », art. cit., p. 10-23.

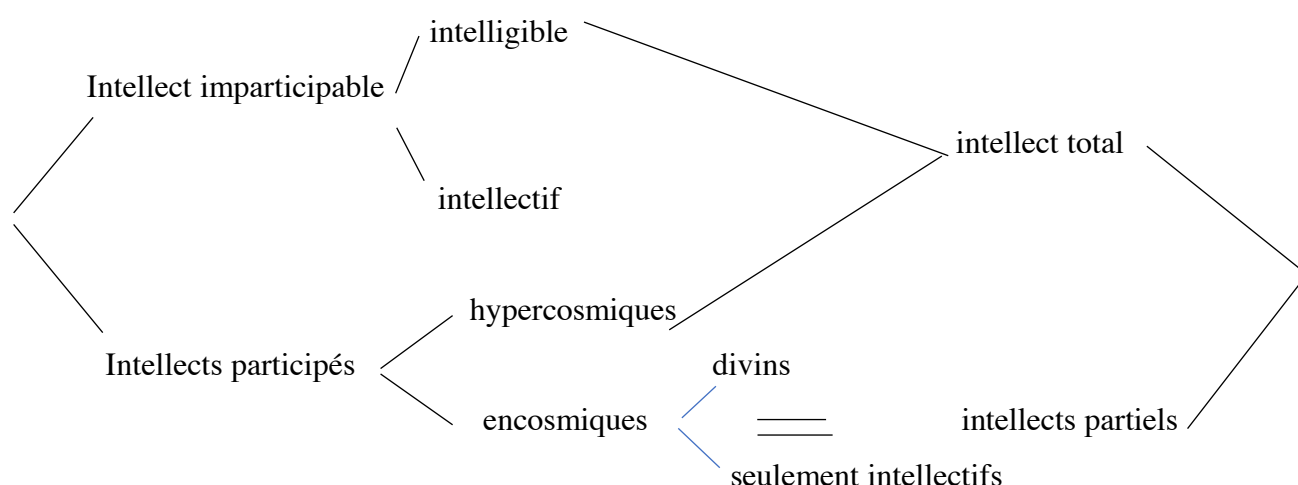
⁴⁶ Pour un usage semblable, cf. *In Tim.* I 256, 13-16, où l'opposition imparticipable/participé opère entre « toute la classe de l'Intelligible, toute celle de l'Intellectif, tout l'Intellect hypercosmique » d'une part, et, d'autre part, « tout l'Intellect participé par les Ames divines, tout l'Intellect nommé Particulier auquel participent Anges, démons, Ames humaines » (trad. Festugière).

⁴⁷ P. 294.

logiquement du mouvement des propositions précédentes qui, à travers un élargissement progressif du concept d'imparticipable, a finalement rendu possible l'ultime partage des intellects entre immanence (les intellects encosmiques) et transcendance (tout le reste de la série, depuis l'Intellect monadique⁴⁸ jusqu'aux intellects hypercosmiques).

Conclusion

On voit donc, au terme de cette analyse des principales distinctions qui régissent la section M, qu'aucune d'entre elles n'est intégralement superposable aux autres. À cela s'ajoute que l'un de leurs termes recteurs, celui d'intellect imparticipable, admet, au fil des propositions, différentes extensions⁴⁹, jusqu'à finir par englober, via son équivalence au concept d'intellect total, les intellects hypercosmiques. On obtient finalement le schéma suivant:



Il apparaît dès lors aussi que, si aucune des distinctions qui régissent la section M n'est intégralement superposable à une autre, plusieurs admettent des relations d'inclusion. Plus encore, le caractère relatif et dynamique du concept d'imparticipable rend possible son

⁴⁸ La prop. 181 mentionne explicitement ce dernier (l. 15). Elle le désigne ce faisant à la fois comme divin, comme premier, et comme imparticipable (l. 3). On se souvient (cf. *supra*, n. 31) que les qualificatifs de « divin » et de premier étaient déjà appliqués au voûs de la prop. 160. Ce parallèle confirme que l'intellect de la prop. 160 est bien l'Intellect monadique et, plus précisément, qu'il doit être compris comme imparticipable *qua* monadique soit (et contrairement à l'interprétation de Dodds) en un autre sens que dans les prop. 166, 170 et 180.

⁴⁹ Soit, et pour résumer : 1. Intellect monadique (prop. 181= prop. 160 et 101)

2. Intellect intelligible + intellects intellectifs (prop. 166)

3. Intellect intelligible + intellects intellectifs + intellects hypercosmiques (prop. 170 et 180).

élargissement à la fois progressif et dégressif depuis le seul Intellect monadique jusqu'à tous les éléments transcendants de la série qu'il régit, c'est-à-dire toutes les classes d'intellect à l'exclusion des seuls intellects encosmiques.

On peut reconnaître là le principe d'une réponse à la question que nous avons initialement posée : pour hiérarchiser le même, il faut non seulement chasser ses articulations, comme doit le faire, selon Proclus, tout bon lecteur de Platon, mais également les enchâsser, c'est-à-dire organiser entre ses différents niveaux des relations *d'inclusion dynamique*, qui rendent possible, de l'un à l'autre, une dégression homogène et continue⁵⁰.

Gwenaëlle Aubry

Centre Jean Pépin-CNRS-ENS/LabEx HaStec

⁵⁰ J'adresse ici tous mes remerciements à Alain Lernould qui a bien voulu relire une première version de ce texte.