La liberté dans la philosophie de Proclus

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines
Institut de philosophie
Université de Neuchâtel

Pour l'obtention du grade de docteur ès lettres

Par

Jean-Pierre Schneider

Acceptée sur proposition du Jury :
Dominic O'Meara, professeur émérite de l'Université de Fribourg, co-directeur de la thèse
Daniel Schulthess, professeur à l'Université de Neuchâtel, co-directeur de la thèse
Philippe Hoffmann, professeur à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
Michael Erler, professeur à l'Université de Würzburg
Carlos Steel, professeur à la Katholieke Universiteit Leuven

Soutenue le vendredi 2 juillet 2010

Université de Neuchâtel
2010

Université de Neuchâtel

Faculté des lettres et sciences humaines

Le doyen
- Espace Louis-Agassiz 1
- CH-2000 Neuchâtel

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports M. Dominic O'Meara, co-directeur de thèse, professeur émérite de l'Université de Fribourg ; M. Daniel Schulthess, co-directeur de thèse, professeur de philosophie à l'Université de Neuchâtel ; M. Michael Erler, professeur à l'Université de Würzburg ; M. Carlos Steel, professeur à la KU Leuven ; M. Philippe Hoffmann, professeur à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Jean-Pierre Schneider, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 2 juillet 2010

Le doyen
Laurent Tissot

■ Téléphone : +41 32 718 17 00 ■ Fax : +41 32 718 17 01 ■ E-mail : doyen.lettres@unine.ch ■ www.unine.ch/lettres

Résumé

La question, philosophique et historique qui est à l'origine de ce travail est la suivante : comment peut-on concilier l'acte prétendument libre que semble exiger toute doctrine morale fondée sur la notion de rétribution avec un ordre des choses déterminé par une causalité universelle. Or, dans la philosophie platonicienne d'époque tardive – que nous appelons néoplatonisme –, la question de la liberté humaine s'inscrit dans un *système* philosophique qui se présente comme un monisme radical, où tout ce qui participe d'une quelconque façon à l'être dépend d'un principe premier unique.

Le présent travail est essentiellement consacré à la philosophie de Proclus, philosophe grec platonicien du V^e^ s. ap. J.-C., païen dans un monde officiellement chrétien ; et cela pour deux raisons, l'une dogmatique ou systématique, l'autre plutôt contingente ; la première, parce que le Diadoque construit, dans la tradition platonicienne, le type de monisme radical que nous cherchions, et qu'il le fait sur un mode principalement rationnel. La seconde raison est liée à la conservation des oeuvres, en particulier d'un opuscule traitant spécifiquement de la question de la liberté, dont le titre peut se traduire ainsi: "Sur la providence, la fatalité et ce qui dépend de nous" (Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, en abrégé, *De providentia*). Le hasard de la transmission des textes a voulu que cet ouvrage nous parvienne dans une traduction latine médiévale due au dominicain flamand Guillaume de Moerbeke au XIII^e^ siècle. La *littéralité* de cette traduction en rend la lecture difficile, souvent incertaine ; en effet, un mot grec est généralement traduit par un mot latin, d'une façon qui peut paraître assez mécanique. Nous avons entrepris la rétroversion partielle du texte latin en grec pour tous les passages que nous discutons, avec leur contexte. Ce travail figure dans un "dossier philologique" comprenant les rétroversions accompagnées de justifications.

La partie historique et philosophique se développe selon un plan qui part de questions plutôt logiques : il convenait en effet d'aborder des problèmes relatifs aux modalités, en particulier le nécessaire et le contingent, et montrer que le contingent n'est pas un vain mot ; il fallait s'arrêter ensuite à la physique où ces modalités trouvent leur expression dans le monde objectif ; examiner la notion d'*heimarménè* ou fatalité, dont l'origine stoïcienne risque d'imposer une lecture déterministe du sensible ; or, la distinction hiérarchique qu'opère le néoplatonisme entre la fatalité et la providence divine assure à la téléologie sa détermination par le bien. Ensuite, il s'agissait de passer à la psychologie où les questions relatives à la liberté ont leur lieu propre et à partir de quoi elles trouvent leur sens ; le statut ontologique de l'âme, substance intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, fait de celle-ci une réalité

mobile, “amphibie”. Il fallait enfin replacer chacune des thèses partielles – logique, physique, psychologique – au sein du Tout et les intégrer dans le système métaphysique.

Notre recherche a montré que le problème de la liberté se posait, chez Proclus, sur deux plans hiérarchisés: d’une part, celui de la responsabilité morale de l’homme dans ses choix concrets sans cesse renouvelés, qui guident son agir non seulement dans cette vie terrestre, mais aussi en-deçà de celle-ci et au-delà ; d’autre part, celui du salut métaphysique de l’âme, sous la détermination du bien, auquel nous réservons le nom de *libération* plutôt que celui de liberté, dont la possibilité même s’inscrit dans l’existence d'une faculté propre de choix délibéré ou rationnel, la προαίρεσις.

La structure de la thèse se présente donc comme suit :

Introduction générale
- *Chapitre 1* : Le *De providentia*
- *Chapitre 2* : Le contingent
- *Chapitre 3* : L’*heimarménè*
- *Chapitre 4* : L’âme
- *Chapitre 5* : La liberté

Conclusion générale
Dossier philologique (rétroversions)
Bibliographie

Mots clés français / english

Philosophie ancienne / ancient philosophy
Antiquité tardive / late antiquity
Néoplatonisme / neoplatonism
Proclus / Proclus
Liberté / freedom, liberty
Contingence / contingence
Déterminisme / determinism
Fatalité *ou* destin / fate
Ame / soul

Sommaire

NOTE LIMINAIRE 4

INTRODUCTION GENERALE 7

La méthode suivie *13*
Platonisme et néoplatonisme *15*
Philosophie et théologie : méthode et sources de Proclus *15*
Le corpus des textes examinés *17*
Pourquoi la "liberté chez Proclus" ? *21*
Division de la présente étude *24*
Abréviations et sigles utilisés *26*
Explication des signes utilisés dans les traductions *28*
Explication des signes diacritiques utilisés dans le texte grec des Tria opuscula *29*
Explication des références abrégées utilisées dans les notes sur le texte grec des Tria opuscula *29*

CHAPITRE 1 31

LE DE PROVIDENTIA DE PROCLUS 31
A. Analyse générale et structure du De providentia *31*
1. Les trois questions préalables 33
2. Les sept apories proposées par Théodore à l'attention de Proclus 35
B. La polémique : rétroversion et traduction *39*
<La position philosophique de l'ingénieur Théodore sur la fatalité et la liberté> *44*
(a) Présentation générale de la thèse 44
(b) <Distinctions et définitions> 48
(c) <Présentation de sept apories> 50
(d) Conclusion (§ 66,1-8) 55

CHAPITRE 2 58

LE CONTINGENT 58
Les interprétations *58*
1. Alexandre d'Aphrodise 71
2. ps.-Plutarque 84
3. Alcinoos ou Alcinous (Albinus) 85
4. Ammonius 87
5. Proclus 100
a. Existence du contingent 100
b. Nature du contingent 101
c. Lieu du contingent 104
d. La connaissance divine des contingents 106
e. La connaissance humaine des indéterminés 114
f. Contingence et cause formelle intelligible 117
g. L'aspect logique de la question du contingent 119
h. Le contingent et le nécessaire 120
Conclusion 126

CHAPITRE 3 131

L'HEIMARMENE 131
A. La doxographie critique du Commentaire sur le Timée *132*

1. La fatalité comme nature particulière : Alexandre d'Aphrodise et certains péripatéticiens 134
2. La fatalité comme l'ordre dépendant des cycles cosmiques : Aristote 135
3. La fatalité comme "âme en relation" : Théodore d'Asiné (env. 275-360) 142
4. La fatalité comme pure nature : Porphyre 142
Le cadre général du problème 145
La notion de nature 165
La fatalité comme nature pénétrée de divin 168
L'unité de la fatalité 172
Providence et fatalité 174
Remarques complémentaires sur la nécessité 181
Remarques sur la causalité 183
Conclusion *193*

CHAPITRE 4 ..... **199**

L'AME 199
PREMIERE PARTIE 199
Le statut ontologique de la ψυχή *199*
L'οὐσία de l'âme particulière *201*
L'immutabilité 201
L'âme humaine affectée dans son essence 206
Le statut ontologique de l'âme rationnelle humaine selon Proclus *219*
L'autoconstitution de l'âme *224*
Nécessité logico-ontologique de l'existence de l'âme *227*
Essence psychique et activité pratique *235*
DEUXIEME PARTIE 237
Les "deux âmes" *237*
1. La doctrine des "deux âmes" 238
2. Ame séparable et âme inséparable 241
3. L'âme séparable 246
4. La solution proclienne 250
5. Perspectives morales 253
Conclusion *255*

CHAPITRE 5 ..... **257**

LA LIBERTE 257
Introduction *257*
1. Liberté et responsabilité *261*
τὸ ἐφ' ἡμῖν 263
τὸ αὐτεξούσιον 265
ἡ προαίρεσις 265
2. Le choix *des types de vies et* *274*
la descente de l'âme dans le sensible *274*
3. Solution de Proclus *278*
4. Providence, heimarménè et prohairesis *283*
La triple causalité *283*
(a) L'*heimarménè* (rappel) 284
(b) Les trois causes 287
Conclusion *298*

CONCLUSION GENERALE **302**

DOSSIER PHILOLOGIQUE**.....314**

Introduction.....315

De decem dubitationibus circa providentiam.....319

De providentia.....331

De malorum subsistentia.....394

BIBLIOGRAPHIE**.....397**

Note liminaire

Le travail que nous présentons sur *La liberté dans la philosophie de Proclus* est l'aboutissement d'une recherche entreprise il y a vingt-cinq ans sous la direction de feu Fernand Brunner, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Neuchâtel[1]. Nous collaborions alors régulièrement aux travaux du CEPAM (Centre d'Etude de la Philosophie Antique et Médiévale), dirigés par F. Brunner. L'équipe du CEPAM travaillait à une traduction commentée du *De decem dubitationibus circa providentiam* de Proclus, lorsqu'elle apprit qu'un volume de la collection Budé allait paraître aux Belles Lettres. Il s'agissait de D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence*, texte établi et traduit par D. I., t. I : *Dix problèmes concernant la Providence*, Paris, 1977. Finalement, après encore quelques années de travail sur cet opuscule, le CEPAM décida de consacrer ses efforts à un autre texte non encore traduit. Par intérêt pour les questions touchant à la notion de contingence, nous avons alors suggéré de consacrer dorénavant nos efforts communs à l'étude du *Commentaire* d'Ammonius sur le chapitre 9 du *De interpretatione*. Après le décès de F. Brunner le 1er novembre 1991, ces travaux préparatoires sur Ammonius ont été repris et prolongés plus particulièrement par G. Seel et nous-même, et, enrichis de diverses contributions, ont abouti à une publication en anglais, éditée chez W. de Gruyter : G. Seel (ed.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*, edited by G. S. in collaboration with J.-P. Schneider and D. Schulthess, philosophical commentary by G. S., essays by M. Mignucci and G. S., Berlin / New York, 2001. Dans le travail que nous présentons ici, nous avons parfois utilisé certaines

---

[1] Sur Fernand Brunner, on consultera les deux volumes d'hommages suivants : *Dialectica* 47, fasc. 2-3 (1993) et *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, Neuchâtel, 1994 (« Bibliographie de Fernand Brunner », p. 137-162, à quoi il faut ajouter F. Brunner, *Introduction à la philosophie*, Zurich, 1995 et *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot / Brookfield, 1997 [cf., en particulier, la notice de A. de Libera, « Fernand Brunner, historien de la philosophie », p. XI-XIV]). Voir aussi D. Schulthess, *Revue de Théologie et de Philosophie* 124 (1992), p. 1-3.

traductions – en particulier du *Commentaire* d'Ammonius *sur le* De interpretatione – , qui avaient été discutées à l'époque en commun ; nous les avons toujours revues et souvent profondément modifiées.

Pour notre recherche, nous avons souvent dû travailler sporadiquement, pendant le temps libre que nous laissaient une charge d'enseignement au Lycée et à l'Université ainsi que de multiples autres engagements. En vingt ans, l'état de la recherche sur le néoplatonisme et sur Proclus a beaucoup évolué. Les éditions, les traductions et les monographies se sont multipliées, particulièrement ces dernières années. Une partie des traductions que nous proposons dans cet ouvrage était nouvelle à l'époque ; nous avions senti alors le besoin non seulement de donner les textes originaux, mais aussi de les traduire, en respectant leur caractère technique. Dans la mesure du possible, nous avons tenu compte des travaux récents qui utilisent certains documents textuels sur lesquels repose le présent travail[2]. Il a fallu souvent actualiser les références aux éditions nouvelles[3] et intégrer les matériaux des publications reposant sur des recherches parallèles aux nôtres. Ces remarques ne sont évidemment pas destinées à justifier les particularités du présent travail, mais seulement à en expliquer, partiellement, l'origine.

---

[2] Nous pensons en particulier à la traduction commentée du *De providentia* parue dans la série des *Ancient Commentators on Aristotle* dirigée par R. Sorabji : C. Steel, *Proclus, On Providence*, translated by C. S., *ACA*, London, 2007.

[3] En particulier, l'édition scientifique du *Commentaire sur le Parménide*, parue dans la série des *Oxford Classical Texts* : C. Steel (ed.), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, t. I libros I-III continens, rec. C. Steel, C. Macé, p. d'Hoine, Oxford, 2007 ; t. II libros IV-V continens, rec. C. Steel, A. Gribomont, p. d'Hoine, Oxford, 2009 ; t. III libros VI-VII et indices continens, rec. L. Van Campe et C. Steel, ultimam partem ex latino in graecum vertit C. Steel, Oxford, 2009.

Remerciements

Un travail de cette nature, élaboré sur une période si longue, ne se fait pas sans le concours et le soutien de nombreuses personnes. Nous devons nous limiter ici à mentionner celles qui ont joué un rôle déterminant à l'origine de cette recherche et celles qui en ont permis finalement la réalisation. Fernand Brunner, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Neuchâtel, spécialiste du platonisme sous ses formes antiques et médiévales, nous a initié au néoplatonisme, celui de Plotin d'abord, puis celui de Proclus. C'est sous sa direction que nous avons entrepris la présente recherche. Malheureusement, il devait décéder quelques jours avant que nous présentions nos premiers résultats devant la Section neuchâteloise de la Société romande de philosophie[4]. Notre reconnaisance s'adresse aussi à Walter Spoerri, professeur ordinaire de langue et civilisation grecques dans la même Université. Il nous a toujours soutenu dans notre parcours académique. A l'autre bout, nos deux co-directeurs de thèse, les professeurs Daniel Schulthess et Dominic O'Meara ont joué tous deux un rôle décisif dans le processus qui a conduit à la soutenance de la thèse. Une reconnaissance toute particulière s'adresse à D. Schulthess qui a, en outre, pris en main toute l'organisation du travail sur le plan administratif en réussissant à imposer une planification qui pouvait sembler impossible. Finalement, nous restons en dessous de la vérité en disant que sans les remarques, les suggestions, les questions et les critiques constructives de tous les membres du jury, le présent travail serait encore plus imparfait.

---

[4] La conférence s'intitulait "Le destin de l'homme entre la liberté et la servitude: considérations sur la philosophie de Proclus" (13 novembre 1991).

Introduction générale

> Μόνος οὖν ἐστιν ἐκεῖνος ἔννους
> ὁ τὸν θατέρου κύκλον ὀρθώσας,
> τὸν δὲ ταὐτοῦ λύσας, καὶ οὗτος ἂν εἴη
> πάντως ὁ τὸν ἑαυτοῦ Προμηθέα λύων
> δεθέντα διὰ τὸν Ἐπιμηθέα.[1]

Les études néoplatoniciennes en général, celles consacrées à la pensée de Proclus en particulier, se sont attachées principalement à exposer la métaphysique des premiers principes ainsi que la structure conceptuelle globale de cette philosophie. Et c'est essentiellement le monde intelligible en lui-même ou dans sa relation au Principe des principes, l'Un transcendant et indicible, qui a fait l'objet des travaux érudits les plus marquants du dernier demi-siècle. Dans la présente étude, nous nous proposons d'examiner plus particulièrement les niveaux "inférieurs" de la hiérarchie ontologique du système proclien, les mondes psychique et sensible[2].

On ne trouvera toutefois pas ici une étude sur l'âme ou le sensible considérés en eux-mêmes ; nous les étudierons plutôt dans leur relation. Il s'agira en effet d'examiner et de clarifier le rapport qu'entretient avec le sensible cet intelligible *sui generis* qu'est l'âme humaine, appelée aussi rationnelle (λογικὴ ψυχή), particulière (μερικὴ ψυχή ou, plus rarement, μεριστὴ ψυχή)[3] ou parfois individuelle (ἄτομος ψυχή)[4]. La nature de cette relation, ses conséquences pour l'homme en tant qu'individu et les difficultés qu'elle soulève à l'intérieur du système, nous ont semblé mériter une enquête globale plus approfondie. Le présent travail montrera en outre

---

[1] « Cet homme-là seul est sensé qui redresse le cercle de l'Autre, délie le cercle du Même ; dans tous les cas, ce ne peut être que lui qui délie le Prométhée qui est en lui, qui a été attaché à cause d'Epiméthée ».

[2] Les travaux d'un interprète moderne parmi les plus profonds, Jean Trouillard, traitent souvent de l'âme, mais principalement dans son rapport avec les réalités supérieures ; cf. en particulier J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris, 1972 ; *Id.* « Le dynamisme psychique selon Proclos » (Actes du Colloque de Skiathos, août 1973), *Diotima*, 2 (1974), p. 117-125 ; *Id.* « Proclos définit l'âme contre Aristote », *Diotima*, 3 (1975), p. 127-136 ; *Id.* « Le lien de l'âme et du corps selon Proclos », dans : AA. VV., « Proceedings of the First International Week on the Philosophy of Greek Culture, Chios 1977 », Part II, *Diotima*, 8 (1980), p. 128-133).

[3] Comme d'autres, nous traduisons aussi parfois par "partielle" (μερική ou μεριστή). Saffrey-Westerink traduisent aussi par "âme individuelle" (*e. g. TP* V, p. 26,2-3 ; 31,27-28 ; 35,11 ; 70,19-20 etc.) ; Festugière rend souvent ces expressions par "âme humaine" (*e. g. In Tim.* II 165,17 (μερισταὶ ψυχαί) [trad., t. III, p. 208] ; III 166,15 [trad. t. V, p. 22] ; 196,21 [trad. *ibid.*, p. 55]).

[4] Cf. *In Parm.* 819,20 Steel : τὰς οἷον ἀτόμους ψυχάς (on notera le οἷον qui adoucit ce que la formule peut avoir d'abrupt).

que ces difficultés ne sont pas seulement celles qui se posent au lecteur moderne de l'œuvre proclienne, mais qu'elles se trouvent déjà thématisées, comme telles, par Proclus lui-même dans son effort pour les surmonter.

Cependant, comme nous avons affaire chez Proclus à un *système* qui se veut radicalement moniste et continuiste[5], l'interprétation de la relation de l'âme au sensible, comme la considération du sensible lui-même, exige de l'exégète qu'il prenne aussi en compte la relation de chacun de ces niveaux d'être avec les niveaux supérieurs et qu'il inscrive chacun dans ses relations avec le Tout.

En termes modernes, notre problème peut se poser sous la forme générale (non encore définie) du rapport entre déterminisme (physique) et liberté humaine. Cependant, la méthode utilisée ici sera la méthode historique et celle-ci nous interdit de projeter d'emblée sur la doctrine étudiée des catégories qui pourraient bien, par anachronisme, se révéler inadéquates.

Ainsi donc se pose, pour nous, la question préalable des termes ou des concepts utilisés dans cette discussion, même si on constate que nombre de travaux modernes utilisent de façon non critique les termes de déterminisme et de liberté dans l'étude des philosophies antiques. Or, le grec n'a de terme spécifique ni pour "déterminisme" ni pour "liberté" (au sens général)[6]. De plus, dans ce genre de débat, nous rencontrons aussi constamment le terme de "libre arbitre", fréquent aussi bien dans les discussions contemporaines que dans les traductions en langues modernes d'auteurs grecs, où il rend en général l'expression τὸ ἐφ' ἡμῖν ou τὸ αὐτεξούσιον[7]. Nous l'utiliserons à notre tour en soulignant toutefois qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une traduction, mais d'un choix de commodité. En effet, le terme de libre

---

[5] A la lecture de l'ouvrage aujourd'hui "classique" de A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936), on a souvent le sentiment que ses thèses fondamentales sont directement empruntées au système proclien, en particulier les trois principes, de plénitude (p. 52 ; 340), de continuité (p. 55 ; 58 ; 59 ; 61) et de gradation (p. 59 ; 61) ; il faut dire que l'auteur a lu et médité attentivement Plotin (p. 61 sqq.).

[6] Le terme classique désignant la liberté, ἡ ἐλευθερία (et les mots de la même famille), appartient essentiellement au domaine socio-politique où il entre en opposition à ἡ δουλεία (et les mots de la même famille). Par métaphore, il *peut* évidemment prendre un sens figuré et s'appliquer au domaine de l'éthique ou de la métaphysique, mais son emploi reste limité. Cf. *infra*, chapitre 5.

[7] Le terme τὸ αὐτεξούσιον est moins fréquent et apparaît dans les discussions sur la liberté dès l'époque impériale. On le rencontre aussi bien chez les philosophes grecs que chez les auteurs chrétiens. Notons que, dans les *Tria opuscula*, Guillaume de Moerbeke traduit généralement le substantif τὸ αὐτεξούσιον par *libertas arbitrii* (cf. Boese, *Index*, *s.v. arbitrium* et *autexusios*) ; cf. aussi M. Spanneut, *Commentaire sur la* Paraphrase chrétienne *du* Manuel *d'Epictète*, *SC*, Paris, 2007, p. 61 (αὐτεξούσιος : "doué de libre arbitre" ; cf. encore, p. 183).

arbitre[8] – et *a fortiori* ses correspondants anglais (*free will*) et allemand (*der freie Wille*) –, véhicule une notion de volonté, considérée généralement comme distincte de l'entendement dans la philosophie moderne, qui ne semble pas convenir proprement à la philosophie ancienne[9]. Ces remarques, évidemment, ne veulent pas laisser entendre que les Grecs ne possédaient pas les notions qui correspondent aux termes déterminisme et liberté (une fois définis). Par ailleurs, la difficulté s'accroît encore du fait que, pour nous, le terme "déterminisme" n'est pas univoque et que la liberté ne répond pas à une définition indépendante de toute théorie. Nous commencerons donc par donner une définition générale et volontairement vague de ce que nous entendons par "déterminisme". La notion de liberté se construira et se définira, elle, au fil de notre enquête, dans son opposition même à la notion de déterminisme.

La question se posera alors s'il vaut mieux définir le déterminisme par la notion de *nécessité* – voire d'inévitabilité, d'indécidabilité – ou par celle de *cause*. Pour éviter l'objection d'anachronisme, nous nous garderons de définir cette notion par rapport aux débats issus de la science moderne, qu'il s'agisse de physique classique (déterminisme de type laplacien) ou de physique quantique (déterminisme probabiliste). Nous prendrons le déterminisme, dans un sens encore à préciser, comme la théorie qui affirme généralement que tous les événements (nous ne distinguons pas ici les événements des actions) se produisent nécessairement ou inévitablement : un événement *e* est déterminé si, et seulement si, il n'était pas possible – quelle que soit la raison de cette impossibilité, qu'il ne se produise pas, quel que soit le type de causalité qui rende compte de sa production[10]. Cette

---

[8] Le terme *arbitrium* n'est sans doute pas en lui-même un synonyme de volonté, mais dans l'histoire, il tend à le devenir ; cf. le *Nouveau Petit Robert* (1993), *s.v.* « ARBITRE 2 », qui explique le terme d'arbitre, dans l'expression libre arbitre, par "volonté".

[9] La littérature sur cette question est abondante. Cf., par exemple, A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / London, 1982, p. 144, où l'auteur conclut que c'est Augustin qui est l'inventeur de notre concept moderne de volonté "which he conceived for the needs and purposes of his specific theology" ; A. Solignac (s. j.), « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs », dans : L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre (éds), *Ainsi parlaient les Anciens*, Mélanges *in honorem* J.-P. Dumont, Lille, 1994, p. 101-112 : l'auteur insiste sur la formation de la notion de volonté chez Platon, Aristote et les stoïciens, avant sa constitution comme puissance distincte de l'âme chez Augustin ; cf., dans une perspective plus large, Ch. H. Kahn, « Discovering the Will. From Aristotle to Augustine », dans : J. M. Dillon and A. A. Long (eds), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley / Los Angeles / London, 1988, p. 234-259 (on trouvera une utile typologie des conceptions modernes de la volonté aux pages 235-236).

[10] Cf. la définition opératoire que donne R. Sorabji (1980), p. IX : "Par déterminisme, j'entendrai la conception selon laquelle *tout ce qui arrive a été tout au long nécessaire, c'est-à-dire fixé ou inévitable*" ("By *determinism* I shall mean the view that whatever happens has all along been necessary, that is, fixed or inevitable") ; cette définition est reprise sans modifications significatives dans : D. Blank and N. Kretzmann (eds.), *On*

définition est encore suffisamment vague – elle ne dit rien du type de nécessité mis en jeu ni du type de causalité opérant –, pour permettre d'embrasser les distinctions souvent faites par les modernes, à propos de l'action humaine, entre déterminisme, nécessitarisme et fatalité[11].

A partir de cette conception très générale se posera le problème du statut de l'action humaine : l'action se distingue-t-elle de l'événement ou n'est-elle qu'un événement particulier dont l'origine, au moins immédiate, est l'homme ?

Pour clarifier le débat, il ne nous apparaît pas inutile de commencer par dessiner à grands traits ce qu'on peut qualifier comme des solutions globales à la problématique esquissée, telles qu'on peut les trouver dans la philosophie antique.

Dans l'histoire de la philosophie grecque on pourrait distinguer très schématiquement les positions comme suit. Platon pose que l'homme est responsable (αἴτιος) de ses actes, de ses choix : c'est du moins ce que le philosophe exprime *par le truchement d'un mythe*, le mythe d'Er le Pamphylien, exposé dans le dixième livre de la *République* (*Resp.* X 614b sqq.). Mais on ne trouve pas chez lui de discussion théorique développée sur la question du déterminisme dans la nature sensible. Le terme, qui dans les philosophies postérieures sera au centre de ce débat, celui d'εἱμαρμένη (traduit par fatalité ou destin, rendu quelques fois par son équivalent latin *fatum*), n'a pas encore chez lui de valeur technique ; il semble bien en effet désigner en général, comme déjà chez Homère, le moment *fixé* de la mort[12].

De son côté, le disciple de Platon, Aristote, élaborera dans ses recherches éthiques un concept de *responsabilité* précis et complexe, mais on ne trouvera pas non plus chez lui de doctrine de l'εἱμαρμένη. Pourtant, dans le chapitre 9 du *De*

Determinism. Ammonius, On Aristotle On Interpretation 9, translated by D. B., with *Boethius, On Aristotle On Interpretation 9 first and second commentaries*, translated by N. K., with essays by R. Sorabji, N. Kretzmann and M. Mignucci, *ACA*, London, 1998, p. 3 ; voir aussi Seel (2001), p. 16 (cf. p. 19) : "Determinism is the position that every event or occurrent in the real world is predetermined from eternity in such a way that there is no moment in the history of the world at which it is undecided whether or not the event will occur."

[11] Cf. par exemple Sharples (1983), p. 10, n. 50 et p. 150-151 :

– *Fatalisme* : (déf.) "the belief that the fortune cannot be affected by any of our actions" ;

– *Déterminisme* : (déf.) affirme "only that it is already predetermined which actions we will choose to perform". Donc, le déterminisme n'implique pas que nos actions ne peuvent affecter le cours des événements (confusion fréquente dans la critique du stoïcisme). Cf. R. Taylor (article « Determinism » dans *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, 1967), p. 368, et D. J. O'Connor, *Free Will*, p. 13 sqq.

[12] Cf., *e. g.* E. R. Dodds (ed.), *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959, p. 350 ("The term never stands in Plato, as it did in stoicism, for a *general* providence"). Cf. aussi H. Doerrie† und M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. III : *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Bausteine 73–100 : Text, Uebersetzung, Kommentar, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1993, p. 320 (la section 94 est intitulée : "Ueber Schicksal und Vorsehung").

interpretatione, la notion de déterminisme, telle que nous l'avons esquissée, est discutée et la thèse déterministe – dans son sens nécessitariste – réfutée. Il faut attendre les philosophies hellénistiques pour rencontrer notre problématique, exposée et analysée pour elle-même. Ce sont elles qui vont dessiner le cadre dans lequelle vont s'inscrire les discussions menées au sein des philosophies ultérieures, principalement aristotélicienne et néoplatonicienne. Les stoïciens surtout, mais aussi les épicuriens[13], les cyniques[14] et les sceptiques[15], joueront un rôle de premier plan dans l'élaboration des arguments relatifs à cette discussion. Les concepts essentiels de cette problématique sont ceux d' εἱμαρμένη et d' ἐφ' ἡμῖν. Mais ces concepts ne sont pas inventés de toutes pièces par les stoïciens qui semblent être les premiers à les utiliser massivement dans ce débat. Comme on l'a vu, déjà Platon utilise sporadiquement le terme d'εἱμαρμένη, et Aristote fait de l'expression ἐφ' ἡμῖν un terme technique dans la discussion sur la notion de responsabilité dans ses *Ethiques*[16]. Il reste que l'initiative du débat revient sans doute aux stoïciens. D'ailleurs, les platoniciens plus récents se sentiront tenus de réagir aux thèses stoïciennes ; ce sera surtout la tâche de Carnéade[17]. Mais il faut attendre le moyen-platonisme pour trouver des textes appartenant au courant platonicien, et qui engagent le débat sur le terrain défini par le stoïcisme. Le traité du pseudo-Plutarque intitulé justement Περὶ εἱμαρμένης forme, pour nous, un maillon essentiel dans la chaîne des débats sur cette problématique dans l'école platonicienne (fin du II^e^ s.)[18]. Et il semble bien que l'argumentation soit fixée dans ses grandes lignes au II^e^ s. ap. J.-C. En effet, Alcinoos, Numénius (dépendant peut-être du platonicien Gaios) présentent déjà un ensemble de

---

[13] Cf. par exemple Diogénien [épicurien du II^e^ s. ?], *ap.* Eus. *P.E.* IV 3 et VI 8 : (contre la doctrine du *fatum* de Chrysippe) ; rappelons que cet auteur est présenté par Eusèbe comme péripatéticien. Sur ce philosophe, cf. T. Dorandi, dans : *DPhA* t. II (1994), art. « Diogénianos », D 152 ; H. O. Schröder, art. « Fatum (heimarmene) », *RAC* VII (1969), col. 524-636, col. 550-551 sur Diogénien ; voir aussi, M. Isnardi Parente, « Diogeniano, gli epicurei e la τύχη », dans : *ANRW* II 36.4 (1990), p. 2424-2445.

[14] Cf. par exemple Oinomaos [cynique du II^e^ ou III^e^ s. ap. J.-C.], dans sa critique des oracles [Γοήτων φώρα "Les charlatans démasqués"], *ap.* Eus. *P.E.* V 19-37 et VI 7. Sur ce philosophe, cf. M.-O. Goulet-Cazé, dans : *DPhA* t. IV (2005), art. « Oinomaos de Gadara », O 9.

[15] Par exemple, l'académicien sceptique Carnéade (cf. D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, 1945 [réimpr. Amsterdam, 1973]).

[16] Cf. E. Eliasson, *The Notion of* That Which Depends On Us *in Plotinus and Its Background*, Leiden / Boston, 2008, p. 47-61.

[17] Le sous-titre de la thèse de Don David Amand mentionnée ci-dessus est précisément : « Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles ».

[18] Cf. J. den Boeft, *Calcidius On Fate*, p. 10, qui reprend la thèse de Valgiglio (1993²), p. 41 : l'auteur appartient au moyen platonisme et le traité date de la seconde moitié du IIe siècle ap. J.-C. Cf. H. Doerrie† und M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd III : *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Bausteine 73–100 : Text, Uebersetzung, Kommentar, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, p. 324-325.

solutions au problème du rapport entre la fatalité et la liberté qui formera le noyau des discussions plus tardives sur la question[19]. Un cas particulier est celui de Calcidius, platonicien et chrétien du IV^e^ s. On a pu montrer que le fond de son "traité sur la fatalité" contenu dans son commentaire sur le *Timée* de Platon, malgré sa date tardive, remonte au moyen-platonisme, sans doute à travers le commentaire de Porphyre sur le même texte platonicien[20].

Avec l'avènement du néoplatonisme, la problématique va se développer et se préciser au sein d'un système métaphysique de plus en plus complexe. Déjà Plotin et son disciple immédiat, Porphyre, consacreront plusieurs textes à cette question[21]. Un autre maillon important dans la chaîne de ces discussions est fourni par le philosophe péripatéticien Alexandre d'Aphrodise dans une monographie consacrée à ces questions : le Περὶ εἱμαρμένης (*De fato*). Les néoplatoniciens tardifs hériteront donc de tout un corpus d'arguments et de contre-arguments ; de son côté, Proclus en assurera la reprise en l'intégrant dans l'ensemble de son système philosophique.

En ce qui concerne le vocabulaire utilisé par Proclus dans le cadre de cette problématique, il faut souligner qu'il est pour l'essentiel emprunté à la Stoa. Il n'y a point là d'originalité de sa part ; le lexique auquel ont recours les philosophes grecs de la période impériale dans leur discussion sur la liberté est fixé et à peu près constant. Mais cela ne signifie évidemment ni que les concepts soient identiques ni que les solutions proposées soient les mêmes. Nous montrerons en effet que, bien que le vocabulaire technique lié à notre problématique soit essentiellement stoïcien, la solution proclienne au problème est pleinement (néo)platonicienne.

A première vue, on pourrait estimer que le thème de cette enquête relève d'une approche quelque peu marginale de la pensée de Proclus. Pour dire vrai, cependant, il n'en est rien. En effet, l'âme, par le rang qu'elle occupe dans le système ontologique, comme médiété ou médiation (μεσότης) entre l'intelligible et le sensible, et par l'accès obligé au réel qu'elle offre pour nous, se trouve aussi nécessairement, thématiquement ou non, au centre de toute recherche. Toute théorie trouve ainsi son

---

[19] J. Dillon, *Alcinous, The Handbook of Platonism*, translated with an introduction and commentary by J. D., Oxford, 1993, p. 160-164.
[20] Cf. J. den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden, 1970, p. 128-137.
[21] Cf. surtout *Enn.* III 1 [3] (Περὶ εἱμαρμένης selon Porphyre) ; sur cette *Ennéade*, on consultera M. Chappuis, *Plotin, Traité 3 (III 1)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par M. C., Paris, 2006 ; pour Porphyre, il faut consulter les fragments de son commentaire sur le *Timée* dans : A. R. Sodano, (éd.) *Porphyrii in Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, Napoli, 1964 ; voir aussi les fragments conservés de son traité Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (Smith, *Fragmenta* [1993], n°268-271).

point de départ nécessaire dans l'acte humain de philosopher[22], supposé libre. La question de la "liberté" occupe alors une place que l'on peut qualifier de centrale dans le système de Proclus. En effet, non seulement la liberté est présupposée par le travail philosophique en général[23], mais elle est aussi, plus particulièrement, la condition de possibilité de la mise en œuvre de l'injonction socratique – reposant sur le précepte delphique – du "connais-toi toi-même" (γνῶθι σαυτόν)[24] et la conséquence spirituelle de cette ascèse.

La méthode suivie

Dans cette étude, nous nous proposons de (re)construire la réponse proprement proclienne à la question du rapport entre déterminisme et liberté. Notre démarche sera plutôt synchronique, même si nous avons souvent recours à l'histoire des notions discutées. Nous chercherons donc à définir la position de Proclus sur la problématique esquissée, sans nous interdire d'examiner telle ou telle solution antérieure ou même postérieure, si cette référence permet de jeter une lumière nouvelle sur le sujet. D'autre part, nous traiterons les textes de Proclus sans nous préoccuper de chronologie. Comme la plupart des commentateurs modernes, nous considérons que, de façon générale, la pensée de Proclus n'est pas soumise à une évolution transformante, tout au plus, peut-être, à un approfondissement et à une complexification croissante[25]. Les différences qu'on peut relever d'un texte à l'autre se comprennent en général comme l'effet d'un changement de perspective. Il faut tenir aussi compte de la place qu'occupe un texte dans le cursus des études. Les néoplatoniciens, en dignes successeurs de Platon, ont en général été très sensibles aux questions pédagogiques, et ils étaient tous des "professeurs de philosophie"

---

[22] Cf. J. Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris, 1972, p. 28 : "C'est dans l'âme qu'il faut chercher le centre de la philosophie de Proclus."

[23] *De Prov.* 66,6-9. Que la liberté soit requise par l'exercice de la philosophie, marque déjà que cette dernière n'est pas seulement une recherche pure de la vérité, mais aussi un "exercice spirituel".

[24] Cf. Procl. *In Alc.* 11,1-5 Segonds : ἐντεῦθεν ἀρκτέον τῆς ἑαυτῶν τελειώσεως, ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν καθαρᾶς γνώσεως. Ἀρχὴ δέ ἐστιν οὗτος ὁ διάλογος ἁπάσης φιλοσοφίας, ὥσπερ δὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν γνῶσις : « il faut commencer son propre perfectionnement à partir de la connaissance pure de soi. Et le présent dialogue est le commencement de toute philosophie, comme l'est précisément aussi la connaissance de soi ». Pour la connaissance de soi comme début de la philosophie pour Socrate (et pour Platon), cf. *ibid.* 5,15-16 Segonds: Αὕτη τοίνυν ἔστω καὶ φιλοσοφίας ἀρχὴ καὶ τῆς Πλάτωνος διδασκαλίας, ἡ ἑαυτῶν γνῶσις ; voir aussi Olymp. *In Alc.* 4,6-7 Westerink : λέγεται δὲ πρὸς φιλοσοφίαν ἐλθεῖν ἐκ τοῦ Πυθικοῦ γράμματος τοῦ 'γνῶθι σαυτόν'; 11,2-3 : λέγεται δὲ ὁ Σωκράτης ἐκ τοῦ 'γνῶθι σαυτὸν' ἐπὶ φιλοσοφίαν ἐλθεῖν.

[25] Notons cependant que cette hypothèse est difficilement démontrable. Une présentation plus complexe du système peut s'expliquer par les circonstances de publication, par la nature du destinataire, etc.

(φιλόσοφοι)[26] ; or les ouvrages destinés aux débutants, comme l'*Alcibiade*[27], ne présentent évidemment pas toute la complexité du système dans ses ultimes détails. Afin de bien saisir l'importance de ces préoccupations méthodologiques pour l'historiographie philosophique, on se reportera à l'ouvrage désormais classique de I. Hadot sur Hiéroclès et Simplicius[28].

C'est dire qu'on ne trouvera pas dans ce travail un exposé systématique de la philosophie de Proclus – il en existe d'excellents[29] –, mais seulement l'examen d'un problème particulier au sein d'un *système* dont la structure englobante en rend la solution délicate, et pourtant urgente. En effet, comme on l'a dit, le système de Proclus se veut radicalement moniste[30]. Or la question se pose de savoir comment une exigence éthique et sotériologique, constamment réaffirmée, peut trouver à s'insérer

---

[26] Sur ce sens tardif du terme φιλόσοφος, cf. M. Richard, « Ἀπὸ φωνῆς », *Byzantion*, 20 (1950), p. 191-222 (reproduit dans : M. Richard, *Opera minora*, t. III, Turnhout / Leuven, 1977, n° 60).

[27] Pour le "connais-toi toi-même" comme principe non seulement de l'enseignement de Platon, mais aussi de la philosophie, cf. Procl. *In Alc.* 5,15-16 (Segonds) : Αὕτη τοίνυν ἔστω καὶ φιλοσοφίας ἀρχὴ καὶ τῆς Πλάτωνος διδασκαλίας, ἡ ἑαυτῶν γνῶσις : « Admettons donc que la *connaissance de soi* soit non seulement le principe de la philosophie, mais aussi de l'enseignement de Platon ! » ; et *ibid.* 11,3-5 (Segonds) : Ἀρχὴ δέ ἐστιν οὗτος ὁ διάλογος ἁπάσης φιλοσοφίας, ὥσπερ δὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν γνῶσις : « Ce dialogue, comme aussi la *connaissance de soi* est le principe [= *le commencement*] de toute philosophie » ; Anon. *Proleg.* 26, 23-26 (Westerink-Trouillard-Segonds). Cf. aussi A. Ph. Segonds (éd.), *Proclus, Sur le* Premier Alcibiade *de Platon*, t. I, Paris, 1985, p. XII-XIII. Voir aussi ce que dit sur cette question I. Hadot à propos du commentaire plus tardif (VI[e] s.) de Simplicius sur le *Manuel* d'Epictète : I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, Introduction et édition critique du texte grec par I. H., Leiden, New York, Köln, (Brill) 1996, p. 51-60, et I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, texte établi et traduit par I. H., t. I, chapitres I-XXIX, Paris (Les Belles Lettres), 2001, p. XLIII-XLIV.

[28] Hadot, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978.

[29] Pour un exposé global du système de Proclus, on se référera aux ouvrages suivants : L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, 1949 ; R. Beutler, art. « Proklos » 4, *RE* 23 (1957), col. 186-247 ; G. Martano, dans : E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III : « La filosofia post-aristotelica, vol. VI : Giamblico e la Scuola di Atene a cura di G. M., Firenze, 1961, p. 118-196 ; J. Trouillard, « Le néoplatonisme », dans : *Histoire de la philosophie*, sous la direction de B. Parain, t. I : Orient-Antiquité-Moyen Age, Paris, 1969, p. 912-928 ; G. Martano, *Proclo di Atene. L'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Napoli, 1974 [nouvelle édition, corrigée et augmentée, de *L'uomo e Dio in Proclo*, Napoli / Roma, 1952] ; W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt, 1965 (1979[2]) (cf. en traduction italienne : W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Traduzione di N. Scotti, introduzione di G. Reale, Milano, 1988) ; G. Reale, *Introduzione a Proclo*, Roma / Bari, 1989 ; L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven / London, 1996.

[30] On trouvera une synthèse magistrale sur la question de l'unité des systèmes monistes dans l'article de J. Trouillard, « Un (Philosophies de l') », dans : *Encyclopaedia universalis*, 1968, p. 461-463.

dans la totalité parfaite du Tout, en revendiquant en même temps un espace pour la liberté. La réponse que nous dégagerons pourrait se présenter comme une des solutions possibles, quoique toujours problématique, aux systèmes fondés sur des principes et des structures analogues.

Platonisme et néoplatonisme

Comme on le sait, l'appellation de néoplatonisme est moderne[31] et Proclus, comme tous les autres "néoplatoniciens" anciens, ne se pense pas comme un innovateur au sein du mouvement platonicien. Proclus est platonicien, parce que c'est Platon qui, principalement sur le mode philosophique, a transmis aux hommes la *vérité* sur la réalité dans sa totalité[32]. Or les problèmes qui seront discutés dans le présent ouvrage ne sont pas des problèmes examinés *en tant que tels* par Platon. Comme nous l'avons vu, la question du rapport entre le déterminisme et la liberté n'apparaît comme telle qu'à partir des philosophies hellénistiques, dans l'épicurisme et surtout dans le stoïcisme. La majeure partie des termes – voire des concepts –, centraux de ce débat sont empruntés au stoïcisme. Cependant, l'élaboration de la problématique et des solutions qui y sont apportées au sein du néoplatonisme en général et chez Proclus en particulier se font explicitement *contre* la philosophie du Portique et, en partie, contre celle du Péripatos. Nous verrons toutefois que nombre de thèses stoïciennes sont reprises par Proclus ; mais, intégrées dans un système de pensée étranger à leur origine, elles se revêtent d'un sens radicalement nouveau.

Philosophie et théologie : méthode et sources de Proclus

Il est habituel de parler de la "philosophie" de Proclus. On aurait aussi de bonnes raisons d'user du terme de "théologie", voire de "théosophie". Mais certaines distinctions s'avèrent nécessaires. Du point de vue de la *méthode* utilisée par Proclus, le mode d'exposition démonstratif de sa pensée réclame l'appellation de philosophie ; Nous suivrons d'ailleurs en cela l'habitude de Proclus lui-même. Du point de vue du

---

[31] Elle remonte à l'historiographie philosophique allemande du XVII[e] s ; cf. A. Magris (1986), p. 187.

[32] Proclus aime souligner l'accord entre la pensée de Platon (ἡ τοῦ Πλάτωνος διάνοια) et la réalité objective (ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια) ; cf. *e. g. TP* II, p. 31,13-14 ; p. 59,5-6 ; IV, p. 21,11-12 ; p. 78,2-3 ; *TP* VI, p. 36,20-21. La vérité a encore suivi des voies diverses pour parvenir aux hommes : elle s'est exprimé en particulier par le truchement d'Homère, d'Hésiode, d'"Orphée" (= ὁ τῶν Ἑλλήνων θεολόγος, *TP* V, p. 33,22-23), de "Pythagore", des deux Julien (le Théurge et le Chaldéen = οἱ βάρβαροι, cf. *TP* VI, p. 51,25 et n. 7, p. 151-152 ; ἡ βάρβαρος θεοσοφία *In Remp.* II 225,4 ; 255,21; οἱ θεόσοφοι, *TP* VI, p. 64,3); les trois premier sont souvent désignés comme οἱ θεολόγοι, οἱ παρ' Ἕλλησι θεολόγοι et représentants de ἡ Ἑλληνικὴ θεολογία.

contenu de cette pensée et d'une partie des *sources* dont elle se nourrit, l'appellation de "théologie" ou de "théosophie" semble mieux convenir. En effet, pour le Diadoque, avant même Platon, les poètes Homère, Hésiode, "Orphée"[33] – ceux qu'il nomme les "Théologiens grecs" – ont exprimé la vérité d'une bouche inspirée ; "Pythagore"[34], influencé par l' "Orphisme", est considéré comme une des sources de Platon ; et, bien postérieures à Platon (pour nous), les révélations des *Oracles chaldaïques* représentent elles aussi une manifestation divine de la vérité. Or, si on met à part le Pythagorisme dont le mode d'exposition de la vérité est spécifique[35], nous voyons qu'une part importante des références procliennes est d'ordre clairement théologique, à la fois par leur contenu et par leur mode d'exposition. Dans l'examen des questions qui forment l'objet de la présente enquête, nous ne nous arrêterons qu'occasionnellement à cet aspect particulier des sources de la pensée proclienne. Quoi qu'il en soit, Proclus, en tant que philosophe, n'utilise généralement les textes orphiques ou chaldaïques que pour confirmer, par l'interprétation qu'il en donne, l'interprétation de Platon qui reste à la base de l'élaboration rationnelle de sa doctrine[36].

Le problème est quelque peu différent quand il s'agit de l'interprétation des *mythes* platoniciens. Par rapport à notre enquête, il n'est guère possible de négliger l'interprétation rationalisante que Proclus nous donne du mythe d'Er au dixième livre de la *République*. Nous en tirerons en effet tous les éléments utiles à une meilleure compréhension de la position philosophique de Proclus relative à notre sujet.

On pourrait raisonnablement se demander si, en marginalisant l'aspect proprement théologique – au sens où Proclus est dit vouloir embrasser toute la théologie grecque –, on ne néglige pas un aspect essentiel de sa pensée ou, pire encore, si on ne fausse pas la compréhension de celle-ci. Qu'en suivant uniquement cette méthode on ne respecte pas entièrement l'intention profonde du Diadoque, pour qui la vérité est une, c'est indéniable. Il reste que sa pensée veut d'abord s'exprimer par des arguments rationnels ou "scientifiques", qu'elle se veut démonstrative au sens où la philosophie grecque a toujours cherché à l'être.

---

[33] Les guillemets s'imposent évidemment. L'Orphisme auquel Proclus se réfère comprend des textes de date récente, même si ces derniers se développent sur un fond plus ancien. Cf. L. Brisson (1987).

[34] Comme pour l'Orphisme, le Pythagorisme de Proclus est de date récente et comprend des textes de nature très variée. Cf. O'Meara (1989), p. 145-152.

[35] Proclus distingue soigneusement les différents modes de discours sur le divin en particulier ; pour les pythagoriciens, cf. *In Parm.* 646, 20-21 Steel : τοῖς δὲ δι' εἰκόνων αὐτὰ προθεμένοις ἐξαγγέλλειν, δι' ὀνομάτων μαθηματικῶν. Cf. Luna-Segonds (2007), *In Parm.* t. I 2, p. 221-222.

[36] Nous ne voulons pas dire par là que la tradition théologique n'est pas à son tour à l'origine de certaines interprétations de Platon.

D'ailleurs, en tant que la pensée de Proclus se présente à nous comme une théologie *rationnelle*, cet aspect de sa *philosophie* doit entrer de plein droit dans notre recherche. Et comme on le verra, des "notions" aussi importantes pour notre enquête que celles d'*heimarménè*, de nature, d'ordre, de fin, ne se comprennent plus si on les prive de leur contenu théologique. Et si on peut dire que l'essentiel de notre recherche concerne les "parties" traditionnelles de la philosophie que sont la physique – y compris pour une part la "psychologie" –, et l'éthique, il faut préciser que pour un néoplatonicien celles-ci comportent toujours une référence au théologique. Il n'y a là rien d'étonnant, puisque nous savons que le système est radicalement moniste et que son principe – qui est principe absolu du réel –, est le Bien identique à l'Un, à quoi toute réalité se ramène sous quelque mode que ce soit. C'est dire qu'on ne trouvera pas chez Proclus une physique au sens où l'ont pratiquée les présocratiques ou même Aristote. Il suffit de lire quelques pages seulement du commentaire sur le *Timée* pour s'en rendre immédiatement compte[37]. La même remarque vaut également pour l'éthique. Si Proclus emprunte par ailleurs beaucoup à l'éthique aristotélicienne, on chercherait vainement chez lui un exposé de même nature. En effet, son éthique, que l'on doit reconstruire à partir de différents textes, se caractérise essentiellement comme *sagesse* et *sotériologie*. Il serait donc fallacieux et illusoire de séparer radicalement dans notre analyse un aspect purement philosophique d'un aspect plutôt théologique. "Tout est plein de dieux" – πάντα πλήρη θεῶν[38]: cet apophtegme, volontiers répété par Proclus, doit être pris à la lettre, comme signifiant que l'univers proclien est réellement comme saturé de dieux. La conscience de ce fait conduira donc l'interprète moderne à prendre avec la prudence qui s'impose des notions aussi communes que celles de "nature" (φύσις) ou de "loi" (νόμος) par exemple.

Le corpus des textes examinés

Pour l'examen de la question que nous allons traiter, les textes pertinents sont pour une part dispersés dans les grands commentaires – principalement celui sur le *Timée* et celui sur la *République*, pour une autre part, plus importante encore,

---

[37] Ces deux aspects indissociables sont bien mis en lumière dans A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du "Timée" de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq (Presses Universitaires du Septentrion), 2001.

[38] Cf. *TP* III, p. 98,23 ; *El. th.* prop. 145, p. 128,20 : μεστὰ δὲ πάντα θεῶν (cf. la note de Dodds, p. 276) ; *De dec. dub.* 16,9-10 : πάντα δὲ εἶναι μεστὰ ⌞θεῶν⌟ (τοῦ θεοῦ Is. Seb. ; πλήρη Boese) ; cf. Plat. *Leg.* X 899b9 : ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα; cf. encore Plat. *Epin.* 991d4 : τὸ θεῶν εἶναι πάντα πλέα. Dans cet apophtegme, attribué souvent à Thalès (Arist. *De an.* I 5, 411a8), Proclus comprend θεοί au sens large, comme embrassant tous les genres supérieurs à nous, voire même les "vivants mortels" (*TP* III, *loc. cit.*).

contenus dans deux petits opuscules traitant de questions particulières, le *De decem dubitationibus circa providentiam* (*Dix questions concernant la providence*) et, davantage encore, le *De providentia et fato et eo quod in nobis (Sur la providence, la fatalité et ce qui dépend de nous)*[39]. De ces deux opuscules, dont le texte original est perdu, nous possédons une traduction latine médiévale due à Guillaume de Moerbeke et datée de 1280 ainsi qu'un démarquage byzantin[40] de la fin du XI^e^ s. dû à Isaac Sébastocrator[41]. La traduction latine est très littérale, le plus souvent *ad verbum*, et souvent pour cette raison de compréhension difficile ; toutefois, nous connaissons par ailleurs assez précisément la technique de traduction de Guillaume grâce aux très nombreux travaux que nous avons conservés de lui[42]. De ce fait, nous avons jugé utile, et nécessaire, de proposer une rétroversion en grec[43] pour tous les textes sur lesquels se fonde notre analyse. Le but idéal de cet exercice serait évidemment de retrouver le texte grec perdu de Proclus. Mais il faut être conscient qu'une entreprise de ce genre ne peut aboutir à des certitudes absolues et que le travail philologique réalisé laisse une certaine place au probable. Nous sommes cependant convaincu qu'en suivant cette voie nous pouvons espérer atteindre à une connaissance plus précise du texte. Pour alléger quelque peu le texte principal de notre étude, nous avons choisi de faire figurer dans un "dossier philologique" séparé les passages discutés avec leur contexte. Nous y ajoutons, en notes, tous les commentaires proprement philologiques, les justifications et les alternatives possibles. Les textes intégrés dans le corps même de l'étude peuvent être ainsi débarrassés de leur appareil philologique, et nous invitons le lecteur à se référer constamment au dossier en question. En général, nous avons tenu à traduire les textes que nous citons, parce que nous pensons que le sens n'est souvent qu'illusoirement obvie et que tout traduction

---

[39] On se réfère aussi à cet opuscule sous le titre *Providence, fatalité et libre arbitre*.
[40] Sur les caractéristiques de ce démarquage, cf. W. Spoerri (1977), p. 134-136. Pour un démarquage analogue antérieur, on pourra voir, par exemple, un "opuscule" de Michel Psellus (XI^e^ s.), dans lequel le Byzantin utilise, souvent littéralement, un passage du *Commentaire sur le* De interpretatione d'Ammonius (*Michaelis Pselli, Philosophica minora*, t. II : *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. D. J. O'Meara, Leipzig, 1989, *opusc.* 44).
[41] Sur l'identité de ce personnage, le frère aîné de l'empereur Alexis I^er^ Comnène ou son troisième fils, cf. D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence*, texte établi et traduit par D. Isaac, t. I : *Dix problèmes concernant la Providence*, Paris, 1977, p. 23-28 ; W. Spoerri (1977), p. 128 et n. 3 ; M. Erler, *Proklos Diadochos, Ueber die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker)*, nach Vorarbeiten von Theo Borger übersetzt und erläutert von M. Erler, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 121), Meisenheim am Glan, 1980, p. VII, n. 1.
[42] Cf. la bibliographie donnée dans : C. Luna et A.-Ph. Segonds, *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, t. I, 1^re^ partie : Introduction générale, Paris, 2007, p. CCLXXVI, n. 2.
[43] Cette exigence a d'ailleurs souvent été soulignée, cf., par exemple, L. G. Westerink (1962), p. 190 ; W. Spoerri (1989/1992), p. 735.

est déjà une interprétation. Autrement dit, les citations, qu'elles soient brèves ou longues, ne devraient jamais être une simple illustration du propos, mais faire partie intégrante des *demonstranda*.

Nous avons en général suivi, en guise de fil conducteur, la voie argumentative tracée par Proclus dans le *De providentia*. Comme Proclus, dans cet opuscule essentiel à notre enquête, répond à une série d'objections de nature déterministe, et comme nous nous y référerons souvent, nous avons jugé bon de commencer par une présentation succincte de la structure de l'ouvrage (chapitre 1). Dans la suite, on pourra se référer dans chaque cas à ce plan de l'opuscule pour situer dans leur contexte les réponses apportées par Proclus.

Nous avons aussi utilisé çà et là les textes d'autres philosophes néoplatoniciens, afin de préciser un point ou de mettre en évidence le caractère particulier de telle solution proclienne. Ces recours sont circonstanciels et ne relèvent pas d'une tentative d'esquisser l'histoire systématique des concepts étudiés ici au sein du néoplatonisme. Il ne s'agit pas non plus de rechercher par cette voie une originalité, d'ailleurs problématique, de la pensée de Proclus. En effet, outre que cette notion d'originalité n'est guère applicable telle quelle à l'Antiquité en général, elle contredit l'intention fondamentale du Diadoque dans sa recherche de la vérité. Proclus *veut* en effet s'inscrire dans une tradition qui remonte à Platon et qui comporte, surtout à partir de Plotin, une série continue de "coryphées" dont les œuvres et les thèses sont certes discutées, voire critiquées, mais qui forment une sorte de bien commun à tout le néoplatonisme. Le Lycien reconnaît d'ailleurs sa dette à l'égard de ses prédécesseurs ; en effet, il affirme à propos des distinctions préjudicielles qu'il juge nécessaire de développer dans le *De providentia*[44], avant d'aborder les apories :

˹Τούτων[45] δὴ τῶν τριῶν προβλημάτων ἀναγκαίων ὄντων καὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν καλῶς ἐξητασμένων, τὸ μὲν γὰρ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς Περι προνοίας καὶ εἱμαρμένης μυρίοις ὅσοις ἀπειργάσατο, τὸ δὲ πάντες οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐρασταὶ διττὴν θρυλ(λ)οῦντες τῆν ψυχήν, τὸ δὲ ἐν πολλοῖς μὲν τόποις ὁ Πλωτῖνος, ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ὁ Πορφύριος, τὴν θεωρίαν καὶ τὴν θεωρητικὴν δύναμιν διωρίσαντες, πάντα δὲ ὁ Πλάτων τοῖς ἕπεσθαι δυναμένοις.˺[46]

---

[44] Cf. *infra*, chapitre 1.
[45] Pour la signification des signes diacritiques utilisés, cf. plus bas, à la fin de cette introduction, la liste des "Abréviations et sigles utilisés".
[46] *De prov.* 5,1-7 Boese.

« Ces trois questions préalables[47] sont nécessaires [à notre démonstration] et ont été déjà bien examinées par les Anciens, la première par Jamblique qui en a traité longuement dans ses livres *Sur la providence et la fatalité*[48], la seconde par tous les amis de Platon qui ont affirmé que l'âme était double, la troisième par Plotin et par Porphyre qui, en de nombreux passages, font la distinction entre la contemplation [*scil.* en acte] et la puissance contemplative, toutes [les trois] enfin par Platon, pour ceux qui sont capable de le suivre. »

Cela ne veut pas dire que la tradition néoplatonicienne soit unanime. La conscience d'appartenir à une même tradition n'empêche pas les néoplatoniciens de soumettre à critique ou à révision telle ou telle thèse défendue par un prédécesseur. On connaît bien le cas, par exemple, de la critique proclienne, reprise de Jamblique, de la thèse plotinienne selon laquelle l'âme particulière demeure toujours, d'une certaine façon, dans l'intellect[49]. On verra encore, plus loin, que la thèse de l'immutabilité essentielle de l'âme n'a pas été partagée par tous les néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité[50]. Et peut-être voyons-nous le plus distinctement le caractère vivant, porté par une critique toujours en éveil, de cette tradition néoplatonicienne, en parcourant les différentes étapes de l'évolution des exégèses des hypothèses du *Parménide* depuis Plotin, dans l'introduction générale de la *Théologie platonicienne*, publiée par H. D. Saffrey et L. G. Westerink.[51]

---

[47] Il n'est peut-être pas nécessaire d'insister sur la valeur du préfixe (προ-) ; cf. l'usage de ce terme pour désigner les quatre questions qu'il faut poser à propos des Idées (*In Parm.* 784,12-13 Steel).

[48] Sur ce traité *De la providence et de la fatalité*, cf. J. Dillon, *DPhA* t. III (2000), art. « Iamblichos de Chalcis » (I n° 3), p. 834 (Œuvres, n° 12) ; il semble bien que ce passage de Proclus soit le seul témoignage sur ce titre. Cf. aussi J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, 1973, p. 24. Cf. déjà W. Gundel, *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen, 1914, p. 60, n. 1 ; cf. Stob. *Anth.* I 5, 17 et II 8, 43-48 (Ἐκ τῆς Ἰαμβλίχου ἐπιστολῆς πρὸς Μακεδόνιον Περὶ εἱμαρμένης). On trouvera une traduction des fragments de la *Lettre à Macédonios* concernant la fatalité, par E. Lévêque, dans : M.-N. Bouillet (éd.), *Les* Ennéades *de Plotin*, t. II, Paris, 1859, p. 670-672 ; un court fragment d'une lettre à Sôpatros traite aussi de la fatalité (Stob. *Anth.* I 5, 18). Jamblique parle aussi de la fatalité dans le *De myst.* VIII 6-8 et X 5.

[49] Cf. *e. g.* Plot. *Enn.* IV 8 [6] 8,2-3 : οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί ; V 1 [10] 10,21-23 : "καὶ ἔτι ἔξωθέν" φησιν (*scil.* Platon) ἐπὶ τοῦ παντὸς "τὴν ψυχὴν περιέβαλεν (*scil.* le démiurge)" ἐνδεικνύμενος τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ νοητῷ μένον ; III 4 [15] 3,25 : μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω ; I 1 [53] 2,12-13 et Procl. *In Parm.* 948,16 (Steel) : οὔτε μένειν τι τῆς ψυχῆς ἄνω ῥητέον. Cf. *El. Th.* prop. 211 et note p. 309-310. Sur cette question, cf. C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism : Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, 1978, p. 34-51.

[50] Cf. *infra*, chapitre 4.

[51] H. D. Saffrey et L. G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. S. et L. G. W., t. I, Paris, 1968, p. LXXV-LXXXIX. Il faut aussi lire, dans l'introduction au livre VI de la *Théologie platonicienne*, le chapitre III intitulé

Par ailleurs, une grande part des textes de cette tradition est perdue pour nous, et Proclus, avec Plotin, forment une exception qui nous semble justifier qu'on l'étudie pour lui-même. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, la "doctrine de la liberté" à laquelle nous parviendrons à la fin de cette étude est celle de Proclus ; seule une étude comparative exhaustive serait à même de montrer les singularités de cette doctrine par rapport à celle de Plotin, Porphyre, Jamblique, avant lui, ou Hiéroclès, Damascius, Simplicius, après lui.

Pourquoi la "liberté chez Proclus" ?

Les raisons que l'on peut invoquer pour répondre à cette question sont de deux ordres, internes et externes. D'une part, les aléas de la transmission des textes anciens ont permis qu'une part importante de la production philosophique et exégétique de Proclus nous soit parvenue. En particulier, nous possédons un traité entièrement consacré à la discussion des questions qui sont les nôtres et qui n'a pas encore retenu toute l'attention qu'il mérite : le *De providentia* ; il faut compter aussi les deux autres opuscules, dont les thèmes sont liés aux questions relatives à la liberté : le *De decem dubitationibus circa providentiam* et le *De malorum subsistentia*.

A côté de ces raisons qu'on peut dire externes à l'œuvre, les motifs à l'origine de la présente recherche résident dans l'œuvre même. On peut admettre que toute philosophie qui se présente comme un système assume au minimum une certaine "conception de la liberté". L'élaboration de cette conception est plus ou moins précise et occupe une place plus ou moins centrale dans le système. Elle apparaît au moins comme un présupposé nécessaire dans la partie du système traitant de la morale et de l'agir humain. Mais assez tôt dans l'histoire de la philosophie occidentale, la liberté s'est présentée sous la forme d'un *problème*. La philosophie stoïcienne illustre bien ce phénomène : dès l'ancien stoïcisme, en particulier chez Chrysippe, on assiste à un effort vigoureux pour ménager, à l'intérieur d'un système "déterministe" cohérent, un espace pour notre liberté. Mais, aux yeux des platoniciens, la tentative stoïcienne de concilier le déterminisme universel et la liberté humaine a clairement échoué. Cet échec ne se mesure évidemment pas à l'aune d'une vérité intemporelle et absolue – ce n'est pas notre propos de discuter ici de ce problème classique de la philosophie antique sous cet angle[52] –, mais seulement par rapport à sa place dans l'histoire de la philosophie antique et principalement du point

---

"Dessein et nouveauté de la *Théologie platonicienne*", t. VI (1997), p. LXXV-LXXXII.

[52] Pour l'évaluation de la solution stoïcienne du problème, envisagée en elle-même, l'ouvrage essentiel est celui de S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.

de vue des philosophes néoplatoniciens. En effet, les philosophes grecs de la fin de l'Antiquité, et cela au moins depuis Plotin pour les néoplatoniciens et depuis Alexandre d'Aphrodise pour les péripatéticiens, considéreront la philosophie stoïcienne, malgré ses protestations anticipées, comme le modèle ou le type même de toute doctrine fataliste-déterministe. Il conviendrait cependant de réserver une place particulière au commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Epictète[53]. Comme le commentaire s'adresse à des débutants[54], puisque l'œuvre commentée "fait l'éducation de l'homme en tant qu'il a son essence dans l'âme rationnelle qui se sert du corps comme d'un instrument"[55], Simplicius va proposer à l'auditeur ou au lecteur des distinctions fondamentales générales concernant l'action morale. Par conséquent, le commentateur néoplatonicien retient essentiellement des thèses du *Manuel* les affirmations centrales sur "ce qui est en notre pouvoir" et son contraire, ainsi que sur le caractère d'autodétermination de la *prohairesis* ("faculté de choix")[56] ; mais il ne replace jamais ces questions éthiques dans le contexte de la physique stoïcienne où la notion d'*heimarménè* risquerait d'en transformer le sens au point de rendre la doctrine inacceptable pour un néoplatonicien. Et, quand il aborde la question du déterminisme sous la forme de la négation de l'existence de ce qui dépend de nous, le commentateur présente les arguments comme des objections venant d'ailleurs[57].

La philosophie proclienne admet par contre explicitement que la liberté est au principe de la philosophie. Elle est en effet la condition même de possibilité de toute philosophie. Dans la conclusion de son opuscule consacré précisément au problème du rapport entre la providence, la fatalité et la liberté, Proclus expose cette exigence, dont il rapporte la formulation à son maître Syrianus :

⌞Εὖ γὰρ οἶσθα καὶ τὸν ἐμὸν καθηγεμόνα λέγοντα πολλάκις ὅτι⌟ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεθὲν περιττὴν ἀποφαίνει τὴν φιλοσοφίαν· τί γὰρ παιδεύσει, μηδενὸς ὄντος

---

[53] Composé peut-être à Harran (*Carrhae*, à la frontière de l'empire byzantin et de l'empire sassanide) après 532 (cf. I. Hadot [2001], p. XXXIV) ; sur l'hypothèse de Harran et les critiques qu'elle a suscitées, cf. Ph. Hoffmann, dans *DPhA* t. II (1994), art. « Damascius », p. 562-563.

[54] Cf. Simpl. *In Ench.* Prooem. 72-104 (I. Hadot [2001]) ; cf. en particulier l'expression : οἱ πρὸς λόγους ἀσυνηθέστεροι (76 "ceux qui sont peu habitués aux textes") et la notice de I. Hadot, *ibid.* p. XCII-XCVII.

[55] Simpl. *In Ench.* Prooem. 35-36 (I. Hadot [2001]) : Παιδεύει δὲ τὸν ἄνθρωπον ὡς κατὰ ψυχὴν λογικὴν οὐσιωμένον τὴν τῷ σώματι χρωμένην ὡς ὀργάνῳ.

[56] Nous proposons, en attendant mieux, cette traduction. Dans le premier tome de sa traduction, I. Hadot retient "choix délibéré" et "faculté de choix délibéré" (I. Hadot [2001], *passim*).

[57] Simpl. *In Ench.* I 222-310 (I. Hadot [2001]). L'argument fataliste ou même nécessitariste qui s'appuie sur l'action de l'*heimarménè* agissant comme une cause (αἰτία) sur nos désirs, nos jugements et nos choix, vise directement une forme radicale d'astrologie (*ibid.* 293-308).

τοῦ παιδευομένου; Πῶς δὲ ἔσται τι παιδευόμενον, μὴ ὄντος ἐφ᾽ ἡμῖν τοῦ γενέσθαι καλλίοσι;[58]

« En effet, tu[59] le sais bien, mon maître[60] aussi disait souvent que la suppression de "ce qui dépend de nous" rendait superflue la philosophie. Qu'enseignera-t-elle, s'il n'existe rien qui puisse être enseigné ? Et comment y aura-t-il quelque chose qui soit enseigné, s'il ne dépend pas de nous de devenir meilleurs[61] ? »

Ainsi donc, la question de la liberté se présente comme fondamentale, au sens propre, pour la philosophie et l'acte même de philosopher. Cependant, dans l'œuvre conservée de Proclus, pourtant volumineuse, les textes traitant directement de notre problème ne sont pas très nombreux. Une seule œuvre comporte dans son titre même un terme qui renvoie à la notion de liberté. Il s'agit du texte qui vient d'être cité, dont l'intitulé complet, conservé dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke se présente ainsi : *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* (Περὶ προνοίας καὶ ⌞εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν πρὸς Θεόδωρον τὸν μηχανικόν⌟). Pour mener à bien la recherche qui fait l'objet de ce travail, l'analyse et l'interprétation de certains chapitres de cet opuscule seront indispensables. Mais, la structure même de cet ouvrage, dépendant étroitement des circonstances particulières de sa rédaction, fait que les passages traitant de la fatalité et de la liberté se trouvent disséminés dans les soixante-six paragraphes qui le composent. Devant répondre aux apories relatives à l'affirmation de l'existence d'un "libre arbitre", Proclus est amené à aborder la question de la liberté dans son rapport avec la vie mondaine, ce qui conduit naturellement le Lycien à traiter aussi de la fatalité. Mais comme la fatalité n'est pas un principe ultime ou indépendant, l'examen de la question devra porter aussi sur la providence divine. Ainsi, l'opuscule contient dans son titre même les trois termes et concepts centraux de la discussion : ἡ πρόνοια, ἡ εἱμαρμένη, τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν.

---

[58] *De prov.* 66,6-9 Boese.
[59] Il s'agit d'un certain Théodore, ingénieur, le dédicataire de l'opuscule, dont on reparlera dans le chapitre 2.
[60] ὁ ἐμὸς καθηγεμών / ὁ ἡμέτερος καθηγεμών / ὁ καθηγεμὼν ἡμῶν sont les formules habituelles, chez Proclus, pour désigner son maître à Athènes, Syrianus, dont le nom propre n'apparaît jamais; cf. *e. g. In Parm.* 944,14 Steel ; *TP* I 49,19 ; 2,14.
[61] On pense ici au souci *pédagogique* constant de Socrate de "rendre moralement meilleur" au sens de conduire à la vertu (βελτίους ποιεῖν ou ἀπεργάζεσθαι / βελτίους γίγνεσθαι) ses disciples, ses concitoyens, etc. Cf. *e. g. Gorg.* 501e11 (βελτίους γίγνοιντο) ; *ibid.* 515d5 ; *Resp.* X 599d5 (βελτίους ... ἀνθρώπους ποιεῖ) ; 600c3-4 (παιδεύειν ἀνθρώπους καὶ βελτίους ἀπεργάζεσθαι), etc.

Division de la présente étude

Le travail qui suit se divisera en cinq parties principales. Après une présentation de l'opuscule de Proclus intitulé *De providentia et fato et eo quod est in nobis*, et l'exposé de la thése déterministe de l'interlocuteur du Lycien (*chapitre premier*), le *chapitre deuxième* présentera une série de textes définissant les positions principales concernant les notions de contingence et de nécessité dans la tradition platonicienne et chez Alexandre d'Aphrodise. Le *chapitre troisième* traitera du monde sensible, dans lequel l'âme individuelle descend régulièrement pour s'y perdre ou au contraire pour en illuminer l'obscurité matérielle[62]. Il ne traitera pas du monde pour lui-même et sous tous ses aspects. C'est plutôt la présence en son sein de l'âme humaine qui sera prise en compte dans cette étude. Or, le sensible est régi par certaines "lois" qui lui sont propres, de nature physique et théologique, et que les anciens, surtout à partir du stoïcisme, réunissent sous l'appellation d'εἱμαρμένη. Les traductions habituelles, "destin", "fatalité", "*fatum*" (avec ou sans majuscule), par les connotations qu'elles entraînent, risquent d'en fausser l'examen. En conséquence, nous nous résignerons souvent à employer dans ce travail la simple transcription du terme grec (*heimarménè*) ; et si nous parlons de "fatalité", nous invitons le lecteur à n'y voir qu'un terme commode, dont la valeur sémantique se précisera au fil de l'enquête. Dans la mesure où le monde changeant du devenir occupe un rang ontologique propre, qui le distingue précisément de l'immutabilité du monde intelligible, nous nous référerons à l'examen conduit préalablement sur le caractère de variabilité du monde de la *génésis*[63] sous le concept de "contingent" (ἐνδεχόμενον).

Les *chapitres quatre* et *cinq* s'attacheront à préciser la place et la fonction de l'âme humaine dans le système, par l'analyse de son double rapport "amphibie"[64], avec le monde intelligible et avec le sensible. Dans le *sixième* et dernier *chapitre*, nous discuterons, en fonction des résultats acquis, de la portée et du sens de ce qu'on peut déjà appeler, au moins intuitivement, la liberté de l'homme. Dans l'élaboration de ce chapitre, nous utilisons plusieurs textes de Proclus, mais en particulier la partie du *Commentaire sur la République* traitant du "mythe d'Er". Proclus y rencontre en

---

[62] Pour la métaphore traditionnelle de l'obscurité ou des ténèbres de la matière, cf. Procl. *In Remp.* II 76,16 (ἡ σκοτώδης ὕλη) ; 157,4 (τὸ ὑλῶδες καὶ σκοτεινόν) ; 183,18 (σκοτεινὴ ὕλη) ; *In Alc.* 34,3 (τὸ σκοτεινὸν τῆς ὕλης) ; 53,17 (τὸ σκότος τῆς ὕλης ; *In Parm.* 862,9 Steel (τὸ τῆς ὕλης σκοτῶδες), etc.

[63] A la suite de Festugière, nous adoptons ce calque du grec "pour désigner ou la création sublunaire par opposition aux astres, ou tout le créé sensible par opposition à l'intelligible (A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le* Timée, t. I [1966], p. 44, n. 3) ; soulignons que la notion de *devenir* est essentielle à la *génésis*.

[64] Pour le qualificatif d'ἀμφίβιος appliqué à l'âme humaine, cf. *e. g.* Plot. *Enn.* IV 8. 4,32; Hierocl. *In Carm. aur.* XXIII 2,6 (Köhler) ; Dam. *In Phaed.* I, 340,6 et II, 143,4 (vol. II Westerink). Cf. le volume collectif *Etudes Platoniciennes* III, « L'âme amphibie. Etudes sur l'âme selon Plotin », Paris, 2006.

effet le problème platonicien du choix des types de vies (βίοι) opéré par les âmes avant leur descente dans le corps. Ce problème spécifique s'inscrit dans une perspective eschatologique typiquement platonicienne. Nous verrons que les questions qui se posent ici à Proclus recoupent en partie celles déjà discutées dans les deux chapitres précédents, mais avec un point de vue différent. Enfin, dans la conclusion, nous montrerons en quoi les questions discutées dans les chapitres précédents se complètent et s'unifient, mais aussi en quoi elles portent la marque de leur origine différente.

Abréviations et sigles utilisés

En général, pour renvoyer aux textes des auteurs anciens, nous utiliserons les abréviations latines figurant dans le *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones ; dans quelques cas, nous avons adopté d'autres formes, dans le seul but de rendre l'abréviation plus immédiatement transparente.

(a) Pour les ouvrages de Proclus, nous adoptons les abréviations suivantes :

De dec. dub. = *De decem dubitationibus circa providentiam*

De prov. = *De providentia et fato et eo quod in nobis*

De mal. = *De malorum subsistentia*

In Tim. = *In Platonis Timaeum commentarii*

In Remp. = *In Platonis Rempublicam commentarii*

In Parm. = *In Platonis Parmenidem commentarii*

El. th. = *Elementatio theologica (= Institutio theologica)*

In Eucl. = *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*

In Alc. = *In Platonis Alcibiadem commentarius*

TP = *Theologia Platonica*

In Crat. = *In Platonis Cratylum commentaria*

De mag. = *De sacrificio et magia* (Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης)

(b) Autres abréviations courantes :

ACA = *Ancient Commentators on Aristotle*, London (Duckworth), General editor : R. Sorabji (en cours de publication).

ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von H. Temporini und W. Haase, Berlin.

Aristoteles-Lexikon = O. Höffe (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, 2005.

Barnes (ed.), *Complete Works of Aristoteles* = J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristoteles*, The revised Oxford translation, ed. by J. B., Princeton, 2 vol., 1984.

Blass-Debrunner, *Grammatik* = Fr. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von Fr. Rehkopf, Göttingen, 1990[17].

Bonitz, *Index Aristotelicus* = H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, (*Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkeri, edidit Academia regia Borussicae, ed. altera quam curavit O. Gigon, Vol. V), Berolini, 1961[2] [1870[1]].

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin, 1882-1909.

CUF = *Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres.

Denniston = J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1954[2].

des Places, *Platon, Lexique* (1964) = E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, [= *Platon. Oeuvres complètes*, CUF, t. XIV 1 et 2], 2 vol., Paris, 1964.

DPhA = *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, Paris, t. I Abam(m)on à Axiothéa (1989) ; t. II Babélyca d'Argos à Dyscolius (1994) ; t. III d'Eccélos à Juvenal (2000) ; t. IV de Labeo à Ovidius (2005).

DPhASuppl. = *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, *Supplément* préparé par R. Goulet avec la collaboration de J.-M. Flamand et M. Aouad, Paris, 2003.

Festugière, *RHT* = Festugière, A. J., (1944-1954) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris, 1944-1954. [I : 1944 (1950[2]) ; II : « Le Dieu Cosmique », 1949 ; III : 1953 ; IV : « Le Dieu Inconnu et la Gnose », 1954.] (Réimprimé en 3 vol., Paris, 1981).

Kühner-Blass = R. Kühner, *Ausfürliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover / Leipzig, Teil I (Elementar- und Formenlehre, in neuer Bearbeitung besorgt von F. Blass) 1892[3].

Kühner-Gerth = R. Kühner und B. Gerth, *Ausfürliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover / Leipzig, Teil II (Satzlehre) 1898-1904[3]. [Réimpr. Darmstadt, 1963.]

Lampe = *A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Oxford, 1969.

Lexicon Plotinianum = J. H. Sleeman (†) and G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden / Louvain, 1980.

LSJ = Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940[9], with a Supplement (1968). [Nouveau supplément, Oxford, 1996]).

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*.

RE = Pauly-Wissowa-Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-.

SC = Collection des « Sources chrétiennes », éditée aux Editions du Cerf, Paris.

SVF = *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. H. von Arnim, 4 vol., Leipzig, 1905 (t. I), 1903 (t. II-III), 1924 (t. IV indices par M. Adler). [Réimpr. Stuttgart, 1978-1979.]

Explication des signes utilisés dans les traductions

[ ] : indique que le mot ou l'expression sont ajoutés dans la traduction pour la clarté et ne correspondent à aucun mot ou expression du texte grec (ou du texte latin).

( ) : introduit ou une explication du traducteur (précédé alors de *scil.*), ou une parenthèse du texte lui-même.

Explication des signes diacritiques utilisés dans le texte grec des Tria opuscula (par rapport au texte d'Isaac Sébastocrator)

⌊ ⌋ : délimite les passages retraduits en grec (rétroversion), pour lesquels nous ne possédons que le latin de Guillaume.

< > : marque l'introduction d'un mot ou d'une expression sans équivalent chez Guillaume, en général emprunté à Isaac Sébastocrator (le détail est alors expliqué dans les notes).

( ) : quand la parenthèse ne porte que sur un mot ou un préfixe, elle indique, dans les parties restituées, que le mot ou le préfixe n'apparaît pas comme nécessaire, mais est seulement possible.

(?) : indique que le mot restitué qui précède est hypothétique (en général une note précise le degré d'incertitude et donne les variantes possibles).

Rem. Lorsque le grec d'Isaac Sébastocrator présente une structure de phrase différente de celle que le latin de Guillaume présuppose, nous l'avons indiqué en notes seulement si le sens de la phrase pouvait en être affecté ou s'il y avait un doute raisonnable sur la conformité (hypothétique) de la restitution que nous proposons avec le texte grec de Proclus.

Explication des références abrégées utilisées dans les notes sur le texte grec des Tria opuscula

Is. (ou Is. Seb.) = Isaac Sebastocrator. L'édition utilisée pour le texte grec d'Isaac Sebastocrator correspondant aux trois opuscules de Proclus est, sauf indication contraire, celle de D. Isaac, éditée aux Belles Lettres (cf. ci-dessous).

G. = Guillaume de Moerbeke. L'édition du texte latin utilisée est en général celle de Boese (ci-dessous) ; plus rarement nous nous référons à l'édition des *Tria opuscula* de D. Isaac (ci-dessous).

Boese = H. Boese, (Hsg.) *Procli Diadochi, Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo),* latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, Berlin, 1960.

Westerink (1962) = L. G. Westerink, « Notes on the "Tria Opuscula" of Proclus », *Mnemosyne*, 15 (1962), p. 159-168. [= L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, (Collected Papers by L. G. W.), Amsterdam, 1980, p. 73-82]

Erler :

(a) Si le renvoi est au texte grec d'Isaac Sébastocrator = M. Erler, (Hsg.) *Isaak Sebastokrator, Ueber Vorsehung und Schicksal [Περὶ προνοίας καὶ φυσικῆς ἀνάγκης]*, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 111), Meisenheim am Glan, 1979.

(b) Si le renvoi est à la traduction (richement annotée) du *De providentia* = M. Erler, *Proklos Diadochos, Ueber die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker)*, nach Vorarbeiten von Theo Borger übersetzt und erläutert von M. Erler, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 121), Meisenheim am Glan, 1980.

D. Isaac :

(a) Si le renvoi est fait au texte latin de Guillaume et à la traduction française = D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence*, texte établi et traduit par D. Isaac ; t. I : *Dix problèmes concernant la Providence*, Paris, 1977 ; t. II : *Providence, fatalité, liberté*, Paris, 1979 ; t. III : *De l'existence du mal*, Paris, 1982.

(b) Si le renvoi porte sur le texte grec d'Isaac Sébastocrator (sans traduction) = *ibid.*, t. I (= *De dec. dub.*), p. 155-223 ; t. II (= *De prov.*), p. 109-169 ; t. III (= *De mal.*), p. 129-200.

Steel (2007) = C. Steel, *Proclus, On Providence*, translated by C. S., *ACA*, London, 2007 (avec un "Philological Appendix", p. 93-109).

Strobel (dans Steel [2007]) = Les notes sur le texte latin et la rétroversion signalées dans Steel (2007) comme reposant sur les travaux non encore publiés de B. Strobel.

Chapitre 1

Le De providentia *de Proclus*

Comme nous sommes souvent amené à utiliser le traité que Proclus a consacré au rapport de la providence, de la fatalité et de la liberté, il nous a paru utile de commencer par en présenter la structure générale. Ensuite, nous dégagerons les thèses (déterministes) de Théodore auxquelles Proclus a jugé bon de répondre. Nous proposons en particulier une rétroversion complète, suivie de sa traduction, de la présentation générale de la thèse "déterministe" de Théodore telle que Proclus l'expose au deuxième paragraphe de son opuscule ; nous faisons de même avec tous les passages où se fait voir la position défendue par Théodore. C'est en effet à partir de ces "objections", combattues tout au long des soixante-six paragraphes que comporte l'ouvrage, que Proclus va construire sa propre position, qu'il comprend, évidemment, à la fois comme la solution platonicienne aux difficultés soulevées et comme l'expression même de la vérité.

Les références au *Tria opuscula* (*De dec. dub.* ; *De prov.* ; *De mal.*) sont données, sauf indication contraire, aux paragraphes et aux lignes *du texte latin* édité par Boese[1], même lorsque l'éditeur a pu utiliser le texte grec d'Isaac Sebastocrator, qu'il a d'ailleurs – il faut y insister –, plus ou moins aménagé (page de droite, le cas échéant).

A. Analyse générale et structure du De providentia

Pour ce petit traité de Proclus, nous possédons donc une traduction latine médiévale *très littérale* due au dominicain flamand Guillaume de Moerbeke, traducteur infatigable de textes philosophiques, scientifiques et médicaux grecs[2]. Celle-ci a été achevée à Corinthe, où le dominicain résidait en tant qu'archevêque, le 14 février 1280[3]. Un opuscule consacré au même sujet – intitulé Περὶ προνοίας καὶ

---

[1] H. Boese (éd.), *Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo), Latine, Guilelmo de Moerbeka vertente, et Graece, ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin, 1960.

[2] Sur Guillaume, la littérature est assez abondante. On consultera le recueil intitulé *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, éd. par J. Brams, et W. Vanhamel, Leuven, 1989 ; on trouvera une liste annotée, avec bibliographie, des traductions de Guillaume aux p. 319-383 (W. Vanhamel).

[3] Cf. la souscription dans l'éd. Boese, p. 170.

φυσικῆς ἀνάγκης[4] –, transmis sous le nom d'Isaac Sébastorator (début XII^e^ s.)[5], s'avère être un démarquage[6] christianisé de celui de Proclus[7]. Le texte du Byzantin est tantôt une reprise littérale, tantôt une paraphrase ; tantôt encore il contient des développements "originaux" sur des thèmes plus proprement chrétiens. Avec une certaine prudence, on peut assez souvent utiliser son texte pour composer la rétroversion du latin ; grâce à ce travail, d'ailleurs, on peut jeter quelques lumières sur le texte pour en éclairer les obscurités[8].

L'opuscule de Proclus est connu sous le titre latin qu'en a donné son traducteur médiéval, Guillaume de Moerbeke : *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* (= Περὶ προνοίας καὶ ⌞εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς Θεόδωρον τὸν μηχανικόν⌟[9]. Il se présente comme la réponse[10] à une série d'apories[11] concernant la providence (ἡ πρόνοια), la fatalité (ἡ εἱμαρμένη) et le "libre

---

[4] Dans tout son texte, le *chrétien* Isaac Sébastocrator a changé le terme εἱμαρμένη en φυσικὴ ἀνάγκη ou ἀνάγκη.

[5] Sur ce personnage haut placé à la cour de Byzance, cf. W. Spoerri, « Proclus, "De decem dubitationibus circa providentiam" q. 3, 11-14 : Kritisch-exegetische Bemerkungen », dans : *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la « Patristische Arbeitsgemeinschaft » à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p. 127-164 (= *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 127-164), p. 128 et n. 3.

[6] Proclus fait en quelque sorte de même avec le traité de Plutarque *De sera numinis vindicta* (Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων : *Des délais de la justice divine*) dans son *De dec. dub.* 49-57 (huitième aporie).

[7] Le texte d'Isaac Sébastocrator est édité, à la suite du texte latin avec traduction française, dans : D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence*, texte établi et traduit par D. I., t. II : *Providence, fatalité, liberté*, Paris, 1979, p. 109-169 (les paragraphes correspondants de Proclus sont indiqués en marge) ; l'opuscule a fait l'objet d'une édition séparée, la même année, par M. Erler (éd.), *Isaak Sebastokrator, Ueber Vorsehung und Schicksal [Περὶ προνοίας καὶ φυσικῆς ἀνάγκης]*, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 111), Meisenheim am Glan, 1979.

[8] On pourra lire, entre autre, la remarque de Leibniz sur le texte latin de Guillaume (il s'agit du *De malo*), dans : Leibniz, *Opera omnia*, ed. L. Dutens, t. V, Genève, 1768, p. 501-502 (lettre à La Croze, 17 mars 1712).

[9] On comparera ce titre à celui de l'ouvrage en sept livres du néoplatonicien Hiéroclès, antérieur à l'opuscule de Proclus (l'auteur a été l'élève de Plutarque d'Athènes), intitulé généralement, dans sa forme abrégée, *De providentia* ; le Byzantin Photius, qui nous en donne un bref résumé, l'intitule : Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης καὶ τῆς τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τὴν θείαν ἡγεμονίαν συντάξεως : « Sur la providence, la fatalité et la coordination entre ce qui dépend de nous et le gouvernement divin » (*Biblioth.* cod. 214, 171b19-21 Henry).

[10] C'est le sens, ici, de *ad* = πρός du titre (cf. D. Isaac : "Lettre à ...", M. Erler : "an Theodoros"). En effet, l'opuscule se présente comme une réponse à une série de difficultés soumises par Théodore au scholarque de l'Ecole platonicienne à Athènes. Dans sa traduction de l'opuscule, Erler (p. V) affirme que ce Théodore avait écrit un ouvrage sur la providence, qui ne nous est pas parvenu. C'est là une hypothèse sans fondement (c'était déjà l'opinion de K. Ziegler [1934], col. 1860 : ... "Theodor ... eine Schrift über das gleiche Thema verfasst hat").

[11] Nous prenons le terme aporie comme une transcription du grec (ἀπορία ou tout autre mot appartenant à cette famille), avec le sens de "difficulté paraissant sans issue", mais qui réclame une solution (λύσις). Nous ne lui donnons pas le sens

arbitre" ou "ce qui dépend de nous" (τὸ ἐφ' ἡμῖν), qu'un certain Théodore[12] a soumis, par écrit[13] sous la forme d'une lettre ou d'un mémoire, au diadoque d'alors de l'Ecole platonicienne d'Athènes, Proclus. L'opuscule appartient donc, indirectement, à un genre bien représenté dans la philosophie antique, celui des ἀπορίαι καὶ λύσεις[14]. Dans la tradition platonicienne, on peut mentionner, par exemple, le *De principiis* de Damascius, dont le titre grec est Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν ("Traité des premiers principes. Apories et solutions" (trad. J. Combès), ou le *De mysteriis* de Jamblique, dont le titre véritable semble avoir été Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις[15] ("Réponse du maître Abammon à la lettre de Porphyre à Anebon et solutions des apories qui s'y trouvent").[16]

Le *De providentia* montre une structure claire, fortement articulée. Après avoir exposé la thèse générale de Théodore, Proclus commence par examiner trois "questions préalables" (προβλήματα)[17], nécessaires à la découverte des solutions que requièrent les apories. Suit l'énoncé de sept apories accompagnées de leur solution.

1. Les trois questions préalables

Proclus pose les trois *distinctions* fondamentales suivantes :

---

technique qu'on trouve décrit, par exemple, dans T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995, *s.v.* « aporia » (ensemble de propositions individuellement plausibles, mais collectivement incompatibles ; un exemple serait le fameux κυριεύων λόγος ou "argument dominateur").

[12] Ce Théodore nous est inconnu par ailleurs. Cf. K. Ziegler, art. « Theodoros » 41, *RE* 5 (1934), col. 1860-1863 (avec de longues citations du texte de Guillaume accompagnées de certaines corrections, souvent ingénieuses).

[13] Cf. *e. g.* De *prov.* 1,3 Boese (⌊πρὸς ἡμᾶς ᾠήθης δεῖν περὶ τούτων γράψαι⌋) ; 1,8-9 (⌊καὶ αὐτὸς ἔγραψας⌋).

[14] Cf. *e. g.* 5,18-19 : ⌊Τούτου δὲ γνωσθέντος, λυθήσεταί σοι πολλὰ τῶν ἀπόρων⌋ « Une fois qu'on aura pris connaissance de cette question (*scil.* la nature essentielle [τὸ τί ἐστιν] de la providence et de la fatalité), un grand nombre des apories trouveront pour toi leur solution » ; 33,2-4 : ⌊ἐπ' αὐτὰς ἤδη μεταβησόμεθα τὰς ἀπορίας καὶ καθ' ἕκαστην αὐτῶν τὰς ἀκολούθους προσθήσομεν λύσεις⌋ : « nous passerons désormais aux apories elles-mêmes et pour chacune d'elles j'apporterai les solutions qui en découlent ».

[15] Jambl. *De myst.* 1,1-3 des Places (cf. apparat *ad loc.*).

[16] Cf. aussi la collection de textes attribués à Alexandre d'Aphrodise et réunis sous le titre Φυσικαὶ σχολικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις (cf. en particulier les deux ἀπορίαι [*Quaestiones* 2.4 et 2.5] sur des questions apparentées à celles discutées par Proclus dans ses *Tria opuscula*). Il semble que ce genre philosophique soit lié étroitement à l'activité d'enseignement.

[17] 5,1 (⌊τούτων δὴ τῶν τριῶν προβλημάτων ἀναγκαίων ὄντων ...⌋). Cf. 3,1-2 : ⌊τὴν τῶν τριῶν τούτων μάλιστά ἐστί σοι ἐπισκεπτέον (θεωρητέον) διαφοράν· ...⌋ ; 4,1-2 : ⌊τούτων τῶν τριῶν ... τὰς διακρίσεις⌋. ; 33,1 : *tres discussiones* ⌊τὰς τρεῖς ἐξετάσεις⌋. Il ne faut pas prendre le terme πρόβλημα dans le sens technique aristotélicien, défini en *Top.* I 11, 104b1-17 (cf. O. Höffe, *Aristoteles Lexikon* [2005], p. 492-493).

1. La distinction hiérarchique entre la fatalité et la providence : l' εἱμαρμένη est subordonnée à la πρόνοια (§§ 5-14 = chapitre III D. Isaac[18]).

En plus de Platon, Proclus renvoie, pour la solution de ce problème, à Jamblique : ⌊τὸ μὲν γὰρ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης μυρίοις ὅσοις ἀπειργάσατο⌋ (5,2-3) « ce [problème] en effet, Jamblique l'a traité longuement dans son [ouvrage] *Sur la providence et la fatalité* »[19].

2. La distinction en l'homme de deux âmes, l'une rationnelle séparable, l'autre irrationnelle et inséparable du corps (§§ 15-26 = chapitre IV).

En plus de Platon, Proclus renvoie, pour cette distinction, à "tous les amoureux de Platon"[20] : ⌊τὸ δὲ πάντες οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐρασταὶ [*scil.* ἀπειργάσαντο]⌋ (5,3-4) « ce [problème], tous les amoureux de Platon [l'ont traité] ».

3. La distinction en l'homme de deux types de "savoir" (ἐπιστήμη)[21] : celle de l'âme engagée dans la *génésis*, empêtrée dans le corporel et les passions qui y sont liées, et celle de l'âme qui est « parvenue en dehors des corps, en dehors de la *génésis* et de la matière amère » (⌊γενομένην [*scil.* τὴν ψυχήν] ἔξω τῶν σωμάτων καὶ ἔξω τῆς γενέσεως καὶ τῆς πικρᾶς ὕλης[22].⌋ 4,19-20). Cette thèse est fondée en particulier sur la distinction entre la *faculté* spéculative (⌊ἡ θεωρητικὴ δύναμις⌋[23]; ⌊τὸ θεωρητικόν⌋[24]) et l'*activité* spéculative (⌊ἡ θεωρία⌋)[25] ; (§§ 27-32 = chapitre V[26]).

En plus de Platon (et de Parménide)[27], Proclus renvoie, pour cette problématique, à Plotin et à Porphyre : ⌊τὸ δὲ ἐν πολλοῖς μὲν τόποις ὁ Πλωτῖνος, ἐν

---

[18] La division en chapitres est empruntée à l'édition de D. Isaac, qui suit précisément les articulations du texte. Notons que la division adoptée par H. Boese ne correspond pas à celle de D. Isaac. Les numéros des paragraphes sont, par contre, les mêmes dans les deux éditions.

[19] Sur Jamblique (*ca* 245-*ca* 320), cf. J. Dillon, *DPhA* t. III (2000), art. « Iamblichos de Chalcis » (I n° 3) ; pour le traité *Sur la providence et la fatalité*, cf. *ibid.* p. 834 (Œuvres, n° 12 ; il semble bien que notre passage de Proclus soit le seul témoignage sur ce titre).

[20] Pour l'expression, cf. *TP* I 7, 32,2 (sans note) ; *In Tim.* II 121,11 ; cf. *De prov.* 49,6-7 : ⌊τοῖς (τοῦ) Πλάτωνος φίλοις⌋; cf. *e. g. In Parm.* 945,7 Steel ; 1108,11 (dans les deux cas, il s'agit de platoniciens qui sont l'objet de critiques de la part de Proclus).

[21] *Ibid.* 4,14-15 : ⌊τῆς δὲ ἐπιστήμης σοι διττῆς φαινομένης⌋.

[22] Cf. *Or. Chald.* 129 (des Places); il faut ajouter notre passage aux témoignages.

[23] *Ibid.* 5,5-6.

[24] *Ibid.* 49,14 et 17 (la *faculté* contemplative appartient à la vie de l'âme ⌊τῆς ζωῆς⌋, c'est-à-dire à son essence ; elle appartient précisément à la partie rationnelle de l'âme [τοῦ λόγου *In Tim.* III 355,13]).

[25] 5,5 ; 49,18 (la contemplation est le nom de l'*activité* (⌊τῆς ἐνεργείας⌋).

[26] En fait, tout ce chapitre examine et définit précisément les *cinq modes* différents de la connaissance humaine (⌊οἱ τῶν γνώσεων τρόποι⌋ 27,2), tels que les admettent les platoniciens (Aristote ne reconnaissant pas le cinquième, 31,2-3) : 1. l'opinion (δόξα) ; 2. la connaissance scientifique ou science s'appuyant sur des hypothèses (ἐπιστήμη) ; 3. la dialectique, science anhypothétique (διαλεκτική) ; 4. le savoir intellectif ou l'intellect en nous (⌊ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς⌋ 30,9) ; 5. la connaissance supra-intellective (γνῶσιν ὑπὲρ νοῦν 31,5).

[27] *Ibid.* 4,16 (⌊ὁ μέγας Παρμενίδης⌋); Proclus pense sans doute à la description des deux voies.

πολλοῖς δὲ καὶ ὁ Πορφύριος [*scil.* ἀπειργάσαντο]˩ (5,4-6) « ce [problème], Plotin comme Porphyre [l'ont traité] à maintes reprises »[28].

En distinguant *la providence et la fatalité* – insistant sur la dépendance de cette dernière par rapport à la première –, *l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle* – précisant que la première est séparable du corps, l'autre non –, et *deux états de connaissances* hiérarchiquement ordonnés, Proclus s'est donné les moyens théoriques nécesaires pour aborder les apories elles-mêmes.

Nous allons maintenant passer à la présentation des sept difficultés – ou apories – que Théodore a soumises à Proclus ou simplement que ce dernier a retenues dans l'intention de les surmonter ou de les résoudre. Ensuite, dans la seconde partie de ce chapitre, nous reprendrons la formulation précise des thèses de Théodore, telles que Proclus les rapporte, dont nous donnerons une rétroversion, en suivant l'ordre des différentes parties énumérées ci-dessous.

2. Les sept apories[29] proposées par Théodore[30] à l'attention de Proclus[31].

Première aporie (§§ 33-36 = chapitre VI) : Les hommes se considèrent comme responsables de ce qui leur réussit (*scil.* de leur bonheur), mais voient la cause de leurs échecs (*scil.* de leur malheur) dans la nécessité[32]. Or, s'il y a nécessité (ou

---

[28] Dans sa note 23 à notre passage, Steel (2007) renvoie à la n. 232, p. 87-88, où il se réfère aux critiques des platoniciens postérieurs à Plotin dirigées contre la thèse plotinienne célèbre, selon laquelle une partie de l'âme humaine demeure dans l'intelligible (*Enn.* IV 8 [6] 8,1-3) ; on peut se demander si la référence, ici, de Proclus à Plotin *et à Porphyre* ne vise pas autre chose de plus général qu'une thèse contestée par ailleurs (mais, cf. la n. 121 [sur *De prov.* 26,9-10], p. 81, où Steel marque son étonnement devant la citation *non polémique*, identifiée par Strobel, de Plot. *Enn.* I 1 [53] 2,12-13, où on lit généralement une allusion à la fameuse thèse plotinienne ; mais, Proclus, nous semble-t-il, détourne le sens de l'expression ; il s'agit d'ailleurs d'un passage dans la discussion du deuxième πρόβλημα, non du troisième).

[29] Cf. *e. g.* 33,3 : ˩τὰς ἀπορίας˩. Proclus utilise aussi le vocabulaire de l'enquête ou de la recherche ; cf. 3,3 (˩τὰ ζητούμενα˩ ; 4,2-3 : ˩περὶ ὧν ἐζήτησας˩) ; 33,2 : ˩τῶν ζητουμένων˩.

[30] Cf. C. Steel, « The Philosophical Views of an Engineer. Theodorus' Arguments against Free Choice and Proclus' Refutation », dans : *L'Eredità Platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, a cura di M. Bonazzi e V. Celluprica, Napoli, 2005, p. 277-310.

[31] Selon la division par chapitres de D. Isaac, qui ne correspond pas à la division de Boese.

[32] Cf. Plat. *Resp.* X 619c4-6 : οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν, ἀλλὰ τύχην τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ' ἑαυτοῦ (il s'agit, dans le mythe d'Er, de celui qui a choisi "la plus grande tyrannie" sans voir tous les crimes et les malheurs qu'elle contenait). Même problématique dans Alex. *De fato*, 2, p. 4,8-15 Thillet. Cf. J. Dumortier et J. Defradas, *Plutarque, Œuvres morales*, Paris (Belles Lettres), 1975, t.

fatalité) dans un cas, il est rationnel de considérer qu'il en va de même dans l'autre. Ainsi, il doit exister une fatalité (présentée ici comme *astrale*) qui est plus forte que nos propres impulsions et qui les commande toutes.

Deuxième aporie (§§ 37-39 = chapitre VII) : Nous interrogeons l'avenir (en consultant des devins) même pour les choses qui semblent dépendre de nous. C'est donc que nous ne sommes pas maîtres de les faire se produire. Ainsi, puisque nous consultons les oracles pour *toutes* nos activités, rien ne dépend de nous et nous ne sommes maîtres (κύριοι) de rien.

Remarque. On peut penser que cet argument, même s'il n'en dépend pas logiquement, n'est pas sans rapport avec la thèse stoïcienne selon laquelle l'existence effective de la mantique confirme l'existence de la fatalité ou de la providence divine (et vice-versa)[33].

Troisième aporie (§§ 40-44 = chapitre VIII) : Le Tout gouverne tous les vivants. Nous avons une vie *uniforme*, à la fois rationnelle et sensible (*monisme psychologique fort*) ; la sensation n'est alors qu'un degré inférieur[34] de la raison, mais compris dans une continuité d'essence avec cette dernière.

Remarque. L'enjeu est que, en ne distinguant pas, selon l'essence, raison et sensation, on soumet l'une et l'autre à l'action des révolutions cosmiques. Il s'agit ici encore d'une attaque contre le "libre arbitre", même si l'expression τὸ ἐφ' ἡμῖν n'apparaît pas dans ce chapitre. Proclus a peut-être extrait ce passage de la lettre de Théodore dans l'intention précise d'exposer sa propre doctrine des deux âmes, dont l'une est naturellement soumise à la fatalité, l'autre à la providence (cf. aussi *De dec. dub.*, 7ème aporie).

VI 1, p. 306, n. 1 *ad p.* 114 (= Plut. *De tranq. an.* 471d4 : ἀποτυγχάνοντας αἰτιᾶσθαι δαίμονα καὶ τύχην : "quand nous échouons, nous accusons la divinité et la fortune"). Les auteurs notent que cette observation "relève du simple bon sens" et qu'elle est "vite devenue banale" (avec des références).

[33] Cf. Cic. *De nat. deor.* II 5. 65 ; *SVF* II 1192-1194 (= Cic. *De div.* I 38. 82 ; II 41 ; *De leg.* II 32; D. L. VII 149 (καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι) ; S. E. *Adv. math.* IX 132 [= *SVF* II 1018] (εἰ μὴ εἰσὶ θεοί, οὐδὲ μαντικὴ ὑπάρχει, ἐπιστήμη οὖσα θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων, οὐδὲ μὴν θεοληπτικὴ καὶ ἀστρομαντική, οὐ λογική†, οὐχ ἡ δι' ὀνείρων πρόρρησις. Ἄτοπον δέ γε τοσοῦτο πλῆθος πραγμάτων ἀναιρεῖν πεπιστευμένων ἤδη παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις. Εἰσὶν ἄρα θεοί).

[34] L'expression καθ' ὕφεσιν indique la dégradation d'un être par rapport à un autre, au sein d'une même essence.

Quatrième aporie (§§ 45-47 = chapitre IX) : Le bien est ce qui est agréable à chacun, ou le bien est pour chacun le plaisir (τὸ ἡδύ)[35].

Remarque. On pourrait s'étonner que quelqu'un dont on perçoit par ailleurs les affinités avec la doctrine stoïcienne soutienne une thèse hédoniste et relativiste, qu'il n'est pas nécessaire de qualifier d'épicurienne[36]. En fait, comme le note Proclus, si l'âme rationnelle n'est pas nettement distincte de l'âme sensitive (= chapitre VII), le critère du bien peut se situer indifféremment dans l'une ou l'autre. Or comme l'individu est tout entier pris dans les mailles de la fatalité et soumis à une causalité physique, Théodore est conduit assez naturellement à ne retenir qu'un critère sensible et subjectif : l'agréable ou le plaisir.

Cinquième aporie (§§ 48-52 = chapitre X) : On ne peut jamais connaître le vrai (τὸ ἀληθές) entièrement.

Remarque. Si les critères de l'action ne résident pas dans la raison (ce qui serait "le vrai"), ils se trouvent dans la sensation, et le vrai se confond alors avec l'agréable (= le bien). Dans la lettre de Théodore, la thèse sur le vrai aurait dû logiquement précéder celle sur le critère du bien, si l'on admet que l'interlocuteur de Proclus suivait un ordre logique. Mais alors, on ne comprend pas pourquoi Proclus a inversé l'ordre des arguments.

---

[35] Cette thèse est amenée ⌊μεταξὺ τῶν λόγων⌋, selon Proclus (45,1-2), ce qui caractérise sans doute son caractère adventice (aux yeux de Proclus ou déjà pour Théodore ?) ; en effet, l'expression est platonicienne : dans le *Phèdre* (230a7), elle marque une certaine rupture dans la discussion. Pour cette thèse, on peut penser, au sein de la tradition platonicienne (comprise au sens large), à Eudoxe, dont Aristote discute dans son *Ethique nichomaquéenne* quatre arguments en faveur de la doctrine selon laquelle "le plaisir est le bien" (*EN* X 2, 1172b9-35 : Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετ' εἶναι : « Eudoxe pensait donc que le plaisir était le bien ») ; cf. J.-P. Schneider, *DPhA*. III [2000], art. « Eudoxe de Cnide », p. 301-302. Cf. aussi Plat. *Resp.* VI 505b5-6 : τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις : « la multitude est d'avis que le bien est le plaisir, les gens plus raffinés, la pensée » (la thèse est rapidement discutée, 505c6-d6). Proclus mentionne cette thèse comme absurde en *In Tim.* III 3495,29-30 : τὴν μὲν γὰρ ἡδονὴν τῷ ἀγαθῷ νομίζει ταὐτόν : il s'agit de l'âme qui a imité les plantes en vivant la tête en bas et qui a renversé par là toutes les valeurs (à propos de ὑπτίας [sens dessus dessous] de *Tim.* 43e4).

[36] Si l'on veut poursuivre l'enquête dans le sens de l'épicurisme, on consultera D. J. O'Meara, « Epicurus neoplatonicus », dans : AA. VV., *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. September 1997 in Trier, Herausgegeben von T. Fuhrer und M. Erler in Zusammenarbeit mit K. Schlapbach, Stuttgart, 1999, p. 83-91 (des thèmes épicuriens apparaissent dans les discussions sur la vie bonne [εὐδαιμονία], par exemple dans Plot. *Enn.* I 4 [46] et le *Commentaire sur le* Philèbe de Damascius, comme la distinction entre plaisirs cinétiques - rejetés - et plaisirs catastématiques - acceptés, s'ils accompagnent l'activité de la raison).

Sixième aporie (§§ 53-61 = chapitre XI) : Pourquoi voit-on les bons échouer et les méchants réussir ?

Remarque. La conclusion que tire Théodore de ce lieu commun de la morale populaire est que le "libre arbitre" n'existe pas. En fait, comme le montre Proclus, cette aporie classique sert d'argument destiné à nier toute action providentielle sur les individus (*argument anti-providentialiste*)[37].

Septième aporie (§§ 62-66 = chapitre XII) : Soit le dilemme suivant : A) Si le dieu ne connaît pas notre avenir (*scil.* parce que celui-ci est objectivement ouvert), il ne diffère pas de nous ; il n'y a donc pas de providence au sens strict ; B) Si le dieu connaît notre avenir, cet avenir est nécessaire ; il n'y a pas alors de "libre arbitre" et la contingence n'est qu'un mot vide.

Remarque. Dans cet argument, providence et "libre arbitre" s'excluent. On est donc amené à choisir entre une providence-nécessité sans libre arbitre – position attribuée à Théodore au § 2 point A (ci-dessous) – et un libre arbitre sans providence. Dans l'hypothèse où les apories présentées par Théodore reflètent des objections posées à partir d'une doctrine systématique, on peut admettre que Théodore tendait à retenir le second terme de l'alternative (= § 2 point B) ; mais il se peut bien que les apories aient été seulement énoncées λόγου ἕνεκα (pour l'argumentation).

On aura remarqué, par cette énumération des apories présentée par Proclus, qu'il est illusoire de prétendre les ramener à une unité doctrinale. Celles-ci relèvent d'ailleurs aussi bien du sens commun (apories 1, 2 et 6) que d'élaborations plus philosophiques (apories 3, 4, 5 et 7). A des thèses plus ou moins nettement stoïciennes (1ère, 2ème, 3ème, 6ème et 7ème question), souvent radicalisées ou caricaturées, se mêlent des doctrines relevant, dirions-nous, d'un scepticisme de type épistémologique (la 5ème) ou d'un hédonisme relativiste (la 4ème)[38]. C'est peut-être là

---

[37] La *Souda* mentionne un ouvrage du disciple de Jamblique que Constantin a fait assassiner, Sopatros d'Apamée, dont le titre est précisément : Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων : *Sur la providence et sur les hommes qui sont heureux ou malheureux contrairement au mérite* (cf. *Souda* Σ [Σώπατρος] 485 Adler). Sur le trouble que peut susciter le bonheur apparent des méchants et des criminels, cf. Plat. *Leg.* X 899d8 - 900a6 (ce trouble est la raison qui fait que l'on pense des dieux μὴ φροντίζειν δὲ αὐτοὺς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων : « qu'ils ne se soucient pas des affaires humaines » 899d5-6 ; cf. 900b2-3 : τῶν δὲ ἀνθρωπίνων καταφρονεῖν καὶ ἀμελεῖν πραγμάτων : « [les dieux] méprisent les affaires humaines et ne s'en préoccupent pas »). Voir encore Plat. *Gorg.* 470c sqq.

[38] K. Ziegler (1934), col. 1863, note que Théodore a développé un déterminisme mécaniste "verbrämt mit skeptischen und epikureischen Gedanken".

l'indice de la disparition, déjà ancienne, semble-t-il, de toute école constituée de philosophie stoïcienne. En effet, si l'on en croit I. Hadot, "le stoïcisme comme philosophie vivante et *enseignée* avait disparu depuis plusieurs siècles avant Simplicius, c'est-à-dire à peu près à partir du début du troisième siècle de notre ère" (c'est nous qui soulignons)[39].

B. La polémique : rétroversion et traduction

Sur la position philosophique de Théodore, comme sur sa vie[40], nous n'avons pour source de renseignements que l'opuscule de Proclus. C'est manifestement une connaissance de longue date de Proclus (⌊ἡμῖν πάλαι γνωρίμου[41]⌋ 1,8). Ce dernier s'adresse à lui d'emblée par la formule : ⌊ὦ φίλε Θεόδωρε⌋[42]. Ce que nous apprenons dès le début (§ 1), c'est que Théodore n'est pas à proprement parler un disciple de Platon. Il n'est d'ailleurs pas φιλόσοφος (en tout cas pas au sens de "professeur de philosophie")[43], mais ingénieur (⌊μηχανικός⌋)[44] de profession, « expert dans "les

---

[39] I. Hadot (2001), p. CXVI. Mais, il se peut qu'il faille quelque peu nuancer ce propos et distinguer "philosophie vivante" et "philosophie enseignée".

[40] Il peut être un peu plus jeune que Proclus qui est alors d'un certain âge (cf. 45,4-11 : l'opinion de Théodore sur l'identité entre l'agréable et le bien est indigne de l'âge de Proclus (⌊ἀνάξιον ... τῆς ἡλικίας ἣν ἔχων τυγχάνω⌋), mais se comprendrait comme celle d'un homme jeune [⌊νέος ἀνήρ⌋; ⌊νεότης⌋]) ; il semble entretenir avec le philosophe des liens d'amitié de longue date (1,7-8 : ⌊... τὰς ζητήσεις σου, ἀνδρὸς δὴ ἀρίστου ἐν τοῖς μηχανικοῖς καὶ ἡμῖν πάλαι γνωρίμου⌋ ; 66,6-7 [rétroversion de Boese] : ⌊Εὖ γὰρ οἶσθα καὶ τὸν ἐμὸν καθηγεμόνα λέγοντα πολλάκις ὅτι⌋ ...).

[41] Le terme de γνώριμος (*notus* G.) désigne une relation difficile à apprécier précisément ; P. Chantraine, *DELG*, *s.v.* γιγνώσκω, p. 225, col. 1, présente le terme comme distinct de φίλος, au sens de "connaissance"; mais on connaît aussi l'usage de ce terme pour désigner le disciple d'un philosophe, ce qui n'est sans doute pas le sens ici.

[42] Plus loin il note : ⌊ᾐσχυνόμην ἂν ἐμαυτὸν εἰ μὴ σαφῶς πρὸς ἄνδρα φίλον ἔγραφον⌋ (45,4-5) : "j'aurais honte de moi, si je n'écrivais pas clairement à un ami".

[43] Sur ce sens de φιλόσοφος, cf. la note de Saffrey-Westerink, *TP* I, p. 5, n. 1, avec le renvoi à l'article de M. Richard, « Ἀπὸ φωνῆς », *Byzantion*, 20 (1950), p. 191-222 [reproduit dans : M. Richard, *Opera minora*, t. III, Turnhout / Leuven, 1977, n° 60].

[44] Nous rappelons que le *De providentia* est adressé à un certain Théodore, qualifié de *mechanicus* (= ⌊ὁ μηχανικός⌋). Sur le contenu de l'art "méchanique" (μηχανική) et sur ses subdivisions (ἡ ὀργανοποιϊκή, ἡ θαυματοποιϊκή, ἡ σφαιροποιΐα), cf. Procl. *In Eucl.* 41,3-18. Sur la μεχανικὴ τέχνη en général, cf. F. Krafft, *Der Neue Pauly*, t. VII (1999), art. « Mechanik », col. 1084-1088 (avec bibliographie). Par plusieurs allusions, on apprend que Théodore construisait des machines et peut-être plus particulièrement des astrolabes (cf. *De prov.* 2,13-21 et 65,4-8 Boese [*tua fictio* D. Isaac ; *tua fixio* Boese = sans doute παράπηγμα, cf. *parapigma (id est fictio)* l. 7 Boese]) ; sur cet instrument, on lira la note de Erler à sa traduction, p. 140 ; l'article « Parapegma » (J. Rüpke) dans *Der Neue Pauly*, t. IX (2000) ne donne pas d'idée précise du méchanisme dont il s'agit ici. On trouvera une notice plus adéquate dans F. Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Fribourg, 1990, p. 201 sqq. (il s'agit plutôt d'un astrolabe plan [p. 201 sqq.] que d'un parapegme au

méthodes de la science" et dans les découvertes de la géométrie et l'arithmétique » (⌊ἀλλὰ καὶ ἔμπειρος « τῶν κατὰ παιδεύσιν ὁδῶν »[45] καὶ τῶν τῆς γεωμετρίας καὶ ἀριθμητικῆς εὑρέσεων⌋)[46]. Et Proclus peut se permettre, en guise d'allusion plaisante, de détourner une célèbre formule "physique", que la tradition rapporte à Archimède, pour étayer sa thèse contre celle de Théodore :

⌊Μὴ γὰρ ἡγήσῃ ὡς μόνοις ὑμῖν⌋ ἐφεῖται ⌊λέγειν· τὸ « τῇ δοθείσῃ δυνάμει τὸ δοθὲν κινῆσαι βάρος » - τοῦτο δὴ τὸ πολυθρύλ(λ)ητον -, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον⌋ τοῖς κατ' ἀρετὴν ζῶσι τὸ τὴν δοθεῖσαν ἐκ τοῦ παντὸς δύναμιν ἄλλῃ δυνάμει τῇ ὡς ἀληθῶς κοσμῆσαι.[47]

« Ne vas pas penser que vous êtes les seuls à pouvoir dire : " mouvoir un poids donné avec une force donnée"[48] – c'est là vraiment une [formule] des plus célèbres[49] ; mais c'est bien davantage le cas pour ceux qui vivent conformément à la vertu de dire : "orner la force qui nous a été donnée par le Tout par une autre force, qui est réellement force .»

Pour comprendre plus précisément la nature de la relation existant entre Théodore et Proclus et en même temps saisir le ton de l'écrit, il n'est peut-être pas inutile de donner le début du texte de l'opuscule dans sa rétroversion suivie de la traduction.

---

sens strict [p. 200]). Voir aussi la note de Festugière à *In Remp.* II 234,15 (t. III, p. 189, n. 5).

[45] Plat. *Tim.* 53c2-3 : ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψεσθε : « puisque vous participez aux méthodes de la science, dont il est nécessaire que je me serve pour démontrer ce que je dis, vous me suivrez » (trad. A. Rivaud, *CUF*, 1925). Cf. encore *TP* I, p. 11,5-6 "les chemins du savoir", expression désignant les mathématiques (trad. et note de S.-W.).

[46] *De prov.* 41,3-4 Boese. En 18,9-10 Boese, l'arithmétique et la géométrie sont dites ⌊τὴν τῆς ὑμετέρας τέχνης μητέρα⌋.

[47] *De prov.* 25,18-22 Boese.

[48] Cf. Archim. *fr.* 15 (Heiberg-Stamatis) tiré de Pappus d'Alexandrie (début IV[e] s.), *Synag.* VIII 1060, 2 sqq. (Hultsch) : Τῆς αὐτῆς δέ ἐστιν θεωρίας "τὸ δοθὲν βάρος τῇ δοθείσῃ δυνάμει κινῆσαι"· τοῦτο γὰρ Ἀρχιμήδους μὲν εὕρημα λέγεται μηχανικόν, ἐφ' ᾧ λέγεται εἰρηκέναι· "δός μοι, φησί, ποῦ στῶ, καὶ κινῶ τὴν γῆν". La formule est utilisée, par exemple, par Héron, *Mechan. fr.* I, fr. 1, 1-2 [= *Dioptr.* 37,1-2] (Τῇ δοθείσῃ δυνάμει τὸ δοθὲν βάρος κινῆσαι διὰ τυμπάνων ὀδοντωτῶν παραθέσεως). Cf. l'anecdote rapportée par Plutarque (*Marcell.* XIV 12) : Ἀρχιμήδης, Ἱέρωνι τῷ βασιλεῖ συγγενὴς ὢν καὶ φίλος, ἔγραψεν ὡς τῇ δοθείσῃ δυνάμει τὸ δοθὲν βάρος κινῆσαι δυνατόν ἐστι, καὶ νεανιευσάμενος ὡς φασι ῥώμῃ τῆς ἀποδείξεως εἶπεν ὡς εἰ γῆν εἶχεν ἑτέραν, ἐκίνησεν ἂν ταύτην μεταβὰς εἰς ἐκείνην : « Archimède écrivit au roi Hiéron, dont il était le parent et l'ami, qu'il était possible de *mouvoir un poids donné avec une force donnée*, et plein de confiance, à ce qu'on raconte, en la force de sa démonstration, il dit que, s'il avait une autre terre, il mouvrait cette terre-ci en se transportant sur celle-là ».

[49] Proclus avait d'ailleurs déjà utilisé cette formule dans un autre opuscule (*De dec. dub.* 37,24 Boese).

[§ 1]

˹Τὰς μὲν ὠδῖνας τῆς ψυχῆς σου, ὦ φίλε Θεόδωρε, ἀκμαίας εἶναι οἶμαι καὶ προσηκούσας ἀνδρὶ φιλοθεάμονι τῶν ὄντων· καὶ ἠσπασάμην (?) ὅτι καὶ πρὸς ἡμᾶς ᾠήθης δεῖν περὶ τούτων γράψαι, καὶ πολλῶν παρ᾽ ὑμῖν[50] ὄντων τῶν δυνατῶν συζητεῖν καὶ συναπορεῖν σοι περὶ τοιαῦτα τὰ προβλήματα. Δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς, ὡς ἔοικε, τὰ δοκοῦντα περὶ τῶν παρὰ σοῦ πεμφθέντων ἐνδεικνύναι, ὅσα τοῖς τε πράγμασι ἡγούμεθα συμφωνεῖν καὶ τοῖς κλεινοτάτοις τῶν ἔμπροσθεν φιλοσόφων, καὶ μὴ παρέργως ἀκοῦσαι τὰς ζητήσεις σου, ἀνδρὸς δὴ ἀρίστου ἐν τοῖς μηχανικοῖς καὶ ἡμῖν πάλαι γνωρίμου, καθάπερ ἡγοῦμαι καὶ αὐτὸς ἔγραψας.˺[51]

« Je pense que le travail d'accouchement de ton âme, mon cher Théodore, est arrivé à terme et que [son fruit] convient à un homme qui aime à contempler les réalités. Et j'ai apprécié que tu aies pensé qu'il fallait nous écrire, à nous aussi[52], sur ces [questions], alors que chez vous[53] nombreux sont ceux qui sont capables de mener une recherche et de soulever des apories avec toi sur de tels problèmes. Or, il faut qu'à notre tour, à ce que je crois, nous indiquions, sur les [questions] que tu nous as envoyées, tout ce qu'il nous semble, que nous considérons s'accorder à la fois avec les réalités (τὰ πράγματα) et avec les plus réputés des philosophes de jadis, et ne pas écouter [seulement] en passant tes demandes, car elles viennent d'un homme expert dans les [sciences] mécaniques et une connaissance de longue date, comme je le pense bien et comme tu l'as écrit toi-même. »

Si Théodore ne semble pas appartenir à une école philosophique déterminée, il apparaît toutefois, à travers la réponse de Proclus, qu'il a subi les influences d'un milieu de pensée mal défini, où certaines idées qui renvoient manifestement à un fond de pensée de type stoïcien, paraissent avoir perduré.

Quoi qu'il en soit, le genre même des "difficultés et solutions" ne permet pas d'attribuer sans autre les objections formulées à la personne qui les pose. Il n'y aurait d'ailleurs guère de sens à chercher à composer un *système* cohérent à partir des apories de Théodore, que Proclus examine.

---

[50] Cela laisse penser que Théodore était peut-être lié à une autre école ou en tout cas à un autre cercle que celui de Proclus. Steel (2007, p. 3-4) donne des arguments pour étayer l'hypothèse selon laquelle Théodore aurait fréquenté l'école de Syrianus vers 435 (cf. aussi Steel [2005], p. 280).

[51] *De prov.* 1,1-9 Boese.

[52] Si l'on prend cet adverbe à la lettre, cela laisserait entendre que Théodore avait consulté d'autres personnes.

[53] Il s'agit sans doute du milieu de scientifiques auquel appartient Théodore, plutôt que d'une école philosophique rivale de l'école platonicienne.

Qui plus est, lorsqu'on veut préciser la conception que Théodore se fait de la fatalité ou du destin (ἡ εἱμαρμένη) et de la liberté (τὸ ἐφ' ἡμῖν), on rencontre de nombreux obstacles. Le deuxième paragraphe est certes tout entier consacré à la présentation résumée de la thèse de Théodore sur la question du rapport entre la providence, la fatalité et le "libre arbitre" ; mais ce passage du texte de Proclus, pour lequel nous n'avons pas de grec correspondant chez Isaac Sébastocrator – d'une façon générale, dans son démarquage, le Byzantin a supprimé toutes les objections censément formulées par Théodore, pour ne conserver que les réponses –, comporte plusieurs difficultés de compréhension, entre autre parce qu'il fourmille d'expressions techniques empruntées à la Stoa, mais servant à exprimer une doctrine qui n'est pas purement stoïcienne. La doctrine en question correspond plutôt à une image caricaturale et quelque peu confuse du stoïcisme : Théodore, en effet, semble bien revendiquer comme une conséquence de son déterminisme la négation du "libre arbitre" : ⌊τὸ δὲ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς θρυλ(λ)ούμενον αὐτεξούσιον ὄνομα μόνον εἶναι καὶ ὡς ἀληθῶς οὐδέν⌋[54] (*De prov.* 2,10-11) : « l'auto-détermination de l'âme humaine est seulement un nom et, en vérité, elle n'est rien ». Il est d'ailleurs à noter que cette caricature correspond assez précisément à celle que les *adversaires* des stoïciens avaient contribué à fixer pour la réfuter[55]. Mais il faut aussi relever qu'une cinquantaine d'années plus tard, Simplicius, dans un commentaire sur un texte stoïcien où la notion de τὸ ἐφ' ἡμῖν joue un rôle central, le *Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, consacrera toute la dernière partie de son chapitre I à exposer les différents arguments des déterministes pour ensuite les réfuter, sans jamais mentionner les stoïciens[56]. Or, dans leurs polémiques, ces philosophes faisaient dire à leurs adversaires, tantôt explicitement tantôt, semble-t-il, implicitement, que "rien ne

---

[54] On trouve la même formule, mais niée, à propos du statut du contingent, par opposition à la thèse des déterministes, dans l'affirmation proclienne de la compatibilité entre la providence universelle et l'existence du contingent : *De dec. dub.* 6,11-12 : ⌊λέγω δὲ καὶ ὅτι ἡ πρόνοια πάντων ἐστὶ καὶ ὅτι τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ὄνομα μόνον ἐστίν⌋ : « J'affirme à la fois que la providence est providence de toutes choses et que le contingent n'est pas seulement un nom ». Cf. Simpl. *In Ench.* I, 443-446 I. Hadot (2001) : Πρὸς δὲ τοὺς λέγοντας τὴν εἱμαρμένην περιφορὰν ("la révolution fatale") μὴ μόνον τὰς τάξεις (πράξεις Dübner) ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ τὰς αἱρέσεις ἀναγκάζειν καὶ μηδὲν ἐφ' ἡμῖν ἀπολείπειν, ἀλλ' ὄνομα μόνον εἶναι τοῦτο τὸ ἐφ' ἡμῖν, ῥητέον ὡς ... .

[55] Cf. *e. g.* Alex. *De fato* 14, 182,22-24 (p. 28,12-15 Thillet) : Οἱ γὰρ ἀπαιτοῦντες αὐτοὺς (*scil.* les déterministes), πῶς οἷόν τε, πάντων ὄντων καθ' εἱμαρμένην, τὸ ἐφ' ἡμῖν σώζεσθαι, οὐκ ὄνομα μόνον τοῦ ἐφ' ἡμῖν τιθέντες τοῦτ' ἀπαιτοῦσιν, ἀλλὰ καὶ σημαινόμενον ἐκεῖνο τὸ αὐτεξούσιον (« Ceux qui leur demandent comment il est possible de sauver ce qui dépend de nous, si tout est selon la fatalité, ils ne demandent pas cela en considérant seulement le non de "ce qui dépend de nous", mais aussi ce qu'il signifie, c'est à-dire l'autodétermination »).

[56] On rappellera que la situation est notablement la même dans le *De fato* d'Alexandre, ainsi que dans le *De fato* du pseudo-Plutarque et dans l'*Ennéade* III 1 [3] de Plotin *Sur la fatalité* ; sur cette question, voir les hypothèses de P. Thillet dans son édition du *De fato* (Paris, *CUF*, 1984), p. LXXXII-LXXXVII.

dépendait de nous" (μηδὲν ... εἶναι ἐφ' ἡμῖν)[57]. Il est évident alors qu'il faut être très prudent dans l'attribution historique de telle ou telle thèse aux adversaires de ces polémiques : il est, en effet, souvent difficile de distinguer entre ce que l'adversaire conclut effectivement et les conséquences que le critique lui impute.

Pour permettre l'analyse de ce passage et en souligner les difficultés, nous commencerons par en donner une rétroversion annotée, précédée d'une remarque sur le texte de Guillaume tel qu'il est édité par H. Boese et D. Isaac ; nous en proposerons ensuite une traduction, suivie d'un bref commentaire[58].

Remarque préalable sur le texte latin du § 2 édité par Boese et Isaac

Une difficulté majeure, qui risque de faire obstacle à la compréhension de ce paragraphe, doit être discutée préalablement. Celle-ci concerne d'abord l'expression *patienti dignum indulgentia* (2,2 Boese). A la lecture de la traduction française de D. Isaac, on pourrait dans un premier temps s'estimer satisfait de l'expression "un pouvoir digne d'une acceptation résignée" (il s'agit du pouvoir démiurgique considéré comme contraignant), quand on a lu chez le traducteur, p. 26, n. 3, que Théodore se rattachait à un "milieu de pensée stoïcien". Pourtant ni le latin (*indulgentia*), ni le grec que D. Isaac croit voir derrière le mot latin (εὐμένεια, proposé sans justification) ne peuvent offrir ce sens. Nous proposerons donc ci-dessous une compréhension différente du passage. Une seconde difficulté, dépendante de la première, mais moins grave sans doute, réside dans le fait que, si l'on accepte le texte de D. Isaac et de Boese, il manque une particule de liaison entre la phrase commençant par *patienti dignum* etc. et la précédente. De plus, comment comprendre *patienti* (dat.), si, comme nous y invitent les *indices* (latin-grec et grec-latin) de Boese, il faut y voir une forme de πάσχειν ? Nous proposons de rattacher *patienti* au *tibi* qui précède[59]. Mais cette solution entraîne de nouvelles difficultés. Par ailleurs, nous empruntons à Erler (*ad loc.*) la traduction de *funium* (2,6) par "scènes", ce qui donne une grande cohérence à la métaphore théâtrale[60] qui s'étend sur tout le début du paragraphe.

---

[57] Simpl. *In Ench.* I, 222-223 I. Hadot (2001).
[58] Il faut maintenant utiliser la traduction anglaise commentée de C. Steel, qui a pu profiter des travaux de rétroversion menés par B. Strobel, encore inédits : C. Steel, *Proclus, On Providence*, translated by C. S., *ACA*, London, 2007.
[59] C'est ce que fait Steel (2007), p. 94.
[60] Nous reprendrons plus loin (chapitre 5) la métaphore du *theatrum mundi*. Nous examinerons en particulier *De dec. dub.* 60,16-26 Boese. Pour cette métaphore, on se référera à la note très riche de Erler (1980), p. 79.

<La position philosophique de l'ingénieur Théodore sur la fatalité et la liberté>

(a) Présentation générale de la thèse

(*Rétroversion d'après le texte latin de Guillaume de Moerbeke*)

De prov. § 2[61]

⌊Δεῖ τοίνυν καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐφεξῆς ἐκείνοις γράφοντας, ὡς εἶπον, ἀποφαίνεσθαί σοι περὶ ὧν ἐρωτᾷς πάσχοντί ‹τι› ἄξιον συγγνώμης, εἰ, ἐπιβλέψας εἰς τὰς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων παντοίας τραγικὰς καὶ κωμικὰς ἢ ἄλλας συμπλοκάς, ἕνα καθῆσθαι δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοιούτων τῶν συνδεσμῶν ἐν τῷ παντὶ μόνον ὑπέλαβες καὶ τοῦτον εἱμαρμένην ἐκάλεσας· μᾶλλον δέ, τὸν τῶν σκηνῶν εἱρμὸν αὐτὸν καὶ τὴν ἀκόλουθον γένεσιν συνηγμένην εἱμαρμένην θέμενος, ὑπό τινος δὴ ἀνάγκης ἀπαραβάτου τοιαύτην τὴν δραματουργίαν κατευθύνεσθαι μόνον ᾠήθης καὶ ταύτην πρόνοιαν ὑμνήσας, καὶ μόνως αὐτεξούσιον ὑπάρχειν καὶ κυρίαν πάντων· τὸ δὲ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς θρυλ(λ)ούμενον αὐτεξούσιον ὄνομα μόνον εἶναι καὶ ὡς ἀληθῶς οὐδέν, τεταγμένης αὐτῆς ἐν τῷ κόσμῳ καὶ δουλευούσης ταῖς τῶν ἄλλων πράξεσι καὶ ὑπαρχούσης μέρους τοῦ κοσμικοῦ δράματος· μᾶλλον δέ, ἵνα τοῖς σοῖς ῥήμασιν ἑπόμενος λέγω, μηχανοποιὸν μὲν εἶναι ἀναπόδραστον αἰτίαν πάντα κινοῦσαν ὅσα ὁ κόσμος οὗτος περιλαβὼν ἐν ἑαυτῷ ἔχει· μηχανημάτος δὲ ἑνὸς οἷον ὄντος τοῦ παντός, τυμπάνοις μὲν ἐμπεπλεγμένοις ἀνάλογον πάσας εἶναι τὰς σφαίρας, τοῖς δὲ ὑπὸ τούτων κινουμένοις τὰ μερικά, (τὰ) ζῷα καὶ (τὰς) ψυχάς, καὶ πάντα ἑνὸς ἐξηρτῆσθαι κινοῦντος. Καὶ ἴσως τὴν σεαυτοῦ τέχνην τιμήσας καὶ ταῦτα ὑπέλαβες, ἵνα καὶ ὁ τοῦ παντὸς ποιητὴς μηχανικός τις εἴη καὶ σὺ μιμητὴς « τοῦ ἀρίστου τῶν αἰτίων ». Ἀλλὰ τοῦτο μὲν σπουδῇ παιδιὰν κεραννύντες ἐγράψαμεν.⌋

Traduction :

« Il faut donc que nous aussi, écrivant à la suite de ces illustres [prédécesseurs] (*scil.* les théologiens[62] ainsi que Platon, Plotin, Jamblique et leurs disciples), comme

---

[61] On trouvera une traduction commentée de *De prov.* 2,2-21 dans Steel (2005), p. 284-285.

[62] Par "théologiens", il faut entendre, Orphée, Hésiode, Homère et les auteurs des *Oracles chaldaïques*. On s'étonne de ne pas voir figurer le nom de Pythagore dans la série des précurseurs ; peut-être est-il lui aussi compris dans l'expression "les théologiens" (cf. Procl., *TP* I, 5, p. 25,26-26,4 : ἅπασα γὰρ ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος, πρώτου μὲν Πυθαγόρου παρὰ Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ θεῶν ὄργια διδαχθέντος, δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων. Mais, en général, les pythagoriciens [οἱ Πυθαγόρειοι] sont distincts des théologiens, cf. *In Remp.* II 137,24-25 ; 138,10).

je l'ai dit, nous te donnions notre opinion sur les questions que tu nous poses ; [A] c'est que tu mérites notre indulgence, si, eu égard aux connexions de toutes sortes, tragiques, comiques ou autres des affaires humaines[63], tu en es venu à penser qu'avait seulement son siège *dans* l'univers un seul démiurge ou créateur (*scil.* poète)[64] de tels réseaux, et si c'est lui que tu as appelé fatalité.

[B] « Mais il y a plus ; après avoir posé comme fatalité (εἱμαρμένη) l'enchaînement (εἱρμός)[65] lui-même des scènes et le devenir qui [en] découle et qui est lié [par lui / par elle][66], tu as pensé qu'une telle action dramatique n'a pu être

---

[63] Cf. Plat. *Phil.* 50b1-4 : Μηνύει δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγῳδίαις <καὶ κωμῳδίαις> (*add.* Hermann), μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ, λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι, καὶ ἐν ἄλλοις δὴ μυρίοις : « L'argument nous indique que, dans les chants de deuil, dans les tragédies <et les comédies>, non seulement dans les drames, mais aussi dans toute la tragédie et la comédie de la vie, comme dans d'innombrables autres situations, les peines sont mêlées aux plaisirs ».

[64] Sur l'analogie entre le poète et le Démiurge, cf. L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982, p. 50-53. Cf. le "titre mystérieux" attribué au condisciple de Plotin auprès d'Ammonios Saccas, Origène : Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς « Que le roi seul est poète / créateur » ; voir L. Brisson et R. Goulet, *DPhA* IV (2005), art. « Origène le Platonicien » (O 41), p. 804-807 ; sur les interprétations divergentes de ce titre, que les modernes ont proposées (s'agit-il de l'Empereur Gallien, poète à ses heures, ou du démiurge ?), cf. la bibliographie, *op. cit.*, p. 805.

[65] On a ici l'écho de l'interprétation étymologique d'origine stoïcienne de l'εἱμαρμένη ; cf. *SVF* II 913 (*sub fine* : εἴρουσα τὰς ἑκάστων αἰτίας) ; 914 (εἰρομένην τινὰ [*scil.* διοίκησιν] εἴτε ἐκ θεοῦ βουλήσεως εἴτε ἐξ ἧς δήποτε αἰτίας) ; 915 (αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη); 917 (εἱρμὸν αἰτιῶν); 918 (= Nemes. *De nat. hom.* 37, p. 108,15-18 Morani : ἡ δὲ εἱμαρμένη εἱρμός τις οὖσα αἰτιῶν [ἀπαράβατος *del.* Morani] – οὕτω γὰρ αὐτὴν οἱ Στωϊκοὶ ὁρίζονται, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον –, οὐ κατὰ τὸ συμφέρον, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκείαν κίνησιν καὶ ἀνάγκην ἐπάγει τὰ τέλη); 919 (*conexio rerum*) ; 920 (εἱρμὸν αἰτίων) ; 921 et 933 (*seriem causarum*). Cf. Eus. *P.E.* VI 6, 58,1-3 : εἰ γὰρ τὴν εἱμαρμένην εἱρμόν τινα αἰτιῶν εἶναί φασιν ἀπ' αἰῶνος ἀπαραβάτως καὶ ἀμετακινήτως ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων ἄστρων φορᾶς καθήκοντα, ... ; *ibid.* 67,2-3 : εἱρμὸς αἰτιῶν καὶ ἀνάγκη ; Greg. Nyss. *Contra fat.* 35,13-16 McDonough (= III 6 Bandini) : ὁ ταῦτα, φησί, καὶ τὰ τοιαῦτα κατανοήσας εἴσεται τῆς εἱμαρμένης τὸ σημαινόμενον, ὅτι τὸ εἱρμῷ τινι ἀπαραβάτῳ κατὰ τὴν ποιὰν συμπλοκὴν τῶν ἀστέρων ἀναγκαίως ἀποτελούμενον τῷ ὀνόματι τῆς εἱμαρμένης διερμηνεύεται. Dans sa présentation de la thèse stoïcienne – laissée anonyme –, Plotin utilise le substantif εἱρμός associé à ἐπιπλοκή et le verbe συνείρειν coordonné à ἐπιπλέκειν dans l'*Ennéade* intitulée Περὶ εἱμαρμένης (III 1 [3] 2,31 et 7,1). Boèce parlera encore de *series causarum* et de *fatalis catena* (*Cons. Phil.* V, prose 2. 2).

[66] "par elle", *scil.* la fatalité. Le participe *conductam* = συναγομένην / συνηγμένην est passif et l'agent doit être l'enchaînement qui maintient ensemble tout le devenir. Cf. *De dec. dub.* 48,14 *conducens* G ; τὸ συνάγον Is. Seb. désigne la puissance qui lie les êtres entre eux, dans le cas où un être, comme notre âme, vient s'insérer de l'extérieur dans l'ordre du Tout ; *De prov.* 10,5-7 Boese : ὥστ' ἢ τοῖς τόποις ἢ τοῖς χρόνοις αὐτὰ μεριζόμενα διὰ ⌞τοῦ εἱρμοῦ⌟ συνάγεσθαί πως εἰς ἓν καὶ μίαν συμπάθειαν : « ainsi, divisées elles-mêmes par le lieu et le temps les choses [*scil.* qui appartiennent à la *génésis*] sont rassemblées d'une certaine manière par l'enchaînement en une unité et une unique sympathie ». Steel (2007), p. 41, traduit le texte corrigé *et consequenti*am *generation*um *conductam* (= *e. g.* καὶ τὴν τῶν γενέσεων ἀκολουθίαν συνηγμένην) : "and the ordered sequence of events".

dirigée que par quelque inexorable nécessité ; et celle-ci[67] tu l'as célébrée comme providence, [croyant] qu'elle seule est libre de s'autodéterminer et maîtresse de toutes choses. Et l'autodétermination tant vantée de l'âme humaine n'est, d'après toi, qu'un nom et en réalité rien du tout, [puisque] l'âme elle-même a son rang *dans* le monde, est soumise aux actions des autres [êtres] et est une partie[68] du drame cosmique.[69]

[C] « Bien plus, pour m'exprimer en suivant tes propres mots[70], c'est une cause inflexible, exerçant une action *mécanique*, qui meut tout ce que ce monde-ci embrasse et contient en lui ; et l'univers [fonctionne] comme une *machine* unique : toutes les sphères[71] sont analogues à des roues qui s'engrènent[72], les [êtres] particuliers, les vivants comme les âmes, à ce qui est mis en mouvement par ces roues et l'ensemble dépend d'un moteur unique[73]. Et peut-être est-ce pour honorer ton art que tu en es venu à imaginer même cela, afin que le créateur (*scil.* poète)[74] de l'univers soit, lui aussi, une sorte d'ingénieur et que toi tu sois l'imitateur de la "meilleure des causes"[75]. Mais, c'est en mêlant plaisanterie et sérieux que j'écris cela. »

---

[67] Le démonstratif peut reprendre la dramaturgie ou la nécessité.

[68] L'âme *particulière* est une partie du monde, cf. *In Remp.* II 345,18 ; notre libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν) est dit aussi une partie du monde, et doit compter avec l'ordre du monde (*In Remp.* II 29,14).

[69] On retrouve dans cette phrase de notre texte les trois causes nous concernant, telles qu'elles sont affirmées en *De dec. dub.*. 39 : tout ce que nous avons, nous l'avons διὰ τὸ αὐτεξούσιον, διὰ τὸ πάσχειν ὑπ' ἄλλων, διὰ μόνην τὴν τοῦ παντὸς αἰτίαν.

[70] Doit-on comprendre "pour me servir de tes propres mots" ou "pour parler ton langage", c'est-à-dire le langage du μηχανικός ? Le μᾶλλον δὲ (13), comme déjà celui de la ligne 5, marque un *crescendo*, une étape supplémentaire dans l'éloignement de la vérité, ce qui laisse plutôt supposer que la thèse "mécaniste" est bien celle de Théodore. D'ailleurs, la présence de l'infinitif qui suit (εἶναι) laisse supposer que ce qui est dit doit être attribué à Théodore.

[71] Il s'agit des sphères astrales.

[72] Il s'agit sans doute d'un système de roues dentées comme en décrit Héron d'Alexandrie, par exemple, *Mechanica*, fragments publiés par G. Schmidt, Leipzig, 1900 (τύμπανον ὀδοντώμενον ou ὀδοντῶδες) ; encore *Pneumatica* II 32,20 : ... τύμπανον ἐμπεπλεγμένον τῷ Μ τυμπάνῳ. Cf. aussi *De prov.* 65,4-5.

[73] S. Berryman (*The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*, Cambridge, 2009, p. 227) pense que, dans ce paragraphe, Proclus fait référence à une machinerie de théâtre ("theatrical *machina*").

[74] Pour l'expression, cf. *TP* I 89,15 ("le fabriquant du monde" S.-W.) ; *In Tim.* I 143,14 ; I 206,28 etc.

[75] Cf. *Tim.* 29a5-6 : ὁ μὲν (*scil.* ὁ κόσμος) γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' (*scil.* ὁ δημιουργός) ἄριστος τῶν αἰτίων. Proclus reprend souvent l'expression en parlant du démiurge, en variant la forme, cf. *e. g. TP* I 89,9 (ἄριστον τῶν αἰτίων) ; V 57,7 (τῶν αἰτίων ἄριστος), et *In Tim.* I 330,8 .

Analyse du paragraphe 2

Dans la première partie [A] Théodore semble admettre que l'*heimarménè* est *cause productrice* ou efficiente (ποιητής) des diverses circonstances qui concernent les individus. Or, de son côté, Proclus admet lui aussi que la fatalité est *cause* productrice[76] ; c'est en effet la position qu'il défendra dans sa réponse.[77]

Mais dans la suite [B] c'est *l'enchaînement lui-même*, le devenir ordonné, que Théodore appelle fatalité. La cause de l'ordre fatal devient alors la providence ; et, se substituant à la fatalité, la providence est alors conçue comme *cause nécessitante*.

Cette ambiguïté peut provenir du fait que chez les stoïciens, dont Théodore semble ici s'inspirer des idées, providence et fatalité sont rarement distinguées de façon nette, ou alors elles le sont comme deux points de vue différents sur dieu, situés objectivement dans l'immanence, sur le même plan[78].

La position de Théodore sur "la liberté" (τὸ αὐτεξούσιον[79], qu'on peut aussi traduire, plus littéralement, par "l'autodétermination" ou "la faculté de s'autodéterminer"[80]) est plus claire, plus tranchée ; en effet, seule la providence est qualifiée à proprement parler d'αὐτεξούσιος, c'est-à-dire de pleinement capable de s'autodéterminer. Les âmes humaines, par contre, ne jouissent pas du privilège de l'autodétermination. Pour elles, la liberté est un mot vide. Théodore défend donc une position très radicale, un "déterminisme" rigide que la suite du texte (2,14) nous permet de qualifier de *mécaniste*[81].

---

[76] Ainsi, il n'est pas suffisant de caractériser la position nécessitariste de Théodore simplement comme une forme de "causal determinism", comme le fait S. Berryman, dans *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*, Cambridge, 2009, p. 226.

[77] Cf. 10,18-19 Boese : φανερὸν ὅτι *αἰτίαν* τῆς συμπλοκῆς τὴν ⌞εἱμαρμένην θέμενοι, αὐτὴν προστάτιν τῶν ἑτεροκινήτων καὶ σωματοειδῶν εἶναι θησόμεθα⌟ : « il est évident qu'en posant la fatalité comme cause de la liaison, nous la poserons comme maîtresse des [êtres] mus par un autre et corporels » ; cf. encore 7,3 Boese et 8,19-20 : ⌞Ἐκ μὲν οὖν τῶν ἐννοιῶν τούτων ἔχομεν ὅτι[77] τῶν εἰρομένων ἐστὶν αἰτία⌟ : « A partir des notions communes, nous admettons que [la fatalité] est la cause des choses entrelacées ».

[78] Voir sur ce point, M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. I, p. 101 et t. II, p. 58. Cf. encore Ph. Merlan, « Greek philosophy from Plato to Plotinus », dans : *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967 (2e éd. 1970), p. 124, n. 1.

[79] *autexusion (id est liberi arbitrii)* G. ; il semble bien que αὐτεξούσιον qualifie πρόνοιαν et soit rendu en latin par un génitif de qualité (*liberi arbitrii*).

[80] Dans sa traduction de Simpl. *In Ench.*, I. Hadot (2001) rend le substantif tantôt par "ce qui est en notre pouvoir" (p. 23 ; 24), tantôt par "notre pouvoir de détermination" (p. 23 ; 28 ; 44), tantôt par "l'autodétermination (p. 95).

[81] On comparera cette thèse à ce qu'affirme P. Thillet, dans son édition du *De fato* d'Alexandre, p. XCVII), à propos des adversaires déterministes que combat Alexandre : "L'unité du monde implique la chaîne des causes par quoi les adversaires définissent la fatalité. Alexandre ici s'exprime comme si les événements pouvaient à la fois être effet et cause, ce qui (...) tendrait à rapprocher la thèse discutée avec une

Ainsi, dans ce paragraphe, Proclus présente la position de Théodore en trois étapes : il commence par exposer la thèse qui lui semble la plus conforme à sa propre position – et par conséquent à la vérité (la fatalité est une cause) –, pour graduellement en venir à une thèse différente qui est éloignée au maximum de la nature des choses. Cette progression vers "l'absurde", qui est un éloignement par rapport à la vérité, est fortement marquée dans le texte, à deux reprises, par l'expression *magis autem* (⌊μᾶλλον δέ⌋), à la ligne 5 (thèse de la fatalité comme ordre inflexible du monde [= B]) et à la ligne 13 (thèse proprement mécaniste [= C]).

(b) <Distinctions et définitions>

(*Rappel* : Avant de répondre aux difficultés que lui a soumises Théodore, Proclus propose de considérer trois distinctions fondamentales, qu'il est nécessaire de poser pour parvenir à des solutions. Ce procédé de clarification apparaît en arrière-plan des formulations mêmes de la position de Théodore.)

De Prov. 3,3-5 : <Providence et fatalité>[82]

⌊(ἐστί σοι θεωρητέον) ... τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν εἱμαρμένην μὴ ταύτῃ διαφέρειν ᾗ ἔγραψας, τὴν μὲν εἰρομένην ἀκολουθίαν, τὴν δὲ (τῇ) ἀνάγκῃ[83] ταύτης αἰτίαν, ἀλλὰ ...⌋

« (Il te faut considérer) que la providence et la fatalité ne diffèrent pas comme tu l'as écrit, celle-ci étant une suite[84] d'enchaînements, celle-là la cause de cet enchaînement [agissant] par nécessité, mais que ... ».

De Prov. 5,15-16 : <Providence et fatalité (suite)>

---

représentation d'un déterminisme mécaniste proche de celui que la science moderne a contribué à former."

[82] Nous reviendrons sur la distinction entre la providence et la fatalité dans le chapitre 3. On pourra déjà consulter la longue note 2 de Erler (1980), p. 8-9.

[83] *necessitate* (ms. A, accepté par Boese) ; *necessitatem* (OSV), admis par Steel (2007), p. 95 ; l'expression est alors plus aisée, mais peut-être pas nécessaire : τὴν δὲ ἀνάγκην ταύτης αἰτίαν : "the necessity causing this [sequence]" Steel.

[84] Sur le terme d'ἀκολουθία (souvent associé à celui de τάξις), qui joue un rôle dans la théorie stoïcienne de la causalité, cf. *e. g. SVF* II 920 (Alex. [?] *De an. mant.* 185,1-3 Bruns : Ἀλλὰ μὴν ὁμολογεῖται πάντα τὰ καθ' εἱμαρμένην γιγνόμενα κατὰ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν γίγνεσθαί τινα καί τι ἐφεξῆς ἔχειν ἐν αὐτοῖς) ; ps.-Plut. *De fat.* 4, 570a7; Simpl. *In Ench.* XXXVIII 204-206 I. Hadot (*ed. maj.*).

Ἐπεὶ δὲ εἶναι ἄμφω ⌊καὶ αὐτὸς⌋ ὁμολογεῖς ⌊καὶ διὰ τὴν δυναστείαν τούτων ἀναγκάζεις πάντα, ...⌋

« Puisque tu admets toi aussi que l'une et l'autre [*scil.* providence et fatalité] existent et que, par leur domination, tu rends toutes choses nécessaires ... »

De Prov. 56,1-7[85] : <Définition de la liberté>

⌊Πάλιν τοίνυν ζητεῖς τί τὸ ἐφ' ἡμῖν· ὃ ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων ἔδει ζητεῖν, ἔπειτα πρὸς (εἰς) αὐτὸ ἀπορεῖ<ν>. Ζητῶν δὲ ὁρίζεις τοῦτο εἶναι τὸ ὑπ' οὐδενὸς δυναστευόμενον οὐδὲ κρατούμενον, ἀλλὰ – καὶ τῷ ῥήματι λέγων οὕτως – αὐτοπερίγραπτον καὶ αὐτενέργητον· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἄφθαρτον παντάπασι καὶ δυνατώτατον καὶ μόνῳ τῷ πρώτῳ ἐπιβάλλον τῷ πάντων τῶν ὄντων ἡγεμόνι, ἡμῖν δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν οὐκέτι προσῆκον.⌋

« Tu cherches donc encore ce qu'est le "libre arbitre" – ce que tu aurais dû chercher au début de ton exposé et ensuite [seulement] soulever des apories à son sujet. Or, au cours de ta recherche, tu en viens à donner du "libre arbitre" cette définition : c'est ce qui n'est au pouvoir ou sous la domination de rien, mais – et ce sont tes mots –, "qui se circonscrit soi-même et tire son activité de soi-même[86]". Or, s'il en est ainsi, il est à la fois absolument incorruptible et tout-puissant, et s'applique au Premier seul, au chef de tous les êtres ; mais, à nous, le "libre arbitre" ne convient plus. »

De Prov. 61,1-6 : <Définition de la liberté (suite)>

⌊Οὐδ' ἄρα τῷ πρώτῳ τὸ ἐφ' ἡμῖν ὥσπερ οὐδὲ τῷ ἐσχάτῳ προσήκει, ἀλλὰ τῷ μέσῳ. Σὺ δέ, ὡς ἔοικεν, ἐξουσίαν ὑπέλαβες σημαίνειν τὸ ἐφ' ἡμῖν πάντων κυρίαν, ἄγουσαν πάντα κατὰ τὴν οἰκείαν ὁρμήν, τυγχάνουσαν πάντων ὧν ὀρέγεται, οὐχ ὁρίσας τὴν δύναμιν ἐν (ἐπὶ) τοῖς ὀρεκτοῖς τοῖς ἔνδον ἐν αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς

---

[85] Il s'agit de tout le paragraphe 56.

[86] Le terme αὐτενέργητον [*autenergitum (id est ipsum operativum)* G.] est proprement néoplatonicien (il semble apparaître à partir de Jamblique) ; il est souvent employé par Proclus à côté de αὐτοκίνητον pour désigner l'activité spontanée de l'âme (cf. *In Alc.* 188,7-10 ; 248,16-17; 279,25-27 Segonds) ; cf. Philop. *In De an.* 114,24-27 : Εἴπομεν δὲ πολλάκις ὅτι πᾶσαν ἐνέργειαν κίνησιν ὁ Πλάτων καλῶν οὕτως *αὐτοκίνητον* τὴν ψυχὴν εἶναί φησιν οἷον *αὐτενέργητον*, ὅπερ τῶν φυσικῶν ἐν οὐδενὶ ὁρῶμεν. Cf. Procl. *De prov.* 44,15-17 Boese (*ex se operativum* G.) : Ἀπεναντίας δήπου τῇ αἰσθήσει θετέον ἄϋλον καὶ χωριστὴν καὶ αὐτενέργητον (*scil.* une vie intellective)· καὶ ταύτῃ μὲν καὶ προαίρεσιν δοτέον τῆς ἐφ' ἑκάτερα ῥοπῆς.

ἀποτελοῦσ<αν> τοιαύτην τὴν (προ)αιρουμένην ψυχήν, ἀλλὰ (ἐν)δοὺς αὐτῇ (*scil.* τῇ ψυχῇ) καὶ τὴν τῶν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν δύναμιν.˩

« Le “libre arbitre” ne convient donc ni au premier ni non plus au dernier, mais à ce qui est intermédiaire. Mais toi, tu as considéré, à ce qu’il semble, que le “libre arbitre” désigne un pouvoir (˩ἐξουσία˩)[87] maître de toutes choses, les menant toutes selon sa propre impulsion, obtenant tout ce qu’il désire, [puisque] tu n’as pas borné son pouvoir au domaine des désirables intérieurs aux âmes mêmes, pouvoir qui rend l’âme qui choisit telle [qu’elle est capable de choisir], mais que tu lui as accordé aussi la puissance sur les choses qui ne sont pas en notre pouvoir. »

(c) <Présentation de sept apories>

De Prov. 33,5-12 : <Aporie 1>

˩Πρῶτον οὖν γράφεις – ὡς ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι φλαῦρον, τοῦ δὲ κρατεῖν τῆν τῶν οὐρανίων μορίων μόνην εἰς ἕκαστα τῶν γινομένων ποίησιν – τοῦτο ὅτι καὶ ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι ἐφ᾽ ὅσων κατορθοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιώμεθα τῶν ἐκβάσεων, ἐφ᾽ ὧν δὲ δυστυχοῦμεν εἰς (ἐπ᾽) ἐκείνην τὴν αἰτίαν, τὴν ἀνάγκην[88], μεταφέρομεν ἄντι τῆς προαίρεσεως. Καὶ ταῦτα ἀπορῶν οἴει κρατεῖν τὴν περὶ τῆς εἱμαρμένης κοινὴν ἔννοιαν ὡς οὔσης καὶ κυριωτέρας οὔσης ἐπὶ τῶν πρακτῶν ἢ αἱ ἡμέτεραι ὁρμαί.˩

« Premièrement donc, tu écris – comme preuve suffisante de ce que notre libre arbitre est insignifiant, † et que seule domine l’action efficiente des parties[89] du ciel qui s’exerce sur chaque événement[90] † –, ceci : que nous autres hommes nous nous considérons nous-mêmes responsables des résultats dans toutes les entreprises où

---

[87] Cf. *De prov.* 60,4-5 : *Non ergo in omnium potestate et potentia le in nobis* = ˩Οὐκ ἄρα ἐν τῇ πάντων ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν˩.

[88] *scilicet necessitatem* G. ; Strobel-Steel voient là une glose explicative de Guillaume qui n’a pas compris que τὴν αἰτίαν est complément de μεταφέρομεν εἰς ἐκείνην (*scil.* τῆν τῶν οὐρανίων Μοιρῶν ποίησιν).

[89] Cf., peut-être, *In Tim.* I 106,8-9 : ἄλλα γὰρ μόρια ἄλλοις τοῦ οὐρανοῦ μορίοις ᾠκείωται “car telles portions [de la Terre] ont convenance avec telles portions du Ciel” (trad. Festug.). τῶν οὐρανίων Μοιρῶν “the celestial Moirai” Steel, p. 101-102 et n. 153, p. 83 (l’auteur renvoie à *In Remp.* II 239,19 - 253,17 [il faut corriger la référence] ; le passage traite des trois Moires ou Parques, filles de Nécessité, selon Plat. *Resp.* X 617b8 sqq.). Mais l’expression αἱ οὐράνιαι Μοῖραι peut paraître étrange.

[90] Cf. *In Remp.* II 345,16-17 (πρόεισιν δὲ [ἡ ψυχὴ] εἰς τὸ ἔσχατον ταῖς ἀπὸ τῶν οὐρανίων περιληφθεῖσα ποιήσεσιν : “et l’âme procède jusqu’au dernier degré étant saisie par les activités productrices des [corps] célestes”).

nous réussissons, tandis que dans celles où nous échouons nous en transférons la responsabilité à cette fameuse cause, la nécessité, plutôt qu'à notre *prohairesis*. Et, en soulevant cette aporie, tu crois que l'emporte la notion commune relative à la fatalité, selon laquelle celle-ci existe et est plus forte, dans la réalisation de nos actes, que nos propres impulsions. »

De Prov. 37,1-7 : <Aporie 2>

⌊Μετὰ ταύτην δὴ τὴν ζήτησιν λέγεις ὅτι πάντες οἱ ἄνθρωποι περὶ τοῦ μέλλοντος φιλοπευστοῦμεν ἐπὶ πάντων, καὶ ἐπὶ τούτοις ἃ ἐφ' ἡμῖν εἶναι δοκεῖ. Καὶ τοῦτο αὖ πάλιν ὡς ἕτερον τεκμήριον γράφεις πρὸς (ἐπὶ) τοῦτο, τὸ μὴ εἶναι κυρίους ἡμᾶς, εἴπερ ἀγνοοῦμεν ὃ συμβήσεται· δηλοῦν δὲ τοῦτο τὴν ἡμετέραν σπουδὴν περὶ τὰς μαντείας, καὶ ἐφ' ὧν ἡμεῖς αἱρούμεθα. Ὅθεν μὲν οὖν λέγεις, ὡς συλλήβδην εἰπεῖν, ὡς ἄρα, εἰ φιλομάντεις πάντες ἐσμέν, οὐδέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν.⌋

« Après cette question, tu affirmes que nous tous, les hommes, nous sommes curieux de l'avenir en toutes choses, y compris même en celles qui semblent dépendre de nous ; et cela encore tu l'écris comme une seconde preuve pour [affirmer] que nous ne sommes pas nous-mêmes maîtres [des événements], puisque nous ignorons ce qui arrivera. Et cela, selon toi, notre goût pour les prédictions, même dans le cas [d'actions] qui dépendent de nos propres choix, le rend manifeste. Cela te fait dire, en résumé, que, si nous sommes tous amateurs de prédictions, rien ne dépend de nous. »

De Prov. 40,1-7[91] : <Aporie 3>

⌊Τούτοις γὰρ ἐφεξῆς, ὥς μοι δοκεῖς αὐτός, (δια)κυβερνᾷ ‹τὸ πᾶν› πάντα τὰ ζῷα· καὶ ἡμᾶς καὶ τὰ ἄλλα καθ' ὕφεσιν ἔχειν τὴν ζωὴν ὑπὸ τοῦ α<ἰθ>έρος (ἐν)δεδομένην καὶ τῆς πρώτης φορᾶς, ἐν μὲν τῷ τοῦ ἐγκεφάλου μορίῳ[92] λογικήν, τοῖς δὲ⌋ αἰσθητηρίοις ⌊τὴν αὐτὴν ταύτην⌋ ἐμφυομένην περὶ ἄλλα καὶ ἄλλα αἰσθητά, καλουμένην αἴσθησιν, ὅρασιν ⌊ἢ⌋ ἀκοὴν ⌊ἢ τινα τῶν λοιπῶν, ὡς τοῖς ὑποκειμένοις διαφέρουσαν⌋, μίαν[93] ⌊δὲ καὶ⌋ ἀδιάφορον καθ' ἑαυτὴν οὖσαν.

---

[91] Il s'agit de l'ensemble du paragraphe 40.
[92] *parte* G. ; on peut envisager aussi μέρει.
[93] μίαν se rattache à τὴν ζωήν plutôt qu'à αἴσθησιν.

« En conséquence de cela, comme tu me sembles toi-même [l'entendre], <le Tout> gouverne tous les vivants. Et nous-mêmes et les autres [vivants], dis-tu, nous possédons, selon une dégradation, la vie qui nous est donnée par l'<éther> et par le premier "mouvement"[94] : rationnelle dans l'organe du cerveau, implantée naturellement, étant la même, dans les organes des sens, portant tantôt sur tel sensible tantôt sur tel autre, appelée sensation, vue ou ouïe ou l'un des autres sens ; et [tu penses] que cette [vie] se différencie par les substrats [où elle réside], mais qu'elle est une et sans différence en soi. »

De Prov. 45,1-5 : <Aporie 4>

⌊Εἰς (Πρὸς) δὲ τὴν περὶ τοῦ ἀγαθοῦ δόξαν, ἣν μεταξὺ τῶν λόγων[95] προΰβαλες, ὅτι μὲν ἑκάστοις ἡδὺ λέγων τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δὲ εἶναι θέσει – κρατεῖν γὰρ ἄλλα νόμιμα παρ' ἄλλοις –, ᾐσχυνόμην ἂν ἐμαυτόν, εἰ μὴ διαρρήδην πρὸς ἄνδρα φίλον ἔγραφον τὸ δοκοῦν, ὡς ἂν καὶ τῆς αἱρέσεώς μου ἀνάξιον ᾖ, (ὡς) οἶμαι, ἡ περὶ τούτων δόξα καὶ τῆς ἡλικίας ἣν ἔχων τυγχάνω.⌋

« Quant à l'opinion sur le bien que tu as émise au milieu de tes arguments, affirmant que le bien est ce qui est agréable à chacun et qu'il l'est par convention – en effet, telles coutumes règne chez les uns, telles autres chez d'autres –, j'aurais honte de moi si je n'écrivais pas clairement à un homme qui est un ami quelle est mon sentiment, pensant que cette opinion sur ces questions est (*ou* serait) une chose indigne, à mon avis, aussi bien de mon école que de l'âge qui est le mien. »

De Prov. 48,1-6 : <Aporie 5>

⌊Ἀλλὰ ἃ μετὰ ταῦτα γράφεις ἀπορῶν δοκεῖς δή(που) μοι – ἐν πολλοῖς τόποις ἀκούσας τοῦ Σωκράτους⌋ λέγοντος μηδὲν εἰδέναι ⌊καὶ⌋ τοὺς φάσκοντας πάντα εἰδέναι σκώπτοντος ⌊καὶ⌋ ἔτι ἡμᾶς ἀπελθόντας ἐνθένδε τὸ ἀληθὲς μάλιστα γνώσεσθαι διατεινομένου ⌊καὶ⌋ τὰς ἀκριβεστάτας ἐπιστήμας μη⌊δὲ⌋ αὐτὰς ἐπιστήμας οὔσας διελέγχοντος –, ⌊ἀπορεῖν μήποτε⌋ οὐδ' ὅλως ἔστι γνῶναι τἀληθές, ἀλλὰ μόνον ὀνειρώττειν περὶ αὐτό.

---

[94] Ou : "la première révolution". Il s'agit sans doute de la révolution du premier ciel ("the first revolution [of the heaven]", Steel, p. 60). Cf. *In Tim.* III 57,29 où on trouve l'expression ἡ πρώτη περιφορά qui semble désigner la révolution de la sphère des fixes.

[95] Pour l'expression, cf. Plat. *Phdr.* 230a7 (elle indique une rupture dans la discussion).

« Mais, dans ce que tu écris en présentant les apories qui suivent celles-là, tu me sembles – ayant entendu Socrate dire en de nombreux endroits qu'il ne savait rien[96] et se moquer de ceux qui prétendent tout savoir[97], ou encore soutenir que nous connaîtrons parfaitement la vérité lorsque nous serons partis d'ici-bas[98], et démontrer que même les sciences les plus exactes ne sont pas elles-mêmes des sciences[99] –, tu me sembles (dis-je) craindre qu'il soit absolument impossible de connaître le vrai, mais qu'on ne puisse que rêver à son sujet[100]. »

De Prov. 53,1-4 : <Aporie 6>[101]

---

[96] Cf. *e. g. Ap. Socr.* 21b4-5. Cf. Procl. *In Tim.* I 223,7-12 (Σωκράτης μὲν γὰρ οὐ τὰς ἑαυτοῦ δόξας ἀποφαντικῶς ["de manière catégorique" Festug.] εἰς τοὺς ἄλλους ἐξέφερεν, ἀλλὰ τὰς ἐκείνων ἐννοίας ἀνακαθαιρόμενος ["il clarifiait les conceptions des autres"] διαλεκτικῶς τὴν ἀλήθειαν ἐξέφαινεν· ὅς γε καὶ μηδὲν εἰδέναι πρὸς αὐτοὺς ἔλεγε πλὴν τοῦ διδόναι λόγον καὶ λαμβάνειν); Hermias, *In Phdr.*, p. 70,10-11 Couvreur : Πανταχοῦ μὲν ὁ Σωκράτης φησὶ μηδὲν εἰδέναι, πρὸς τὴν θείαν γνῶσιν παραβάλλων τὴν ἀνθρωπικήν : « Partout Socrate affirme ne rien savoir, comparant la connaissance humaine à celle des dieux ». Voir aussi la note de Erler, p. 110.

[97] Cf. *Apol.* 21b9 sqq. (Socrate va questionner sur leur savoir, politiciens, poètes, artisans).

[98] Cf. *e. g. Phaed.* 66d7-10 (τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα).

[99] Cf. *Resp.* VII 533d4-6 (la dialectique, comme science anhypothétique, mérite seule le nom d'ἐπιστήμη ; les savoirs mathématiques ne font, eux, que "rêver à propos de l'être" [ὀνειρώττουσιν περὶ τὸ ὄν] et ne méritent pas, à proprement parler, le nom de "science"). Dans son *Commentaire sur le livre I des* Eléments *d'Euclide*, Proclus consacre un assez long passage à réfuter l'opinion de certains platoniciens (τινες ἐκ τῆς ἡμετέρας ἑστίας 29,14 Friedlein) qui s'appuyaient, à tort, sur le texte mentionné de la *République* pour jeter le discrédit sur les mathématiques (*In Eucl.* 29,14 - 32,20).

[100] Ou : "douter qu'il soit jamais possible de connaître absolument le vrai, mais seulement de rêver à son sujet". Cf. Plat. *Resp.* VII 533c1-2 (ὀνειρώττουσι ... περὶ τὸ ὄν, à propos des savoirs mathématiques, par opposition à la dialectique) ; *Theait.* 158b1-4 (οὐκ ἂν δυναίμην [*scil.* Théétète] ἀμφισβητῆσαι ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ ὀνειρώττοντες οὐ ψευδῆ δοξάζουσιν, ὅταν οἱ μὲν θεοὶ αὐτῶν οἴωνται εἶναι, οἱ δὲ πτηνοί τε καὶ ὡς πετόμενοι ἐν τῷ ὕπνῳ διανοῶνται).

[101] Sur cette aporie, cf., en partie, *De dec. dub.* §§ 32-42 (6ème aporie : il y a contradiction, *prima facie*, entre la thèse selon laquelle la providence rétribue selon le mérite et l'expérience, où nous voyons que les bons ne sont pas mieux lotis et que les méchants jouissent souvent de certains biens). Sur ce problème classique de la théodicée, cf. Alex. *De prov.* Thillet (2003), p. 92-93 (traduction), et p. 52 (introduction) ; on trouve déjà chez Tacite, dans le fameux excursus sur l'influence du destin (*fatum* ou *necessitas immutabilis*) ou du hasard (*fors*) dans les affaires humaines, un lien entre ce lieu commun et la thèse de la négation de la providence (Tac. *Ann.* VI 22. 1 : *creberrime tristia in bonos, laeta apud deteriores esse* : « très souvent des malheurs fondent sur les bons et la prospérité règne chez les méchant »). Le discours de l'académicien Cotta, dans le *De natura deorum* de Cicéron, se termine par une théodicée "sceptique" où notre thème est récurrent (*De nat. deor.* III 88 : *inproborum igitur prosperitates secundaeque res redarguunt* [réfutent], *ut Diogenes dicebat, vim omnem deorum ac potestatem* ; 79 : Cotta cite un vers du *Télamon*

⌊Ἐφεξῆς δὲ τοῖς εἰρημένοις ἀπορεῖς τί δήποτε οἱ μὲν ἀγαθοὶ χειρόνως πράττουσιν, ἁμαρτάνοντες τῶν τελῶν ὧν προεστήσαντο, οἱ δὲ κακοὶ τυγχάνουσι τῶν ὀρεγομένων. Σὺ μὲν οὖν καὶ τοῦτο ὑπολαμβάνεις εἶναι τεκμήριον τοῦ μὴ εἶναι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν.⌋

« A la suite de ce qui a été dit, tu demandes pourquoi les bons sont moins favorisés, dans la mesure où ils manquent les buts qu'ils se sont proposés, tandis que les méchants obtiennent ce qu'ils désirent[102]. Et toi, par conséquent, tu penses que c'est là encore une preuve de ce que le "libre arbitre" n'existe pas. »

De Prov. 62,1-6 : <Aporie 7>[103]

⌊Ἐπὶ πᾶσι τὸν κολοφῶνα[104] τῶν ἀπορημάτων ἡμῖν προσέθηκας· ἐρωτᾷς γὰρ εἰ γινώσκει ὁ θεὸς τὸ παρ᾽ ἡμῖν ἐσόμενον εἴτε μὴ γινώσκει· καὶ⌋ εἰ μὲν μὴ γινώσκει, οὐδὲν ⌊αὐτὸν⌋ ἡμῶν διαφέρειν ⌊λέγεις μὴ εἰδότων μηδὲ αὐτῶν⌋· εἰ δὲ γινώσκει, ἔσεσθαι ⌊πάντως τοῦτο ὃ γινώσκει καὶ⌋ ἐξ ἀνάγκης. ⌊Τοῦτο δὲ⌋ οὐ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἀναιρεῖ μόνον, ⌊ὡς ἂν δόξειεν⌋, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ λεγόμενον ἐνδεχόμενον.

« Enfin, tu as ajouté pour nous comme dernière aporie celle qui en est le couronnement ; tu demandes, en effet, si le dieu connaît le futur nous concernant ou s'il ne le connaît pas. Et s'il ne le connaît pas, tu dis qu'il ne diffère en rien de nous, parce que nous non plus nous ne le connaissons pas. Mais s'il le connaît, dis-tu, ce

---

d'Ennius : *nam si curent* [scil. *di homines*], *bene bonis sit, male malis ; quod nunc abest*). Cf. aussi C. Steel *Proclus, On Providence* (2007), p. 22.

[102] Cf., *supra*, *De prov.* 61,4 : (*potestatem = le in nobis*) *obtinentem omnia que desiderat*. Cf. *Trag. adesp.* 465 (Nauck) : τολμῶ κατειπεῖν, μήποτ᾽ οὐκ εἰσὶν θεοί· / κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήσσουσί με : « J'ose l'affirmer : peut-être n'y a-t-il pas de dieux ; en effet, quand les méchants sont heureux, je suis ébranlé » ; Eur. *Belleroph.* fr. 10,5-9 (*CUF* 2000, Jouan-van Looy) :

> Φήμ᾽ ἐγὼ τυραννίδα
> κτείνειν τε πλείστους κτημάτων τ᾽ ἀποστερεῖν
> ὅρκους τε παραβαίνοντας ἐκπορθεῖν πόλεις·
> καὶ ταῦτα δρῶντες μᾶλλόν εἰσ᾽ εὐδαίμονες
> τῶν εὐσεβούντων ἡσυχῇ καθ᾽ ἡμέραν.

Cette constatation suit l'affirmation de l'inexistence des dieux.

[103] Sur cette aporie, cf. *De dec. dub.* question 2 (§§ 6-8). On trouve quelques traces du grec dans cet opuscule (p. 159,4-7 [D. Isaac]).

[104] Cf. *De dec. dub.* 62,1-2 : Τέλος δὲ ἤδη τῶν ἀπορημάτων προσθήσω δέκατον ⌊καὶ αὐτό(ν), ὥς φασι, τὸν κολοφῶνα⌋ (cette phrase introduit l'examen de la dernière aporie de l'opuscule) ; cf. Plut. *De ser. num. vind.* 549d-e : πότερον, εἶπεν, ἐπιθῶ καὶ αὐτὸς ἤδη τῷ λόγῳ τὸν κολοφῶνα τῆς ἀπορίας; cf. Str. *Geogr.* XIV 1. 28. L'expression est platonicienne, cf. *Theait.* 153c8, *Leg.* 674c5 et *Epist.* III 318b4.

qu'il connaît arrivera de toute façon et nécessairement. Or cela supprime, pourrait-il sembler, non seulement le "libre arbitre", mais aussi tout ce qu'on appelle le contingent. »

(d) Conclusion (§ 66,1-8)

Le dernier paragraphe de l'opuscule forme la conclusion générale de la discussion sur les thèses avancées par Théodore. Le dessein foncièrement *antidéterministe* de tout l'ouvrage se révèle avec force et clarté dans ce paragraphe conclusif. Proclus, en effet, y résume l'acquis essentiel de ses propres démonstrations en ne reprenant que les preuves de l'existence de notre liberté.

⌊Ταῦτά σοι, ὦ φίλη κεφαλή, περὶ τῶν ἐρωτηθέντων ἀπεκρινάμην, δυνάμενον⌋ καὶ καθ' ἑαυτὸ δεικνύναι ὅτι ἔστι τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἀπὸ τῶν ἐπαίνων ἢ ψόγων, ἀπὸ τῶν συμβουλῶν καὶ ⌊προ⌋τροπῶν ἢ ἀποτροπῶν, ἀπὸ τῶν δικαστηρίων καὶ κατηγοριῶν ἢ ἀπολογιῶν, ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἁπάσης παιδείας, ἀπὸ τῶν νομοθεσιῶν, ἀπὸ τῶν εὐχῶν ‹καὶ› τῶν ἱερατικῶν ⌊ὁδῶν⌋, ἀπὸ φιλοσοφίας αὐτῆς. ⌊Εὖ γὰρ οἶσθα καὶ τὸν ἐμὸν καθηγεμόνα λέγοντα πολλάκις ὅτι⌋ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεθὲν περιττὴν ἀποφαίνει τὴν φιλοσοφίαν· τί γὰρ παιδεύσει, μηδενὸς ὄντος τοῦ παιδευομένου; Πῶς δὲ ἔσται τι παιδευόμενον, μὴ ὄντος ἐφ' ἡμῖν τοῦ γενέσθαι καλλίοσι;

« Telles sont les réponses, "tête chère"[105], que j'ai apportées aux questions que tu m'as posées, [soutenant] que "ce qui dépend de nous" peut faire voir par lui-même que cela existe, à partir des éloges (ἔπαινοι) ou des blâmes (ψόγοι)[106], à partir

---

[105] ὦ φίλη κεφαλή est une expression homérique (*e. g. Il.* VIII 281, passage cité par Proclus en *In Tim.* I 358,3), reprise déjà par Platon, toujours mis dans la bouche de Socrate (*Gorg.* 513c4 ; *Phdr.* 264a9 ; *Euthyd.* 293e4). En utilisant cette formule à la fin de la "discussion", Proclus peut nous suggérer une identification avec Socrate.

[106] On pourait citer une quantité d'auteurs, anciens et modernes, qui lient les attitudes morales que sont les blâmes et les éloges à l'hypothèse du libre arbitre ou, chez Aristote, à ce que nous faisons "de notre plein gré" (τὸ ἑκούσιον) ; l'éloge et le blâme s'adressent au vice et à la vertu, dispositions acquises par notre *prohairesis* (*EN* II 4, 1105b29 - 1106a1 ; *EE* 1223a9-15 ; 1228a2-15 ; *Rhet.* I 5, 1362a13-14 ; I 9, 1367b21-23 ; 1368a5-6 etc.). Voir Erler, p. 142, n. 2. Cf. *e. g.* Arist. *EN* III 1, 1109b30-31 (ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων) ; Alex. *De fato.* 36, p. 71,19- 72,3 Thillet (s'il y a une fatalité nécessitante, les éloges et les blâmes n'ont plus de sens) ; Cic. *De fato* 40 (cf. Sharples [1991], note, p. 188) ; Alcinoos *Didasc.* 26, p. 51 Whittaker-Louis : ἐπεὶ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν οἰχήσεται καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι καὶ πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον (dans l'hypothèse déterministe). Pour Platon, on peut renvoyer à *Protag.* 323c8 et 324a3. L'argument est repris par les auteurs chrétiens ; cf., par exemple, Diodore, évêque de Tarse (IV^{e} s.), dans Phot. *Biblioth.* cod. 223, 219b3-6

des conseils et des encouragements ou des dissuasions, à partir des tribunaux et des accusations ou des défenses, à partir de l'éducation politique dans son ensemble, des législations, des prières (εὐχαί)[107] et des pratiques hiératiques[108] et à partir de la philosophie elle-même[109]. En effet, tu sais bien que mon maître (*scil.* Syrianus) lui aussi disait souvent que la suppression de "ce qui dépend de nous" rend la philosophie superflue[110]. Qu'est-ce qui fera [notre] éducation, s'il n'y a rien à éduquer ? Et comment y aura-t-il quelque chose à éduquer, si devenir meilleur ne dépend pas de nous ? »

Avec cette conclusion du *De providentia*, dont le style plein d'émotion souligne l'importance de l'enjeu, on comprend aisément que la menace d'un déterminisme qui supprime "ce qui dépend de nous" doive impérativement être levée. Nous étudierons donc d'abord, dans le chapitre suivant, la question du

---

Henry : Ἐκεῖνο δὲ πᾶσι καταφανές, ὡς ὁ τὴν εἱμαρμένην εἰσάγων καὶ τῶν σπουδαίων ἀφαιρεῖται τοὺς ἐπαίνους καὶ τοὺς στεφάνους, καὶ τῶν κακούργων ἄδικον ἀνακηρύσσει τὴν ποινὴν καὶ τὰς εὐθύνας : « Ce qui suit est évident à tous, que celui qui introduit la fatalité (*scil.* astrale) supprime les éloges et les couronnes qu'on donne aux sages, et déclare ouvertement injuste le châtiment et la correction infligés aux criminels ». Cf. sur cette question, cf. encore *infra*, chapitre 5.

[107] Cf. *De prov.* 38,1-2 : les prédictions comme les prières, associées aux pratiques hiératiques (*scil.* la théurgie), contribuent à la réalisation du futur, ce qui ne serait pas le cas si tout dépendait de la nécessité. Sur la question débattue de l'utilité de la prière dans son rapport au déterminisme, cf. Erler, p. 87, n. 3 et Steel (2007), p. 84, n. 172 ; J. Pépin, « Prière et providence au 2e siècle (Justin, *Dial.* I 4) », dans : *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, (Studia G. Verbeke dicata), Leuven, 1976, p. 111-125, en particulier p. 119, n. 36. Cf. Boèce, *Cons. Phil.* V, prose 3. 33-35 (dans l'hypothèse selon laquelle le futur est nécessaire [*futuri ... certa necessitas* 31 ; *futurorum necessitas* 35], il n'y a aucune raison d'adresser des prières). Sur la prière chez Proclus, voir en particulier H. P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Diss., Köln, 1967, p. 89-99.

[108] C'est-à-dire, théurgiques. Sur ces pratiques dans la vie de Proclus, cf. Marinus, *V. Procl.* ch. 28 Saffrey - Segonds.

[109] Cette association ici de la philosophie et des pratiques hiératiques fait penser à ce que dira plus tard Damascius (*In Phaed.* I § 172, p. 105 Westerink) sur les deux courants dans l'histoire du (néo)platonisme, l'un donnant la primauté à la philosophie (Plotin, Porphyre etc.), l'autre à la ἱερατική (Jamblique, Syrianus, Proclus etc.) : Ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικήν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες ; pour Damascius, Platon réunit les deux courants (ὁ δὲ Πλάτων τὰς ἑκατέρωθεν συνηγορίας ἐννοήσας πολλὰς οὔσας εἰς μίαν αὐτὰς συνήγαγεν ἀλήθειαν, τὸν φιλόσοφον 'Βάκχον' ὀνομάζων) ; cf. encore, *ibid.* I § 496 ; II § 109.

[110] Cf. Sénèque, *Ad Lucil.* 16,4 : *Quid mihi prodest philosophia, si fatum est* « En quoi la philosophie m'est-elle utile, si règne la fatalité ? » (le texte est cité par Steel, p. 91, n. 284) ; cf. aussi Eus. *P.E.* VI 6, 5-6 : Εἰ γὰρ ἄστροις καὶ εἱμαρμένῃ οὐ μόνα τὰ ἐκτός, ἀλλὰ καὶ τὰς κατὰ λογισμὸν προθυμίας ἀναθετέον καί τις ἀπαραίτητος ἀνάγκη τὰς ἀνθρωπίνας ἐκβιάζεται γνώμας, οἰχήσεταί σοι φιλοσοφία « S'il faut rapporter aux astres et à la fatalité non seulement les choses extérieures, mais aussi les désirs rationnels, et qu'une nécessité inexorable (cf. § 28,3) exerce sa contrainte sur les opinions des hommes, pour toi, la philosophie disparaîtra » ; (...) οἰχήσεταί καὶ τὸ μέγα τῆς φιλοσοφίας κλέος : « ... la gloire immense de la philosophie disparaîtra ».

contingent, dont l'existence réelle, pour Proclus, est requise, afin que l'expression τὸ ἐφ' ἡμῖν ne demeure pas vide de sens.

Chapitre 2

Ὁ γὰρ λέγων πάντα εἶναι καθ' εἱμαρμένην καὶ
εἶναί τινα ἐνδεχόμενα καὶ ἐφ' ἡμῖν
τὰ ἀντικείμενα αὐτῷ λέγων λανθάνει.[1]

Le contingent

Les interprétations

Sous la dénomination de τὸ ἐνδεχόμενον ou τὸ ἐνδέχεσθαι – participe ou infinitif substantivés correspondant à la forme verbale ἐνδέχεται : il est possible (que) –, la notion de contingent et les questions traditionnelles qui s'y rattachent ne cesseront d'être discutées dans toutes les écoles philosophiques à partir d'Aristote[2]. Il faut d'emblée souligner le fait insigne que ces termes n'appartiennent pas au vocabulaire de Platon.

Les néoplatoniciens hériteront des débats antérieurs entre péripatéticiens, sceptiques et platoniciens d'une part et stoïciens de l'autre, non seulement une terminologie technique concernant la notion de contingent, mais aussi une panoplie d'arguments qui vont continuer de nourrir la polémique avec la pensée stoïcienne ou stoïcisante. Ils reprendront donc la discussion pour l'intégrer dans un cadre proprement (néo)platonicien, sans abandonner certains acquis des disputes antérieures.

Ils jugèrent avant tout nécessaire de répondre à leur tour aux thèses qui passaient pour nier l'existence du contingent et qui, par là, menaçaient de supprimer, selon eux, avec le domaine de "ce qui dépend de nous" (τὸ ἐφ' ἡμῖν), la moralité et la philosophie dans sa totalité[3]. Nous verrons qu'au V^e^ s. encore Proclus reviendra assez

---

[1] Alex. *In Top.* 566,21-23. « Celui qui affirme que tout est selon la fatalité et que certaines choses sont contingentes et dépendantes de nous affirme sans s'en rendre compte des choses qui sont opposées à lui-même. »

[2] Cf. Bonitz, *Index Aristotelicus*, *s.v.* ἐνδέχεσθαι.

[3] Un cas particulier est celui de la prière (ἡ εὐχή) ; cf. *In Tim.* I 207,30 - 208,6 : (*dans une doxographie porphyrienne sur la prière ...*) οὔθ' οἱ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν αὐτοὺς (*scil.* τοὺς θεούς) συγχωροῦντες, ἅπαντα δὲ ἀπ' αὐτῶν ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· τῶν γὰρ ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως γίνεσθαι μὴ ὄντων, ἀναιρεῖται τὸ τῆς εὐχῆς ὄφελος (« quand n'existe pas "ce qui peut aussi se produire autrement", l'utilité de la prière est supprimée »)· ὅσοι δὲ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν φασιν αὐτοὺς καὶ πολλὰ τῶν γιγνομένων ἐνδέχεσθαι καὶ ἄλλως ἔχειν, οὗτοι καὶ τὰς εὐχὰς εἰκότως παραδέχονται καὶ τὸν βίον ἡμῶν ἀνορθοῦν ὁμολογοῦσι.

longuement sur le sujet[4], en en examinant différents aspects, sans clore pour autant le débat[5].

Avant d'esquisser un bref aperçu historique de la notion de contingent, destiné à mettre en perspective la position de Proclus sur cette question délicate, il convient d'insister d'emblée sur la claire conscience qu'avaient les néoplatoniciens de son importance fondamentale. Pour ce faire, nous commencerons par présenter assez longuement un texte remarquable par sa portée. Il souligne avec une grande clarté l'importance de l'étude de cette question non seulement pour la philosophie pratique ou morale[6], mais aussi pour *la philosophie tout entière*.

Il s'agit d'un passage du commentaire d'Ammonius[7], disciple immédiat de Proclus[8] à Athènes, sur "notre"[9] chapitre 9 du Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote. Dans cette

---

[4] Le contingent est en particulier au centre de deux apories du *De dec. dub.*, la deuxième (aporie résultant de la thèse selon laquelle la providence connaît le contingent) et la troisième (aporie découlant de l'affirmation que la providence et cause des déterminés et des indéterminés).

[5] Notons que dans les pages consacrées à la réfutation du déterminisme dans son *Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète* – commentaire destiné aux étudiants débutants –, Simplicius ne traite pas de la question du contingent (*In Ench.* I 311-623 I. Hadot [2001]).

[6] Discutant une thèse déterministe dans le chapitre 9 du *De interpretatione*, Aristote notait que, si la thèse était admise, "il n'y aurait besoin ni de délibérer ni de se donner de la peine" (οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι 18b31-32).

[7] Sur Ammonius, fils d'Hermias, cf. *DPhA*, t. I (1989), art. «Ammonios d'Alexandrie» (H. D. Saffrey).

[8] Cf. Ammon. *In De int.* 1,8 (Busse) : τοῦ θείου ἡμῶν διδασκάλου Πρόκλου τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου ; 181,30-31 : ὁ δέ γε ἡμέτερος καθηγεμὼν καὶ εὐεργέτης (Parlant de son propre maître, Syrianus, Proclus insiste de façon semblable sur les bienfaits dont il lui est redevable, Procl. *TP* I, p. 7,10). Sur la notion d'εὐεργέτης, cf. H. D. Saffrey, « Comment Syrianus, le maître de l'Ecole néoplatonicienne d'Athènes, considérait-il Aristote ? », dans : *Aristoteles Werk und Wirkung* (Paul Moraux gewidmet), Bd. 2, Berlin / New York, 1987, p. 205-214 [Repris dans H. D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 131-140], p. 209).

[9] Les divisions du traité aristotélicien qu'adopte Ammonius diffèrent de celles des modernes. Il divise l'ensemble du *De interpretatione* en cinq sections (κεφάλαια) sans rapport avec notre division en 14 chapitres (*In De int.* 7,15-8,23). La première traite des "principes (ἀρχαί) des énoncés déclaratifs", comme le nom, le verbe, l'affirmation, la négation, la proposition et l'opposition (*In De int.* 7,17-28) ; la seconde s'occupe des énoncés les plus simples, ceux qui sont composés d'un sujet et d'un prédicat (par exemple Σωκράτης περιπατεῖ) ; la troisième discute des énoncés qui sont plus complexes que les précédents, "à cause de l'adjonction d'un complément portant sur le prédicat" (διὰ τὴν τοῦ προσκατηγορουμένου προσθήκην) [*In De int.* 8,16-18]; enfin, la quatrième section contient une discussion des modalités (*In De int.* 8,18-19). Avec ces quatre sections, la doctrine aristotélicienne de l'énoncé déclaratif est complet. Toutefois, à ces quatre sections définies vient s'ajouter un "problème", considéré par Ammonius comme un simple exercice portant sur la matière du traité (*In De int.* 8,22-23 : πρὸς δὲ αὐτῷ τῷ συμπεράσματι τοῦ βιβλίου γυμνασθήσεταί τι παρὰ ταῦτα πρόβλημα οἰκεῖον καὶ αὐτὸ τῇ προκειμένῃ θεωρίᾳ).

partie de son traité, Aristote aborde la question délicate des énoncés (πρότασις)[10] singuliers futurs en matière contingente (désignés comme ESFC dans la suite) et réfute une thèse déterministe anonyme[11]. Dans une longue introduction précédant l'analyse du texte même d'Aristote[12], le commentateur néoplatonicien traite de l'utilité (χρήσιμον)[13] de l'examen de cette question et sa nécessité (ἀναγκαῖον)[14] par rapport à toutes les parties de la philosophie. Nous proposons une traduction littérale de ce long passage[15]. Le découpage du texte est de nous, de même que les sous-titres figurant entre crochets pointus.

[130,27] Τοῦτο μέντοι τὸ θεώρημα τὸ νῦν ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους κινούμενον δοκεῖ μὲν εἶναι λογικόν, κατὰ ἀλήθειαν δὲ πρὸς πάντα τὰ μόρια τῆς φιλοσοφίας ἐστὶν ἀναγκαῖον· κατά τε γὰρ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν πᾶσαν ἀνάγκηπροσλαμβάνειν ὡς οὐ πάντα ἔστι καὶ γίνεται ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ἔστι τινὰ καὶ ἐφ' ἡμῖν, ἐπείπερ κύριοι πράξεών τινων ὄντες καὶ ἐφ' ἡμῖν ὂν ἐλέσθαι ἢ μὴ ἐλέσθαι τάδε τινὰ καὶ πρᾶξαι ἢ μή, τὰς μὲν ἐπαινετὰς τὰς δὲ ψεκτὰς εἶναι τῶν τε προαιρέσεων καὶ τῶν πράξεων λέγομεν, καὶ προτρέπειν μὲν τοὺς πέλας ἀξιοῦμεν ἐπὶ τὰς καλὰς καὶ ἀγαθὰς πράξεις ἀποτρέπειν δὲ ἐκ τῶν ἐναντίων. Καὶ μέντοι καὶ πρὸς φυσιολογίαν φαίνεται χρήσιμον τὸ θεώρημα· ζητήσει γὰρ καὶ ὁ φυσιολόγος εἴτε πάντα ἐξ ἀνάγκης [131] γίνεται τὰ γινόμενα, εἴτε τινὰ ἀπὸ τύχης καὶ ἐκ ταὐτομάτου. Καὶ πρὸς τὴν λογικὴν μέθοδον ὡσαύτως· αὐτὸ γοῦν τοῦτό ἐστι τὸ νῦν ζητούμενον εἴτε πᾶσα ἀντίφασις ἀφωρισμένως διαιρεῖ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος εἴτε ἔστι τις καὶ ἀορίστως ταῦτα διαιροῦσα. Ἐκτεινόμενον δὲ τὸ θεώρημα καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην φιλοσοφίαν εὑρήσεις· ζητήσει γὰρ καὶ ὁ θεολόγος κατὰ τίνα τρόπον ὑπὸ τῆς προνοίας διακυβερνᾶται τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πράγματα, καὶ εἴτε πάντα ὡρισμένως καὶ ἐξ ἀνάγκης γίνεται τὰ γινόμενα, καθάπερ τὰ ἐπὶ τῶν ἀιδίων ὑπάρχοντα, ἢ ἔστι τινὰ καὶ ἐνδεχομένως ἐκβαίνοντα, ὧν τὴν γένεσιν ἐπὶ μερικὰς δηλονότι καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐχούσας αἰτίας ἀνάγειν ἀνάγκη. Καὶ οὐδὲ τοὺς πάνυ ἰδιωτικῶς διακειμένους τῶν ἀνθρώπων εὑρήσεις ἀμελοῦντας τῆς περὶ τούτου τοῦ θεωρήματος ἐννοίας, ἀλλὰ τοὺς μὲν ὡς πάντων ἐξ ἀνάγκης γινομένων τὰς αἰτίας ὧν

---

[10] En général, sauf s'il s'agit de syllogisme, nous traduisons πρότασις par "énoncé" plutôt que "prémisse".
[11] Cf. G. Seel (2007), p. 11-15.
[12] En effet, l'examen du texte d'Aristote (chapitre 9) ne commencera qu'après une dizaine de pages d'introduction, en 138,11.
[13] Ammon. *In De int.* 130,36 Busse.
[14] Ammon. *In De int.* 130,29 Busse.
[15] Ammon. *In De int.* 130,27 - 131,19 Busse. On trouve de ce texte un démarquage chez Michel Psellus, sous le titre ὅτι οὐκ ἀλλοιοῦται τὰ ἐνδεχόμενα τῇ ὡρισμένῃ τοῦ θεοῦ γνώσει περὶ αὐτά : « Que les [événements] contingents ne sont pas changés [dans leur nature] par la connaissance déterminée que Dieu en a d'eux », dans : *Philosophica minora*, t. II, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. D. J. O'Meara, Leipzig, 1989, *opusc.* 44, p. 155,21 - 156,10.

ἁμαρτάνουσιν ἐπὶ τὴν εἱμαρμένην ἢ τὴν πρόνοιαν τήν τε θείαν καὶ τὴν δαιμονίαν ἀναφέρειν πειρωμένους, καθάπερ ὁ ἀπαιδεύτως παρ' Ὁμήρῳ λέγων·

ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι,
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐριννύς,

τοὺς δὲ ὡς ὄντων τινῶν καὶ ἐφ' ἡμῖν ἀπομαχομένους μὲν τοῖς πάντα ἀναγκάζουσιν ἀξιοῦντας δὲ ἡμᾶς ὡς αὐτοκινήτους παιδείας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι.

Traduction :

<Importance de la question des ESFC pour la philosophie>

« De fait, l'étude (θεώρημα)[16] présentée ici par Aristote paraît de nature logique (λογικόν), mais en vérité elle est nécessaire à toutes les parties (μόρια) de la philosophie[17].

<1. Philosophie morale>
(ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία)

« En effet, dans la philosophie morale tout entière, il est nécessaire d'admettre que ce ne sont pas toutes les choses qui sont et deviennent en vertu de la nécessité, mais que certaines *dépendent aussi de nous* (ἐφ' ἡμῖν), puisqu'en effet, en tant que maîtres de certains actes et ayant le pouvoir de choisir ou de ne pas choisir certaines choses, et celui d'agir ou de ne pas agir, nous disons louables tels choix délibérés (προαιρέσεις) et telles actions et blâmables tels autres, et puisque nous voulons pousser autrui aux actions belles et bonnes et l'écarter des actions contraires[18].

<2. Philosophie de la nature>
(φυσιολογία)

« De plus, cet objet d'étude est manifestement utile aussi à la science de la nature, car le théoricien de la nature cherchera lui aussi si tous les événements arrivent par nécessité **[131],** ou si certains arrivent en vertu de la chance (ἀπὸ τύχης) et du hasard (ἐκ ταὐτομάτου).

<3. Logique>

---

[16] Il s'agit de la discussion sur les ESFC.
[17] Cf. le résumé, qui s'inspire d'Ammonius, dans : Stephanus, *In Int.* 34,23-33 Hayduck (Stephanus, VI-VII[e] s., suit l'ordre : théologie, physique, logique, éthique).
[18] Cf. Stephanus, *In Int.* 34,30-33 : Οὐκ ἔστι δὲ ἀλλότριον οὐδὲ τῆς ἠθικῆς πραγματείας τὸ ζητούμενον· εἰ γὰρ τῷ ὄντι πάντα ἐξ ἀνάγκης γίνεται, οὐ δεῖ φροντίζειν τῶν ἀρετῶν οὐδὲ ἀποστρέφεσθαι τὴν κακίαν.

(ἡ λογικὴ μέθοδος)[19]

« Et il en va de même pour la science de la logique ; c'est précisément l'objet de la présente recherche (*scil.* dans le chapitre 9 du *De int.*) de se demander si toute contradiction[20] divise de façon déterminée (ἀφωρισμένως) le vrai et le faux ou s'il y en a qui les divise de façon indéterminée (ἀορίστως)[21].

<4. Philosophie première>
(ἡ πρώτη φιλοσοφία)

« Et on reconnaîtra que cet objet d'étude s'étend même jusqu'à la philosophie première, car le théologien lui aussi recherchera de quelle façon la providence gouverne les choses qui sont dans le monde et si tous les événements arrivent de façon déterminée et nécessairement, comme ceux qui appartiennent au domaine des êtres éternels, ou s'il y en aussi qui se réalisent de façon contingente (ἐνδεχομένως) et dont il faut ramener la genèse à des *causes* évidemment *particulières* (μερικαὶ αἰτίαι [*ou* αἴτιαι][22])[23] et se comportant tantôt ainsi, tantôt autrement.

« Par ailleurs, on reconnaîtra que pas même les hommes les plus incultes (οἱ πάνυ ἰδιωτικῶς διακείμενοι) ne négligent de réfléchir sur cet objet d'étude, mais que les uns, admettant que *tout arrive de façon nécessaire*, tentent de rapporter à la fatalité ou à la providence divine et démonique les causes de leurs fautes[24], comme celui qui, chez Homère, dit naïvement (ἀπαιδεύτως) :

« Mais moi, je ne suis pas responsable ;
c'est Zeus, c'est la Moire, c'est l'Erin(n)ys qui marche dans la brume »[25],

---

[19] L'expression non aristotélicienne, ἡ λογικὴ μέθοδος, au singulier ou au pluriel, est assez fréquente chez les néoplatoniciens, avec un sens plus ou moins large : la logique ou les démarches rationnelles (*e. g.* Procl. *TP* I 10,19 ; II 73,6 etc.).
[20] ἀντίφασις : comprendre "tout couple de propositions contradictoires".
[21] C'est évidemment cette deuxième possibilité qui est retenue par Ammonius dans l'interprétation du chapitre 9 du *De interpretatione* d'Aristote.
[22] Pour l'accent de ce mot, on rencontre aussi la forme αἴτιαι – dont l'accent est alors analogique de celui de l'adjectif –, signalée d'ailleurs comme la forme correcte par M. Lejeune, *Précis d'accentuation grecque*, Paris, 1954[2] (1945[1]), § 31.
[23] L'expression μερικαὶ αἰτίαι / μερικὰ αἴτια ne se rencontre ni chez Platon (on n'y trouve même pas l'adjectif μερικός) ni chez Aristote (2 ex. de μερικός), mais est fréquente chez Proclus : *In Remp.* I 38,5 ;27 (à propos de la cause du mal) ; *In Alc.* 162,26 (Segonds) ; *In Tim.* I 125,29 ; 375,25 (cause du mal) ; III 354,18 ; *De mal. subsist.* 41,24 (Boese ; cause du mal). Une des causes particulières, c'est précisément l'âme humaine, appelée précisément "âme particulière" (μερικὴ ψυχή). *A contrario*, les causes universelles (ὅλαι) sont les Idées ou les dieux en général (cf. *TP* IV 109,20 ; V, 135,12 ; *In Tim.* I 179,1 ; 309,4 ; *In Remp.* II 45,16 ; 63, 29 ; III 59,15).
[24] Cf. Procl. *De prov.* 33-36 (première aporie de Théodore).
[25] *In De int.* 132,15-16 = Hom. *Il.* T (XIX), 86-87 : ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι | ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐριν(ν)ύς. Ces paroles, prononcées par Agamemnon, sont aussi citées par Olympiodore pour illustrer l'attitude de celui qui

et que les autres, admettant que *certaines choses dépendent aussi de nous* (ἐφ᾽ ἡμῖν), combattent ceux qui rendent toutes choses nécessaires, voulant que, principes de nos mouvements (αὐτοκίνητοι), nous nous souciions d'éducation et de vertu. »[26]

Dans ce texte limpide, nous constatons que la question du contingent, traitée dans une perspective d'abord logique et épistémologique par le Stagirite (il s'agit en effet chez lui de la valeur de vérité des ESFC dans le contexte, il est vrai, d'un débat avec des adversaires déterministes)[27], concerne, pour le *néoplatonicien* Ammonius, le champ tout entier de la morale et de la philosophie naturelle, élargi à la théologie, comme il apparaît alors clairement dans le dernier paragraphe[28]. Dans le domaine de la morale, l'existence du contingent se fait garante des attitudes morales traditionnelles que sont l'éloge et le blâme ; elle permet de rendre compte du caractère non illusoire du choix. En un mot, elle est, semble-t-il, la condition de possibilité de l'exercice d'une vie morale véritable. Le contingent s'exprime alors comme la possibilité réelle de choisir ou de ne pas choisir, d'agir ou de ne pas agir. Cette possibilité relève sans doute de la psychologie et dépend directement de la προαίρεσις, comme faculté de choix rationnel (cf. *infra*, chapitre 5). Mais, celle-ci exige aussi que le contingent ait, pour ainsi dire, une existence objective dans la nature. Comme on le verra plus loin, la question du contingent est largement dépendante d'une théorie de la *causalité*. Nous reviendrons à la notion de "cause particulière" (μερικαὶ αἰτίαι 131,9).

Dans ce travail, nous ne discuterons pas précisément de l'aspect purement logique de la question du contingent appliquée spécifiquement aux ESFC[29]. En effet, si Proclus, de son côté, ne s'attarde guère à cet aspect dans la discussion des questions qui intéressent la présente étude, il est par ailleurs certain qu'il en avait traité dans les

---

refuse d'endosser la responsabilité de ses actes : Olymp. *In Gorg.*, p. 131,12 (Westerink) ; Olymp. *In Alc.*, p. 101,17-18 (Westerink) ; cf. *ibid.* p. 45,7-10. Le passage est déjà cité au II^e^ ap. J.-C. par Maxime de Tyr dans l'une de ses διαλέξεις ("conférences"), dans un contexte où l'on parle de fatalité (*Diss.* 13, 8,176-177 Trapp; le titre de cette conférence est : "Si la mantique existe, y a-t-il quelque chose qui dépende de nous [ἐφ᾽ ἡμῖν] ?").

[26] Ammon. *In De int.* 130,27-131,19 (Busse). La traduction que nous proposons utilise librement le travail du CEPAM (voir "Note liminaire").

[27] Cela ne veut pas dire évidemment qu'Aristote n'ait pas conscience des conséquences pratiques de sa théorie (cf. *De int.* 18b31-33).

[28] Un peu plus bas, Ammonius dira que cette question exerce sa "puissance" sur toute notre vie (131,20-21 : πρὸς πάντα ἡμῶν τὸν βίον).

[29] Sur cette question, cf. G. Seel (ed.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*, edited by G. S., in collaboration with J.-P. Schneider and D. Schulthess, philosophical commentary by G. S., essays by M. Mignucci and G. S., Berlin, 2001.

leçons qu'il avait lui-même consacrées à l'exégèse du *De interpretatione*, comme l'atteste avec une certaine emphase Ammonius lui-même, disant :

Εἰ δέ τι καὶ ἡμεῖς δυνηθείημεν εἰσενεγκεῖν περὶ τὴν τοῦ βιβλίου σαφήνειαν, *ἀπομνημονεύσαντες τῶν ἐξηγήσεων τοῦ θείου ἡμῶν διδασκάλου Πρόκλου τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου τοῦ εἰς ἄκρον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τήν τε ἐξηγητικὴν τῶν δοκούντων τοῖς παλαιοῖς δύναμιν καὶ τὴν ἐπιστημονικὴν τῆς φύσεως τῶν ὄντων κρίσιν ἀσκήσαντος*, πολλὴν ἂν τῷ λογίῳ θεῷ χάριν ὁμολογήσαιμεν.[30]

« Si nous pouvions contribuer à notre tour à porter quelque clarté sur ce livre, *après avoir rappelé à notre mémoire les exégèses de notre divin*[31] *maître, Proclus, le diadoque de Platon, qui a exercé sa puissance exégétique sur les opinions défendues par les anciens ainsi que son jugement scientifique sur la nature des êtres*, nous reconnaîtrions une importante dette de reconnaissance au dieu du logos (τῷ λογίῳ θεῷ)[32] ».

On peut donc admettre que l'interprétation de la thèse aristotélicienne sur les ESFC que propose Ammonius, quelle qu'en soit la portée exacte[33], repose, entre autre[34], sur le travail interprétatif de son maître Proclus[35].

---

[30] *In De int.* 1,6-11.
[31] Sur ce qualificatif, cf. la longue note de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis, De natura deorum libri tres*, t. I, Cambridge (Mass.), 1955 (= Darmstadt, 1968), p. 293.
[32] Il s'agit d'Hermès souvent invoqué au début d'une recherche philosophique. Cf. Jambl. *De myst.* I 1 : Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών, Ἑρμῆς, ... ; Procl. *De dec. dub.* 1,21 ; 3,1 ; *In Eucl.* 46,25 - 47,8 (fin du prologue I) ; *TP* VI, p. 98,14-15 : ὁ μὲν Ἑρμῆς φιλοσοφίας ἐστὶ χορηγός, καὶ διὰ ταύτης ἀνάγει τὰς ψυχὰς καὶ ταῖς διαλεκτικαῖς δυνάμεσιν ἐπ᾽ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἀναπέμπει τάς τε ὅλας καὶ τὰς μερικάς ; cf. p. 178, n. 5 *ad p.* 98 ; Prisc. *Sol. ad Chosr.* 1,20-21 (le dieu en question est certainement Hermès, cf. Steel, *The Changing Self*, p. 7, n. 5). Cf. *In Crat.* 25, p. 9-10 Pasquali ; pour certains, Hermès Logios serait l'inventeur de la dialectique, Jambl. *Ad Dexippum* (= Stob. *Anth.* II 2, 5,3-5) : Θεὸς ἦν τις ὡς ἀληθῶς ὁ καταδείξας τὴν διαλεκτικὴν καὶ καταπέμψας τοῖς ἀνθρώποις· ὡς μὲν λέγουσί τινες, ὁ λόγιος Ἑρμῆς. Voir aussi Ph. Hoffmann, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 103, 1994-1995, p. 269-270 ; P. Lévêque, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, vol. 27, Paris, 1959, p. 34 sqq. Cf. encore J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, p. 309-310 ; G. Fowden, G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993[2] (Cambridge, 1986), p. 201-202 (Hermès Logios distinct de Hermès Trismégiste). Sur les diverses fonctions d'Hermès, cf. Cornutius, *De nat. deor.* 16.
[33] La thèse d'Ammonius est en effet susceptible de plusieurs interprétations. Cf. G. Seel dans : G. Seel (ed.), *Ammonius and the Seabattle*, p. 234-246 et M. Mignucci, *ibid.*, p. 247-284.
[34] Comme autres sources d'Ammonius, on peut citer Alexandre d'Aphrodise, puis la tradition néoplatonicienne avec Porphyre, Jamblique et Syrianus.
[35] Cf., encore une fois, *In De int.* 1,6-11. Bien entendu, comme Proclus sans doute avant lui, Ammonius fait aussi grand usage du commentaire (perdu) de Porphyre (cf.

L'aspect purement logique de cette problématique, avec l'appareil formel moderne qu'il semble exiger à des fins de clarification, demande un autre genre d'étude que celui que nous entreprenons ici. De plus, les difficultés soulevées par les interprètes, anciens et modernes à propos du chapitre 9 du *De interpretatione* d'Aristote, rejaillissent en quelque sorte sur le commentaire qu'en donne Ammonius. Or, cette étude a été largement réalisée. Pour ce qui est d'Ammonius, il suffira de renvoyer aux travaux de G. Seel, M. Mignucci et R. Sorabji[36].

Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler ici que, pour les néoplatoniciens, la logique n'a aucune indépendance par rapport au réel ou à l'ontologie et que sa tâche est de refléter dans le langage et la pensée cette réalité. Et on verra que Proclus aborde les questions relatives au déterminisme, non pas à partir du langage ou de la pensée seuls, mais avant tout par l'examen de la réalité elle-même.

Contentons-nous donc de signaler ici le fait qu'Ammonius interprète les ESFC dans un sens général qui garantit à la contingence une place dans son ontologie[37]. D'ailleurs, les préoccupations principales d'Ammonius lui-même s'attachent manifestement davantage à l'éthique et à la métaphysique, comme on le constate à la lecture de la longue introduction au chapitre 9, d'où est extrait le passage cité ci-dessus. Un indice supplémentaire de cela se montre dans l'opposition qu'Ammonius note dans la caractérisation de deux arguments déterministes ou même nécessitaristes (τῶν πάντα ἀναγκάζειν πειρωμένων λόγων 131,21)[38]. Le premier, le fameux

---

l'*index nominum* de Busse *s.v.* Πορφύριος). Le *De interpretatione*, comme les *Premiers analytiques* étaient commentés non seulement à Alexandrie, mais aussi à Athènes ; cf. *e. g.* I. Hadot, « Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien », *RThPh* 124 (1992), p. 407-425.

[36] Cf. en particulier les deux ouvrages suivants : 1. G. Seel (ed.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*, edited by G. S. in collaboration with J.-P. Schneider and D. Schulthess, philosophical commentary by G. S., essays by M. Mignucci and G. S., Berlin / New York, 2001 ; 2. D. Blank and N. Kretzmann (eds.), *On Determinism. Ammonius, On Aristotle On Interpretation 9*, translated by D. B., with *Boethius, On Aristotle On Interpretation 9 First and Second Commentaries*, translated by N. K., with essays by R. Sorabji, N. Kretzmann and M. Mignucci, *ACA*, London, 1998.

[37] Indiquons seulement, d'un point de vue purement formel, sans entrer dans l'interprétation, la thèse d'Ammonius : les ESFC se partagent le vrai et le faux "de façon indéterminée" (ἀορίστως). La question délicate de savoir si les ESFC possèdent toujours une valeur de vérité reste ouverte.

[38] Dans son commentaire, largement inspiré de celui d'Ammonius, Stephanus (VI^e^-VII^e^ s.) indique que ces deux arguments ne sont pas tirés d'Aristote, mais "importés d'ailleurs" (φέροντες ἔξωθεν πρὸς ἀναίρεσιν τοῦ <ἐνδ>εχομένου δύο τινὰ ἐπιχειρήματα *In De int.* 34,34-35 ; cf. la remarque conclusive sur ces arguments, en 36,8-9 : ταῦτα μὲν ἔξωθεν); nous corrigeons le texte en suivant W. Charlton, *'Philoponus', On Aristotle On the Soul 3.9-13* with *Stephanus, On Aristotle On Interpretation*, translated by W. C., *ACA*, London, 2000, p. 153, n. 145.

"argument moissonneur" (ὁ θερίζων λόγος)[39], reçoit l'épithète de λογικώτερον (131,23)[40] ; le second, fondé sur la préconnaissance divine des événements contingents, est qualifié de πραγματειώδης καὶ δυσαντίβλεπτος (132,8-9)[41]. Ce dernier demandera un traitement plus long et plus détaillé parce qu'il porte sur la réalité elle-même (τὰ πράγματα)[42] et se trouve être par là "difficile à traiter".

Ainsi donc, pour la question qui nous intéresse ici, nous pouvons considérer que l'interprétation technique et logique que donnait Proclus des ESFC, comme celle d'Ammonius, aussi importante et intéressante soit-elle en elle-même, ne porte guère à conséquence.

Nous nous occuperons surtout de la place du contingent dans le domaine objectif de la physique, à quoi nous rattacherons les considérations nécessaires relevant de la métaphysique – ce sera là l'objet du chapitre suivant traitant de l'*heimarménè* –, puis nous étudierons dans le détail les conséquences de cette doctrine pour l'éthique, dans notre cinquième chapitre traitant de la liberté.

Il s'avérera finalement que, malgré les distinctions nettes établies par Ammonius, la division de la question du contingent selon les quatre domaines

---

[39] Pour cet argument, cf. P.-M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, 1960, p. 18-19 ; voir surtout G. Seel, « Zur Geschichte und Logik des θερίζων λόγος », dans : K. Döring und T. Ebert, *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart, 1993, p. 291-318 ; *Id.* dans : G. Seel (ed.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*, edited by G. S. in collaboration with J.-P. Schneider and D. Schulthess, philosophical commentary by G. S., essays by M. Mignucci and G. S., Berlin / New York, 2001, p. 152-161; R. Sorabji dans : D. Blank and N. Kretzmann (eds.), *On Determinism. Ammonius, On Aristotle On Interpretation 9*, translated by D. B., with *Boethius, On Aristotle On Interpretation 9 first and second commentaries*, translated by N. K., with essays by R. Sorabji, N. Kretzmann and M. Mignucci, *ACA*, London, 1998, p. 4-5 ("The Reaper : there is no 'perhaps' about it").

[40] Cf. Procl. *In Parm.* 696,34 Steel, ou le terme renvoie aux subtilités logiques des stoïciens (τὴν Στωϊκὴν τερθρείαν *ibid.* 696,16-17 Steel ; "Stoic pedantry" trad. Morrow-Dillon, p. 73); cf. *In Parm.* éd. Luna-Segonds, t. I/2, p. 292, n. 2 *ad p.* 107. De son côté, Stephanus qualifie l'argument de λογικὸν ἤγουν ἐπιπόλαιον : "logique, c'est-à-dire superficiel" (*In De int.* 35,35-36) ; le commentateur anonyme édité par L. Tarán (*In De int.*, p. 54,8-11) attribue ces deux arguments aux stoïciens : ἰστέον τοίνυν ὅτι οἱ Στωικοὶ ἀναιροῦντες τὸ ἐνδεχόμενον δύο τινὰς προβάλλονται ἀπορίας τὴν μίαν μὲν ἐπιπολαιοτέραν τὴν δὲ ἑτέραν πραγματειωδεστέραν.

[41] On trouve la même opposition chez Proclus, à propos de l'interprétation du *Parménide* ; cf. *In Parm.* 1043,3-5 Steel.

[42] Guillaume traduit par *realis* (éd. G. Verbeke, p. 252,60). Dans sa traduction latine de textes grecs sur la question de la fatalité et de ce qui est en notre pouvoir, Hugo Grotius rend l'adjectif πραγματειώδης par la périphrase *in rebus ... positum* (cité par P.-M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, 1960, p. 18, n. 4 ; la traduction de Grotius est empruntée à l'ouvrage suivant : *Alexandri Aphrodisiensis, Ammonii Hermiae filii, Plotini, Bardesanis Syri et Georgii Gemisti Plethonis, De fato quae supersunt graece, ad codicum manuscriptorum editionum versionum fidem recensuit, interpretationem latinam Hugonis Grotii et aliorum emendatiorem, varietatem lectionis et notas adjecit Ioannes Conradus Orellius ; insertae sunt animadversiones Io. Caspari Orellii*, Turici [Zurich], 1824, p. 163).

principaux de la philosophie se montre quelque peu rhétorique[43]. En effet, comme on a déjà pu le pressentir, les questions logique, physique, éthique et métaphysique sont interdépendantes. Ce fait trouve son explication dans le système lui-même : la philosophie néoplatonicienne se pense comme la saisie d'un réel parfaitement continu, sans vide aucun[44], dépendant d'un unique principe ; c'est là précisément ce que nous avons appelé un *monisme radical*.

Le statut ontologique (et logique) du contingent (τὸ ἐνδεχόμενον)

Dans son système de l'être, Proclus réserve une place à ce qu'il appelle, en suivant une longue tradition commençant principalement avec Aristote, τὸ ἐνδεχόμενον : le *contingent*. Bien qu'il se veuille avant tout l'interprète de la doctrine platonicienne, Proclus se voit contraint, comme souvent, d'emprunter le terme, sinon la notion, à la tradition postérieure à Platon. Nous n'écrirons pas ici l'histoire détaillée et exhaustive de ce terme et de la notion – ou des notions – qu'il véhicule. Nous n'indiquerons que quelques jalons qui doivent nous permettre de mieux situer la problématique proclienne et en comprendre la portée. Pour les raisons indiquées plus haut, nous ne distinguerons pas radicalement entre eux les usages plutôt logiques et les usages plutôt ontologiques. En effet, on verra qu'il est traité à la fois comme une modalité pure, qu'on peut essayer de clarifier au moyen d'un symbolisme minimal, et comme une sorte d'être particulier, suspendu à une causalité particulière. En suivant les Anciens – d'ailleurs, les modernes ne procèdent pas autrement –, nous serons amenés à définir le contingent par rapport aux autres modalités, comprises à leur tour comme logiques ou réelles.

Par simple commodité et pour clarifier les différents usages (logiques) des modalités (οἱ τρόποι)[45], nous aurons parfois recours dans ce chapitre aux formules latines médiévales des modalités. Les sigles utilisés sont les suivants (avec leur équivalence logique moderne) :

---

[43] Dans un éloge des mathématiques (*In Eucl.* 21,25 sqq.), Proclus souligne l'utilité (ἡ συντέλεια [21,26], τὸ ὄφελος [24,22 ; 25,12]) de ces sciences pour les quatre domaines suivants : (a) πρὸς φιλοσοφίαν τὴν πρωτίστην = ἡ θεολογία [21,25]; (b) πρὸς δὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν [22,17] ; (c) πρός τὴν πολιτικὴν καλουμένην φιλοσοφίαν [23,12-13] ; (d) Πρὸς τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν [24,4].

[44] Cette question de la *continuité* sans rupture (συνέχεια, parfois κοινωνία) des ordres d'êtres permet de caractériser la philosophie de Proclus comme radicalement continuiste. C'est là une des lois fondamentales du système. Cf. Procl. *El. th.* prop. 112, avec le commentaire de Dodds, p. 257.

[45] Dans ce qui suit, on prend comme synonymes les expressions "propositions modales" et "énoncés modaux" (αἱ μετὰ τρόπου προτάσεις Ammon. *In De int.* 8,19 etc.).

Lp = *necesse esse* (nécessaire que p) =[46] ~M~p [= le nécessaire][47] ;

~Mp = *non possibile esse* (non possible que p) = L~p [= l'impossible] ;

Mp = *possibile esse* (possible que p) = ~(~Mp)[48] [= le possible] ;

~Lp = *non necesse esse* (non nécessaire que p) = M~p [= "le contingent" dans son sens scolastique et moderne] ; c'est la formule qui figure dans le "carré des modalités", comme la contradictoire du nécessaire ;

Cp = *contingens esse* (il est contingent que p) [pour Aristote = (Mp & ~Lp), la conjonction du possible et du "contingent" au sens moderne, c'est-à-dire au sens du non nécessaire].

Il peut être encore utile de rappeler le carré traditionnel des oppositions modales. On sait que les commentateurs d'Aristote usaient en effet eux-mêmes de

---

[46] Cette équivalence logique n'exclut pas une différence subjective. Proclus signale, en effet, la distinction rhétorique et psychologique entre ~M~p et Lp de la façon suivante (*In Tim.* I 259,5-16): Τὸ γὰρ ἀδύνατον μὴ εἶναι δῆλον ὡς ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τὸ ἀναγκαῖον εἶναι ἀδύνατον μὴ εἶναι. Ἡ ταὐτὸν μέν πως ἑκάτερον, πολλάκις δὲ τὸ μὲν ἀναγκαῖον εἶναι οὐ γνώριμον, τὸ δὲ ἀδύνατον μὴ εἶναι γνώριμον· οἷον ὁ ἰατρός φησιν ἀναγκαῖον τραφῆναι, καὶ ἧττον ἂν πείσειε τὸν ἄρρωστον· εἰ δὲ εἴποι· ἀδύνατον γὰρ μὴ τραφέντα ζῆσαι, τοῦτο ἤδη συστέλλει τὸν ἀκούσαντα. Καὶ πάλιν ἀναγκαῖόν φαμεν τὸν θάνατον διά τινα αἰτίαν, ἀδύνατον γὰρ μὴ ἀποθανεῖν, καὶ ἀναγκαῖον ἀποδοῦναι τὸν ὀφείλοντα τῷ τυράννῳ χρήματα, ἀδύνατον γὰρ τὸ μὴ ἀποδοῦναι, καὶ ἐπ' ἄλλων παμπόλλων ὁμοίως ἴδοις ἂν τὸ μὲν ἀσαφέστερον, τὸ δὲ γνωριμώτερον, εἰ καὶ ἄμφω τὸ αὐτὸ δοκοίη σημαίνειν : « En effet, "impossible de ne pas être" est évidemment "nécessaire d'être", et "nécessaire d'être", "impossible de ne pas être". Certes, chacun des deux est d'une certaine façon identique [à l'autre], mais souvent "nécessaire d'être" n'est pas clair, alors que "impossible de ne pas être" est clair. Par exemple, le médecin dit "il est nécessaire de se nourrir"; il persuaderait alors moins bien le malade. Mais, s'il disait: "il est impossible de vivre, si on ne se nourrit pas", cela contraint (συστέλλει) désormais l'auditeur. Et encore, nous disons: "il est nécessaire que la mort arrive par une cause déterminée", car "il est impossible de ne pas mourir", et "il est nécessaire que celui qui doit de l'argent au tyran paye sa dette", car "il est impossible de ne pas la payer", et, dans d'innombrables autres cas, tu verras de la même manière que l'un est moins évident, l'autre plus clair, bien que tous les deux passent pour signifier la même chose ». On trouve la même remarque chez Ammonius (*In De int.* 145,1-6) : Μᾶλλον μέντοι κινούμεθα ὑπὸ τοῦ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι ὡς ἐναργεστέρου ἤπερ ὑπὸ τοῦ ἀνάγκη γενέσθαι· διὸ καὶ ὁ ἰατρὸς εἰπὼν λόγου χάριν ὅτι ἀνάγκη φλεβοτομηθῆναι τὸν ἄρρωστον, εἴπερ βούλοιτο ὑγιασθῆναι, ὡς κατασκευαστικὸν τούτου καὶ πρὸς τὴν πειθὼ κινῆσαι μᾶλλον ὀφεῖλον προστίθησιν "ἀδύνατον γὰρ μὴ φλεβοτομηθέντα αὐτὸν ὑγιᾶναι". Ὥστε εἰκότως, φησίν, ἐλέγομεν ἅπαντα τὰ ἐσόμενα ἐξ ἀνάγκης γενέσθαι καὶ μηδὲν μήτε ἀπὸ τύχης μήτε καθ' ἕτερον τρόπον τοῦ ἐνδεχομένου : « Nous sommes plus touchés par "il est impossible qu'il ne se produise pas", qui est plus évident que "il est nécessaire qu'il se produise". C'est pourquoi aussi le médecin, quand il a dit, par exemple, qu'il est nécessaire que le malade soit saigné - à supposer qu'il veuille guérir -, ajoute comme étant propre à confirmer cela, et plus capable d'entraîner la persuasion: "car, il est impossible, s'il n'est pas saigné, qu'il guérisse". C'est pourquoi avec raison, dit-il (*scil.* Aristote), nous affirmions que tous les futurs se produisent par nécessité et que rien ne se produit par hasard ni selon l'autre sorte de contingent. »

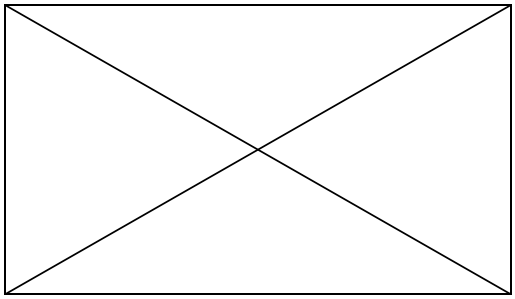
[47] Pour Proclus, cf. *e. g. De prov.* 37,12-13 Boese : ⌞Τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀδύνατον μὴ γίνεσθαι⌟; *In Tim.* I 259,6 : τὸ ἀναγκαῖον εἶναι ἀδύνατον μὴ εἶναι.

[48] Equivalent à ~L~p.

diagrammes (διάγραμμα). Il est sûr qu'ils connaissaient des figures simples pour exprimer en tout cas les oppositions des propositions en fonction du "quantificateur", comme leur vocabulaire le laisse supposer ; en effet, les contradictoires, par exemple, sont régulièrement appelées "diagonales" (αἱ διαγώνιοι [ἀντιφάσεις], exprimant l'opposition πᾶς / οὐ πᾶς et οὔ τις / τις)[49]. On admet généralement que la première occurrence du diagramme de l'opposition des propositions figure dans le Περὶ ἑρμηνείας[50] attribué à Apulée de Madaure[51] et auquel Ammonius[52] et Boèce[53], probablement à la suite de Porphyre, ont donné sa forme définitive. Pour ce qui est des modalités, on retiendra les relations et oppositions suivantes, qui sont celles de la logique moderne des propositions[54] :

Nécessaire (Lp = ~M~p) Impossible (~Mp = L~p)

contraires



subcontraires

Possible (Mp) Non nécessaire (~Lp = M~p)

Remarques : (a) Les diagonales expriment les relations symétriques de *contradiction*. (b) Verticalement la relation est qualifiée de subalterne ; la subalternation est une relation non symétrique (Mp est subalterne de Lp et ~Lp est subalterne de ~Mp). (c) La conjonction des subcontraires est souvent appelée "contingent" (Mp & ~Lp).

---

[49] Cf. *e. g.* Ammon. *In De int.* 100,14-15; 25; 109,10-13 Busse.
[50] L'ouvrage est écrit en latin, mais le titre est généralement transmis sous sa forme grecque dans les manuscrits.
[51] Apul. *De int.* 5 : *in quadrata formula*. Cf. D. Londey and C. Johanson, *The Logic of Apuleius, Including a complete Latin text and English translation of the Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura*, Leiden, 1987, p. 88-89 et 108-112. Voir aussi J.-M. Flamand, art. « Apulée de Madaure », dans : *DPhA*, t. I (1989), A 294, p. 298-317 (sur le Περὶ ἑρμηνείας, p. 304-307).
[52] Cf. Ammon. *In De Int.* 92,31-32 : κατὰ τὸ ὑποκείμενον διάγραμμα : « selon le diagramme ci-dessous » ; *ibid.* 93,10-18 (pour la figure); 109,12 : ἐν τῷ ἐκτεθέντι πρότερον διαγράμματι : « sur le diagramme que nous avons présenté plus haut ».
[53] Boeth. *In De int.* I 87 ; II 152.
[54] Cf. W. and M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1978 (1962), p. 86.

Si l'on voulait présenter pour lui-même un tableau historique de la notion de contingent, il faudrait commencer, comme on l'a dit, par exposer la théorie telle qu'on peut la dégager des textes d'Aristote. Nous ne suivrons pas cette voie. En effet, l'interprétation des différents textes où Aristote introduit la notion de contingent sont de l'avis unanime de la plus grande difficulté et justifierait qu'on y consacre une monographie[55]. Or, ce qui importe ici, c'est l'interprétation que donnent les néoplatoniciens et Proclus en particulier de la notion de contingent ou de nécessaire. Un des problèmes majeurs réside dans le fait que le Stagirite ne distingue pas toujours le contingent (τὸ ἐνδέχομενον, τὸ ἐνδέχεσθαι) et le possible (τὸ δυνατόν, τὸ δύνασθαι)[56]. Pour ne donner qu'un aperçu de ce problème nous rappelerons l'interprétation de deux éminents aristotélisants, Th. Waitz et W. D. Ross. Pour Waitz[57], Aristote oppose δυνατόν à ἐνεργοῦν, ἐνδεχόμενον à ὑπάρχον ; le premier exprime une *possibilité réelle ou physique*, le second une *possibilité logique*, c'est-à-dire l'absence d'auto-contradiction. Ross[58] est quant à lui d'accord sur le fond avec cette distinction, mais précise qu' ἐνδεχόμενον n'est *jamais* utilisé dans le sens d'une possibilité réelle, tandis que δυνατόν est *parfois* utilisé dans le sens de la possibilité logique. Pour la différence entre les deux termes, Ross renvoie à *Met.* Θ 8, 1050b13 et *De caelo* I 7, 274b13. Cependant, dans son commentaire de *Met.* Θ 3, 1047a26, il se montre beaucoup plus sceptique sur la pertinence de cette distinction. La seule différence qu'il retient alors, est que δυνατόν exprime plus clairement qu' ἐνδεχόμενον le fait que "la possibilité est enracinée dans une δύναμις réelle"[59].

Pour la présente enquête, les interprétations anciennes, qu'elles proviennent de Péripatéticiens – nous examinerons celles d'Alexandre d'Aphrodise – ou de Platoniciens, seront mieux à même de nous guider vers l'exégèse de Proclus. Comme on le sait, en effet, ce dernier utilisait dans son interprétation des textes aristotéliciens les commentaires antérieurs, qui représentaient à son époque la tradition scolaire. Nous ne dirons rien de la position stoïcienne *en elle-même*. D'ailleurs, la

---

[55] Cf. *e. g.* G. Seel, *Die Aristotelische Modaltheorie*, Berlin / New York, 1982.
[56] Cf. principalement, sur la question des différents sens de "possible" chez Aristote, J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, 1973, p. 27-40, et le compe rendu de J. Barnes, *JHS*, 97 (1977), p. 183-186. Par exemple, dans les *Premiers analytiques*, Aristote se sert surtout du terme ἐνδεχόμενον (ἐνδέχεσθαι) comme d'un synonyme de δυνατόν, en lui accordant deux sens, un *sens strict* – est contingent "ce qui n'est ni impossible ni nécessaire"(*An. pr.* I 13, 32a 18-20, et un *sens large* – est contingent "ce qui n'est pas impossible" (*An. pr.* I 13, 32a20-21 ; *ibid.* I 15, 34b25). Quand τὸ ἐνδεχόμενον intervient dans une prémisse, il signifie toujours "il est contingent que", tandis que dans la conclusion, il peut parfois signifier "il est possible que".
[57] *Organon* I, p. 376.
[58] W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, t. I, p. 322.
[59] W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, t. II, p. 245.

reconnaissance du fait suivant rendrait cette étude superflue ici[60] : comme nous l'avons déjà signalé dans l'*Introduction*, Proclus et ses prédécessurs tiennent la position stoïcienne pour déterministe et classent sans discussion les représentants de cette philosophie dans la catégorie des négateurs de fait de l'existence du contingent[61], malgré les protestations explicites (anticipée) de ces derniers.

Pour une question de méthode, dans les extraits suivants, nous retenons les thèses défendues, sans chercher à séparer ce qui serait proprement d'Aristote de ce qui s'en écarte. En effet, pour ce faire, il faudrait d'abord décrire précisément et pour elle-même la position d'Aristote, puis utiliser cette description comme critère de l'adéquation ou de l'écart des affirmations postérieures des commentateurs. Pour la démarche qui est la notre, cette étape doit être laissée de côté. Nous commençons notre revue des opinions des prédécesseurs de Proclus par un péripatéticien, Alexandre d'Aphrodise (II-III^{e} s.). En effet, les néoplatoniciens connaissent généralement ses commentaires et les utilisent de façon critique, directement ou indirectement[62].

1. Alexandre d'Aphrodise[63]

Trois types d'énoncés

- A propos de la distinction proposée par Aristote en *An. pr.* I, 2, 25a1-2 : « Tout énoncé (πρότασις) marque ou bien **[a]** une [simple] appartenance, ou bien **[b]** une appartenance **nécessaire**, ou bien **[c]** une appartenance **contingente** »[64], le commentaire d'Alexandre est le suivant :

« De plus, puisque tout ce qui appartient à quelque chose est ou bien **[= b] inséparable** de cette chose et lui appartient essentiellement, ou bien **[= a et c] séparable**, s'il est (ἦν) **inséparable [= b]**, l'énoncé qui signifie cela est **nécessaire**, s'il est **séparable [= a et c]**, il est **contingent** ; dans ce cas, **[= a]**

---

[60] Il existe d'ailleurs d'excellents travaux sur la question, en particulier ceux de Susanne Bobzien (cf. surtout son *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998).

[61] Il faudrait traiter à part le cas de Simplicius, en particulier dans son *Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*.

[62] Rappelons seulement que dans l'école de Plotin, à Rome, Alexandre faisait partie des auteurs qu'on lisait ensemble et commentait (Porph. *V. Plot.* 14,13).

[63] Nous aurons recours principalement au *Commentaire sur les* Premiers analytiques. Le commentaire que l'Aphrodisien avait consacré au *De interpretatione* est perdu ; cf. les remarques que consacre à ce commentaire perdu P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. III : *Alexander von Aphrodisias*, hrsg. von J. Wiesner, Berlin / New York, 2001, p. 16-28 (en particulier sur le ch. 9, cf. p. 25).

[64] Ἐπεὶ δὲ πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.

celui qui signifie ce qui est déjà présent est "réel"[65], tandis que **[= c]** l'énoncé [qui signifie] ce qui se trouve actuellement[66] séparé ou ce qui n'est pas encore présent, mais qui peut (οἷόν τε) appartenir [au sujet], est *contingent au sens propre*. »

Ἔτι ἐπεὶ πᾶν τὸ ὑπάρχον τινὶ ἢ ἀχώριστον αὐτοῦ ἐστι καὶ καθ' αὑτὸ ὑπάρχον ἢ χωριστόν, εἰ μὲν ἀχώριστον ἦν, ἡ τοῦτο δηλοῦσα πρότασις ἀναγκαία, εἰ δὲ χωριστόν, ἐνδεχομένη, ἧς ἡ μὲν τὸ παρὸν ἤδη δηλοῦσα ὑπάρχουσα, ἡ δὲ τὸ κεχωρισμένον ἢ τὸ μήπω παρὸν οἷόν τε δὲ ὑπάρξαι ἐνδεχομένη ἰδίως.[67]

Il convient de souligner le fait qu'Alexandre interprète ici la modalité en termes de séparabilité ou d'inséparabilité (du prédicat par rapport au sujet) et non en termes temporels, avec les adverbes "toujours", "jamais", "parfois". Notons aussi ce fait remarquable qu'Alexandre interprète l'énoncé qualifié d'ὑπάρχουσα ("réel") – c'est-à-dire l'énoncé qui applique simplement un prédicat à un sujet sans adjonction de mode –, en termes modaux, comme un cas particulier d'énoncé **contingent** (en matière contingente)[68]. Mais, comme le signale Alexandre, ce n'est pas là le *sens propre* (ἰδίως) du terme. Par conséquent, *en matière contingente*, un énoncé est toujours contingent (au sens large), que le prédicat ne soit pas encore attribué au sujet, mais puisse l'être (sens propre de contingent) ou qu'il le soit effectivement (sens large).

Cette doctrine mérite d'être comparée à l'usage *ontologique* qu'en présente Ammonius. Dans son commentaire ἀπὸ φωνῆς[69] sur l'*Isagoge* de Porphyre, Ammonius discute une thèse anonyme (τινες)[70] qui, à propos des deux premiers mots de l'*Isagoge*, ὄντος ἀναγκαίου, présentait les trois distinctions suivantes *portant sur l'être* (τὸ ὄν)[71].

---

[65] Nous nous inspirons de la traduction anglaise d'ὑπάρχων par "actual" ; cette traduction collective est justifiée, p. 30 du volume suivant : J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery, K. Ierodiakonou, (eds), *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1. 1-7*, Translated by J. B., S. B., K. F. and K. I., *ACA*, London, 1991.
[66] Nous rendons par cet adverbe l'idée exprimée en grec par le parfait.
[67] Alex. *In An. pr.* 26,18-22 Wallies.
[68] Les traducteurs du texte d'Alexandre en anglais renvoient, pour cette analyse non temporelle de la modalité à Alex. *In Top.* 257,22-23 et à Ammon. *In De int.* 153, 13-15 (Ammonius mêle les deux analyses, celle fondée sur le temps et celle fondée sur la séparabilité).
[69] C'est-à-dire qu'il s'agit de notes prises par un élève au cours donné par Ammonius. Sur ce sens ("d'après l'enseignement oral de"), cf. l'article classique de M. Richard, « Ἀπὸ φωνῆς », *Byzantion*, 20 (1950), p. 191-222 [reproduit dans : M. Richard, *Opera minora*, t. III, Turnhout / Leuven, 1977, n° 60].
[70] L'exposé de la thèse va de 26,18 à 27,22, le développement de la réfutation, de 27,23 à 30,6.
[71] Ammon. *In Isag.* 26,21 - 27,1 (Busse).

[26,21 - 27,1] Τοῦ ὄντος τὸ μέν φασιν **ἀναγκαῖον**, τὸ δὲ **ἐνδεχόμενον**, τὸ δὲ **ὑπάρχον**. (1) Ἀναγκαῖον μὲν οὖν ἐστι τὸ *ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον* καὶ ἐξ ἀνάγκης ὄν, οἷον τὸ ἡλίου ὑπὲρ γῆν ὄντος ἡμέραν εἶναι. (2) Ἐνδεχόμενον δὲ τὸ *δυνάμει* ἔχον τὴν τῶν δύο ἐναντίων ὕπαρξιν οἷον τὴν τοῦ ἀναγνῶναι καὶ τοῦ μὴ ἀναγνῶναι, οὔπω δὲ οὐδέτερον ὂν ἀλλ' ἐν τῷ δυνάμει μόνον εἶναι θεωρούμενον. (3) Ὑπάρχον δέ ἐστι τὸ *εἰς ἐνέργειαν* προαχθὲν καὶ ἐνεστὸς [*établi, présent, actuel*] ἐνδεχό-**[27]**-μενον. Τούτων τοίνυν τὸ ὂν οὐκ ἔστιν ἐπίσης[72].

« De l'être, ils appellent une [partie] **nécessaire**, une autre **contingent**, une autre encore "**réel**". (1) Est nécessaire ce qui *se comporte toujours de la même manière* et existe nécessairement, comme le fait qu'il fasse jour quand le soleil est au-dessus de la terre. (2) Est contingent, le fait d'avoir *en puissance* l'appartenance (ὕπαρξις)[73] des deux contraires[74], comme celle de lire ou de ne pas lire, n'étant encore ni l'un ni l'autre[75], mais seulement considéré dans la puissance [d'avoir l'un des deux]). Est réel le contingent quand il s'est réalisé dans l'acte et qu'il est présent. Par conséquent, l'être de ces [trois] choses n'est pas d'extension égale (par rapport au prédicat). »

(On notera que la définition du nécessaire a recours ici à une caractérisation temporelle.)

---

[72] Ou : ἐπ' ἴσης. C'est-à-dire que l'être n'est pas un genre, mais est un "homonyme". Cf. *ibid.* 29,21 - 30,6 : Εἰ δὲ καὶ τὸ συμβεβηκὸς δεύτερόν ἐστι τῆς οὐσίας καὶ ἐν ἐκείνῃ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ τὸ ὑπάρχον δεύτερον τοῦ ἐνδεχομένου καὶ ἐν ἐκείνῳ ἔχει τὸ εἶναι, ὁμωνύμως ἄρα κατὰ τούτων ἀλλ' οὐ συνωνύμως τὸ ὂν κατηγορηθήσεται· οὐ γάρ ἐστι γένος, ἐπειδὴ πρῶτά τινα καὶ δεύτερα ἐν τούτοις φαίνεται. Πόθεν δῆλον ὅτι τὸ συμβεβηκὸς ἐν τῇ οὐσίᾳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἐνδεχομένῳ τὸ ὑπάρχον, ἀλλ' οὐκ ἐν ἑαυτοῖς; Ὅτι ἀναιρουμένης τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἐνδεχομένου συναναιρεῖται καὶ τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὑπάρχον. Εἰ δὲ ἦν εἴδη ἐκ τοῦ [30] ὄντος αὐτοῖς ἀντιδιῃρημένα καὶ μὴ ἐν ἐκείνοις εἶχε τὸ εἶναι, οὐκ ἂν τούτων τῶν εἰδῶν ἀναιρουμένων οἷον τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἐνδεχομένου συνανῃρεῖτο τὸ ἕτερον· οὐ γὰρ εἴ τι εἶδος φθαρῇ τοῦ ζῴου οἷον κύων ἢ ἵππος, συναναιρεῖ καὶ τὰ ἄλλα εἴδη οἷον ἄνθρωπον ἢ βοῦν ἢ κάμηλον ἢ ἄλλο τι τῶν λοιπῶν εἰδῶν. Κατὰ τοσούτους γοῦν τρόπους καὶ τὸ τῆς ἀπορίας ἄλογον δέδεικται καὶ τὸ τῶν λύσεων γλαφυρόν. Il ne faut pas perdre de vue le contexte : les auteurs anonymes de l'aporie invoquent la différence entre nécessaire, contingent et réel en soulignant le fait que l'être n'est pas un homonyme, pour critiquer l'expression ὄντος ἀναγκαίου par laquelle commence le texte de Porphyre.

[73] On traduit généralement ὕπαρξις par "existence" (cf. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990, p. 108, n. 15); mais ici, le rapport avec le verbe ὑπάρχειν nous semble justifier notre traduction. Cf. C. Steel, « ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus », dans : *Hyparxis e hypostasis nel Neoplatonismo*, (Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 1-3 ott. 1992), a cura di F. Romano e D. P. Taormina, Firenze, 1994, p. 79-100.

[74] On préférerait "de deux contradictoires".

[75] Il faut comprendre, semble-t-il, que le sujet de la prédication contradictoire n'existe pas encore.

Une aporie surgit alors d'une contradiction apparente avec ce que Porphyre admet par ailleurs avec Aristote :

Τί δήποτε οὖν ὁ Πορφύριος πάσης κατηγορίας ἢ ἐπὶ πλέον ἢ ἐπίσης βουλομένης εἶναι τοῦ ὑποκειμένου, οὐδέποτε δὲ ἐπ' ἔλαττον, αὐτὸς τὸ ἀναγκαῖον ἐπ' ἔλαττον ὂν τοῦ ἐπὶ πλέον κατηγόρησε, λέγω δὴ τοῦ ὄντος, εἰπὼν "ὄντος ἀναγκαίου" ; (*ibid.* 27,18-22)

« Pourquoi donc, alors que toute prédication veut être d'extension plus grande que ou égale à celle du sujet, mais jamais plus petite, Porphyre lui-même a-t-il prédiqué le nécessaire qui est d'extension plus petite de ce qui a une extension plus grande, je veux dire de l'être, en disant "étant nécessaire" ? »

La solution apportée par Ammonius à cette difficulté, mobilise alors la thèse aristotélicienne selon laquelle l'être ne peut être un genre (l'être est effectivement un "homonyme") :

Τὸ οὖν ὂν ἐπειδὴ οὐκ ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν, ἀλλ' ὀνόματος μόνον ἐστὶν ἐν τούτοις κοινωνία τῷ τε ἀναγκαίῳ καὶ τῷ ἐνδεχομένῳ καὶ τῷ ὑπάρχοντι, οὐκ ἔστιν οὐδενὸς αὐτῶν ἐπὶ πλέον· φωνὴ γάρ ἐστι ψιλή. (28,6-9)

« Donc, puisque l'être n'a pas une existence propre, mais qu'il n'est qu'une communauté de nom en ces choses, le nécessaire, le contingent et le réel, il n'est pas d'extension plus grande qu'aucun d'eux ; en effet, il est un simple son vocal. »

Ce qui importe, au delà du caractère polémique de cet extrait du commentaire d'Ammonius, c'est qu'au point de vue ontologique, comme semble l'admettre le néoplatonicien, le nécessaire soit défini comme ce qui *se comporte toujours de la même façon*, le contingent (au sens propre), comme ce qui comporte *la puissance* des contraires, mais n'est pas en acte, le "réel", comme la *réalisation* présente d'un contingent[76]. Tous les trois relèvent de l'être, mais l'être est dit d'eux sur un mode homonyme, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas des espèces d'un même genre. Notons aussi qu'il s'agit, comme le montrent les exemples, de *faits* ou d'*événements* : "le fait qu'il fasse jour, quand le soleil est au-dessus de la terre" (fait nécessaire), "le fait de

[76] Ce contingent ontologique n'exclut pas la *nécessité conditionnelle* définie comme nécessité pour un prédicat d'appartenir au sujet pendant le temps où il lui appartient. Cf. Ammon. *In De int.* 153,13-21 : διττὸν ... τὸ ἀναγκαῖον· (1) τὸ μὲν τὸ ἁπλῶς καὶ κυρίως λεγόμενον ..., (2) τὸ δὲ (...) μετὰ προσδιορισμοῦ τοῦ ἕως ἂν ᾖ τὸ κατηγορούμενον ὑπὸ τοῦ λέγοντος οὕτως αὐτὸ ἔχειν ἀληθεῦον : « le nécessaire est double ; (1) l'un est celui qui est dit nécessaire simplement (*ou* : absolument) et au sens propre ..., (2) l'autre, avec cette détermination supplémentaire : "aussi longtemps que ce qui est prédiqué par celui qui dit que la chose est ainsi est vrai" ».

lire ou de ne pas lire" pour une personne (fait contingent). Ammonius ne donne pas d'exemple de l'ὑπάρχον, mais on peut proposer "le fait de lire", lorsque la personne a pris un livre et lit effectivement[77].

Trois sens (?) de contingent ou possible

Pour continuer notre enquête sur la notion de contingent, il nous faut examiner comment les commentateurs d'Aristote ont expliqué le passage suivant des *Premiers analytiques* (*An. pr.* I, 3, 25a37-39), dont l'interprétation est reconnue comme particulièrement délicate[78]. Nous ne retenons que le fragment de texte qui va être l'objet des distinctions des commentateurs anciens.

Ἐπὶ δὲ τῶν ἐνδεχομένων, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ἐνδέχεσθαι (καὶ γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον καὶ τὸ δυνατὸν ἐνδέχεσθαι λέγομεν), ἐν μὲν τοῖς καταφατικοῖς (...)

« Dans le cas des choses contingentes / possibles, puisque "être contingent" / "possible" [τὸ ἐνδέχεσθαι][79] se dit en plusieurs sens [πολλαχῶς λέγεται] (en effet, nous disons "être contingent / possible" et le *nécessaire* [τὸ ἀναγκαῖον] et le *non nécessaire* [τὸ μὴ ἀναγκαῖον] et le *possible* [τὸ δυνατόν], ... »

D'une lecture immédiate de ces lignes on peut conclure que la notion exprimée par τὸ ἐνδέχεσθαι (le "contingent ou possible") embrasse dans sa compréhension les trois modalités : L [= le nécessaire est possible] ; ~L [le contingent au sens scolastique et moderne][80] ; M ; cette notion n'exclut donc du carré

---

[77] Pour les exemples négatifs d'ὑπάρχον, il faut partir de contingents exprimés dans des propositions prédictives datées du type "le 1er janvier 2020 il y aura une bataille navale ou non à tel endroit etc.". Si la bataille n'a pas lieu le 1er janvier 2020, "le fait qu'il n'y ait pas de bataille navale" est un contingent ὑπάρχον.

[78] Cf. W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, p. 295-298. Selon Ross, il ne peut s'agir à proprement parler de trois sens de ἐνδεχόμενον, mais tout au plus de "three kinds of case to which ἐνδεχόμενον can be applied" (p. 295). Pour Ross, les deux premiers cas se rapportent à deux applications du même sens de ἐνδέχεται : "il est possible", c'est-à-dire "il n'est pas impossible" ; ce qui est nécessaire est *a fortiori* possible ; ce qui n'est pas nécessaire est possible dans le sens qu'il n'est pas impossible. Pour le troisième cas, τὸ δυνατόν, il semble que l'ἐνδεχόμενον se définisse comme "ce qui n'est ni impossible ni nécessaire" ; ce sens s'accorde avec la doctrine de la δύναμις μία ἐναντίων, qui exprime la possibilité de réalisations opposées. Dans les deux premiers cas, Ross traduit ἐνδεχόμενον par "*possible*", dans le dernier, par "*contingent*" (p. 296 ; cf. p. 326).

[79] On peut traduire ἐνδέχεται aussi bien par "il est contingent (que)" que par "il est possible (que)".

[80] Cf. F. Chenique, *Eléments de logique classique*, t. 1. « L'art de penser et de juger », Paris, Bruxelles, Montreal, 1975, p. 175.

des oppositions modales que l'impossible (~M). Il va de soi que cela ne veut pas dire que les trois formules sont équivalentes.

Dans son commentaire sur ce passage – et se référant explicitement à la question de l'homonymie du contingent traitée également dans le *De interpretatione*[81] –, Alexandre[82] exprime ces trois sens de "être contingent / possible" de la façon suivante :

Καὶ γὰρ κατὰ τοῦ ἀναγκαίου τῷ ἐνδέχεσθαι χρώμεθα, ὅταν εἴπωμεν τὸ ζῷον ἐνδέχεσθαι κατὰ παντὸς ἀνθρώπου, καὶ κατὰ τοῦ ὑπάρχοντος, ἂν εἴπωμεν τὸ ὑπάρχον τινὶ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν. Ἐδήλωσε δὲ νῦν τὸ ὑπάρχον διὰ τοῦ "μὴ ἀναγκαῖον" εἰπεῖν, ἐπεὶ ταύτῃ τοῦ ἀναγκαίου διαφέρει τὴν εἰς τὸν παρόντα χρόνον ὕπαρξιν κοινὴν ἔχον πρὸς αὐτό. Καὶ σημειωτέον τὴν λέξιν, ὅτι τὸ ὑπάρχον ἐνδεχομένως τῷ ὑπὸ τῆς ὑπαρχούσης προτάσεως σημαινομένῳ ταὐτόν ἐστιν. λέγεται δὲ καὶ κατὰ τοῦ δυνατοῦ τὸ ἐνδεχόμενον.

« Nous utilisons "être contingent / possible" pour le [dire] du *nécessaire*, lorsque nous affirmons qu'il est possible (ἐνδέχεσθαι) qu'animal soit dit de tout homme, et pour le [dire] de ce qui est *réel*[83] (τὸ ὑπάρχον), quand nous disons que ce qui appartient [effectivement] à quelque chose peut (ἐνδέχεσθαι) lui appartenir. [Aristote] a signifié ici "le réel" par le "non-nécessaire", car [le réel] se distingue ainsi du nécessaire, tout en ayant en commun avec lui (*scil.* le nécessaire) l'existence réelle dans le moment présent[84]. Et il faut signaler l'expression, que le "réel" qui existe de façon contingente est identique à ce qui est signifié par la prémisse[85] réelle. Et le contingent se dit aussi du *possible*. »

Dans cette interprétation du passage des *Premiers analytiques*, le contingent / possible embrasse à nouveau en compréhension à la fois le *nécessaire*, le "*réel*" (interprété comme le non-nécessaire du texte aristotélicien) et le *possible*.

Alexandre interprète encore dans le même sens Arist. *An. pr.* I, 13, 32a18-21 :

---

[81] *In An. pr.* 38,28 - 38,1 : Τὴν τοῦ ἐνδεχομένου ὁμωνυμίαν ἔδειξεν ἡμῖν καὶ ἐν τῷ Περὶ ἑρμηνείας (cf. *De int.* 23a7-20). Le commentaire sur le *De interpretatione* est perdu ; cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. III : *Alexander von Aphrodisias*, hrsg. von J. Wiesner, Berlin / New York, 2001, p. 16-28 (en particulier sur le ch. 9 du *De int.*, voir p. 25).
[82] Alex. *In An. pr.*, p. 38,1-8.
[83] Ou : "de ce qui est le cas".
[84] Il s'agit alors de la *nécessité conditionnelle*.
[85] Ou : "proposition".

« Λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν. »

« Je dis "être contingent / possible" et "contingent / possible" de ce qui n'est pas nécessaire, mais dont rien d'impossible ne découle une fois qu'on a posé qu'il existe ; en effet, nous disons que le nécessaire est possible [seulement] par homonymie[86] »

Aristote appelle ici ἐνδέχομενον ce qui n'est pas nécessaire et qui n'implique rien d'impossible. Dans son commentaire sur ce passage[87], Alexandre résume le sens de contingent retenu ici par Aristote, en ces termes :

Εἴη ἂν οὖν κυρίως ἐνδεχόμενον, ὃ μὴ ἔστι μέν, τεθὲν δὲ εἶναι οὐδὲν ἀδύνατον ἑπόμενον ἔχει. (156,19-20)

« Sera donc contingent *au sens propre* ce qui n'est pas, mais qui n'a aucune conséquence impossible quand on a posé (*scil.* fait l'hypothèse) qu'il est. »

Par opposition au nécessaire proprement dit et au "réel" (exprimant la nécessité dite conditionnelle)[88], le **contingent** au sens propre est donc *ce qui n'est pas encore*, mais dont l'hypothèse de son existence future n'entraîne aucune impossibilité, donc une pure potentialité (par exemple, la bataille navale du chapitre 9 du *De int.*).

"Le plus souvent", "le moins souvent" et "l'égalité d'occurrence"

Nous avons vu Alexandre introduire les modalités sans faire référence au temps, tandis qu'Ammonius, dans un contexte semblable avoir recours aux catégories de temps pour définir le nécessaire. Dans cette section, on verra l'usage régulier chez Alexandre de références temporelles dans la définition du contingent. L'Aphrodisien

---

[86] Comme le note Ross, le nécessaire peut être dit ἐνδέχεσθαι dans le sens où il n'est pas impossible (*op. cit.*, p. 327).
[87] 156,11-157,10 (Wallies).
[88] Pour Alexandre, la négation du "réel" (τὸ ὑπάρχον) figure ou bien (156,26-28) dans la négation du nécessaire (car le nécessaire comprend le réel [= principe dit de *nécessité conditionnelle*] ou bien (156,22-26) dans l'expression τεθέντος δ' ὑπάρχειν, comprise comme exprimant une existence future (seulement conçue), par opposition à l'existence réelle.

procède à partir de deux textes aristotéliciens. Le premier figure dans les *Premiers analytiques* (*An. pr.* I, 3, 25b 14-15) :

... ὅσα δὲ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τῷ πεφυκέναι λέγεται ἐνδέχεσθαι, καθ' ὃν τρόπον διορίζομεν τὸ ἐνδεχόμενον, ...

« ... et pour toutes les choses qui sont dites être contingentes, en tant qu'elles sont *le plus souvent* (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) et *par nature* (πεφυκέναι) – c'est en ce sens qu'on définit le contingent –, ... »

Dans son commentaire, Alexandre[89] indique que le possible [= ici, le contingent] embrasse aussi ce qui est le cas *de façon égale* et ce qui est le cas *le moins souvent*. Cette division du contingent s'imposera dans la tradition néoplatonicienne comme le montre, par exemple, le passage du commentaire d'Ammonius sur le *De interpretatione* que nous étudierons plus bas.

Le second texte se trouve plus loin dans le même ouvrage (*An. pr.* I, 13, 32b 4-13)[90].

(...) τὸ **ἐνδέχεσθαι** κατὰ δύο λέγεται τρόπους, (1) ἕνα μὲν τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεσθαι καὶ διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον, οἷον τὸ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον ἢ τὸ αὐξάνεσθαι ἢ φθίνειν, ἢ ὅλως τὸ πεφυκὸς ὑπάρχειν (τοῦτο γὰρ οὐ συνεχὲς μὲν ἔχει τὸ ἀναγκαῖον διὰ τὸ μὴ ἀεὶ εἶναι ἄνθρωπον, ὄντος μέντοι ἀνθρώπου ἢ ἐξ ἀνάγκης[91] ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ἐστιν), (2) ἄλλον δὲ τὸ ἀόριστον, ὃ καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως δυνατόν, οἷον τὸ βαδίζειν ζῷον ἢ βαδίζοντος γενέσθαι σεισμόν, ἢ ὅλως τὸ ἀπὸ τύχης γινόμενον· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον οὕτως πέφυκεν ἢ ἐναντίως.

« "être contingent"[92] se dit de deux manières : (1) comme ce qui arrive le plus souvent et laisse à distance le nécessaire, par exemple grisonner pour un homme ou croître ou se décatir, ou d'une façon générale comme ce qui appartient naturellement [à un homme] (en effet, cela ne comporte pas une nécessité continue, parce que

---

[89] Alex. *In An. pr.*, p. 39,16 sqq.
[90] Dans son commentaire, Ross note que la distinction opérée ici ne joue aucun rôle dans le cadre de la doctrine de la contingence développée dans les chapitres 13 à 22 du premier livre des *Premiers analytiques*. Il en admet toutefois le caractère authentiquement aristotélicien et pense qu'il s'agit d'une note sans lien organique avec le contenu des chapitres en question (*op. cit.*, p. 328).
[91] Il ne s'agit pas ici de ce que nous avons appelé "nécessité conditionnelle", selon laquelle une propriété est nécessaire pendant tout le temps où elle appartient réellement au sujet.
[92] Ross traduit : "to be possible" (Barnes (ed.), *Complete Works of Aristoteles*, t. I, p. 52).

l'homme n'existe pas *toujours*[93], alors que, quand il y a homme, [cela lui appartient] ou nécessairement ou le plus souvent) ; "être contingent" se dit d'une autre manière, (2) comme ce qui est indéterminé, qui peut être ainsi et non-ainsi, par exemple marcher pour un animal ou, pendant qu'il marche, le fait qu'il y ait un tremblement de terre, ou d'une façon générale ce qui se produit par chance ; en effet, cela n'est en rien naturellement disposé à être ainsi plutôt que dans une disposition contraire. »

Donc, "être contingent" se dit (1) ou bien de "ce qui arrive le plus souvent" (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)[94] ; (2) ou bien de "l'indéterminé" (τὸ ἀόριστον), au sens de ce qui se comporte de façon indéterminée, c'est-à-dire encore, ce qui peut aussi bien être ainsi qu'autrement.

Le commentaire d'Alexandre[95] va préciser le sens de ce passage. L'Aphrodisien explicite en particulier assez longuement le second sens de contingent, qu'il appelle l'*indéterminé* (τὸ ἀόριστον) – par opposition au contingent qui se produit le plus souvent, dans l'ordre de la nature ou de l'agir humain –, de la façon suivante :

Τὸ δὲ ἕτερόν[96] φησι (*scil.* ὁ Ἀριστοτέλης) τὸ ἀόριστον, ἀόριστον λέγων (a) **τό τε ἐπ' ἴσης ἔχον** τὸ οὐδὲν μᾶλλον οὕτως ἐσόμενον ἢ μή, οἷον τὸ περιπατήσειν δείλης Σωκράτη ἢ τὸ διαλεχθήσεσθαι τῷδε, (b) ἔτι δὲ καὶ τὸ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γινομένῳ τοῦ ἐνδεχομένου ἀντικείμενον, ὅ ἐστι **τὸ ἐπ' ἔλαττον γινόμενον**, δι' ὃ παρεμπῖπτον κεκώλυται τὸ ἐπὶ πλεῖστον γινόμενον ἀεί τε γίνεσθαι καὶ εἶναι ἀναγκαῖον· τοιοῦτον δ' ἂν εἴη τὸ μὴ πολιωθῆναι τὸν ἐξηκονταετῆ. Ἐν τῷ τοῦ ἐνδεχομένου σημαινομένῳ τῷ ἐπ' ἔλαττον ἔστι καὶ « τὸ ἀπὸ τύχης ».

Διὰ μὲν οὖν τοῦ « βαδίζειν » ἐδήλωσε τοῦ ἐνδεχομένου τὸ πρὸς τὰ ἀντικείμενα ἐπ' ἴσης ἔχον, διὰ δὲ τοῦ « βαδίζοντος γενέσθαι σεισμὸν ἢ ὅλως τὸ ἀπὸ τύχης γινόμενον » τὸ ἐπ' ἔλαττον, ὃ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γινομένῳ ἀντίκειται. Ἀόριστα δὲ ἀμφότερα, καὶ τὸ μὲν διὰ τὸ ἐφ' ἑκατέρῳ ἴσον· ἀόριστον γὰρ τὸ οὐδὲν μᾶλλον οὕτως ἢ ἐκείνως· τὸ δὲ ἐπ' ἔλαττον ἀόριστόν ἐστιν, ὅτι σχεδὸν ἀναιτίως γίνεται· τοιοῦτον γὰρ καὶ οὕτω γίνεται « τὸ ἀπὸ τύχης »· ἡ γὰρ τύχη κατὰ

---

[93] Il est soumis au devenir et peut mourir avant de grisonner ou de se décatir.
[94] Les exemples donnés sont empruntés au domaine de la φύσις : le fait pour l'homme de grisonner, de croître et de décliner (ou en général, d'appartenir ou d'être le cas *par nature*).
[95] *In An. pr.* 163,1-24. Cf. I. Mueller (ed.), *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.8-13 (with 1.17, 36b35 - 37a31)*, Translated by I. M. with J. Gould, Introduction, notes and appendices by I. Mueller, *ACA*, London, 1999, p. 101-102.
[96] Il s'agit du second sens de "contingent".

συμβεβηκὸς αἴτιον, οὐ καθ' αὑτό, καὶ τὸ ἔσεσθαι αὐτὸ ὅλως ἀόριστόν τε καὶ ἄδηλον[97].

Μάλιστα μὲν γὰρ ὥρισται τὸ ἀναγκαῖον, δευτέρως δὲ τὸ ἐγγὺς τῷ ἀναγκαίῳ· τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἐπὶ πλέον. Ὃ δὲ ἐπὶ πλεῖστον ἀφέστηκε τοῦ ὡρισμένου, τοῦτο εὐλόγως ἀόριστον· τοιοῦτον δὲ τὸ ἐπ' ἴσης καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ ἐπ' ἔλαττον. Ὥσπερ γὰρ γραμμῆς τεταμένης ἀπὸ παντὸς εἰς πάντα τὸν χρόνον τοῦ ἀναγκαίου, τὸ ἐνδεχόμενον ἀπὸ ταύτης τὴν γένεσιν τεμνομένης λαμβάνει· εἰ μὲν γὰρ εἰς ἄνισα τμηθείη, γίνεται τό τε κατὰ φύσιν καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐνδεχόμενον καὶ τὸ ἐπ' ἔλαττον, ἐν ᾧ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον[98], εἰ δὲ εἰς ἴσα, τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν.

« [Aristote] dit que le second sens [de contingent] est l'indéterminé (τὸ ἀόριστον), appelant indéterminé à la fois ce qui se comporte "de façon égale", c'est-à-dire ce qui ne sera pas davantage ainsi qu'autrement, comme le fait que Socrate se promènera le soir ou discutera avec un tel, et aussi l'opposé, parmi le contingent, de ce qui arrive le plus souvent[99], c'est-à-dire ce qui arrive "le moins souvent", par l'incidence de quoi ce qui arrive le plus souvent se trouve empêché d'arriver toujours et d'être nécessaire ; tel serait le fait pour un homme de soixante ans de ne pas grisonner. Dans le contingent au sens de ce qui arrive "le moins souvent", se trouve aussi ce qui arrive "par fortune" (ἀπὸ τύχης).

Par "marcher [pour un animal]" (32b11), il a signifié le contingent qui se comporte de façon égale par rapport aux opposés, et par "pendant qu'il marche, il se produit un séisme ou en général ce qui arrive par fortune" (32b12-13), ce qui arrive le moins souvent, qui est opposé à ce qui arrive le plus souvent. Or les deux sont indéterminés, l'un par l'égale possibilité de se produire (τὸ ἐφ' ἑκατέρῳ ἴσον) pour chacun des deux opposés, car ne pas être davantage ainsi qu'autrement c'est être indéterminé. Mais, ce qui arrive le moins souvent est indéterminé, parce qu'il se produit presque sans cause (σχεδὸν ἀναιτίως)[100]. En effet, ce qui arrive par fortune et

---

[97] L'adjonction de "caché" (ἄδηλον) dans ce contexte est étrange ; en effet, dans la discussion sur la τύχη que conduit Aristote dans la *Physique*, l'idée que la fortune puisse être une cause cachée (à la raison humaine) représente une thèse critiquée par le Stagirite (*Phys.* II 4, 196b6-8 ; cf. 197a10). Or cette thèse sera endossée ensuite par les stoïciens (cf. *SVF* II, 965-973 : la fortune est cause cachée à l'esprit humain ; ἄδηλον αὐτὴν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ νομίζοντες dit Simplicius, *In Phys.* 333,2).

[98] Sur la distinction entre fortune et hasard (et d'ailleurs pour tout le présent passage), on consultera *Phys.* II, ch. 5 et 6.

[99] Ou : "ce qui arrive dans la plupart des cas".

[100] Cf. Asclep. *In Met.* 365,27-29 : τοῦτο γὰρ (*scil.* τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν) ἀόριστόν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ *ἀναίτιον*, καὶ οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε ὑπὸ φύσεως παραγόμενον προηγουμένως : « Cela en effet (*scil.* ce qui est par accident) est indéterminé et d'une certaine façon *sans cause*, et n'est produit à titre principal ni par dieu ni par la nature ». Sur la thèse selon laquelle la cause accidentelle n'est pas une cause, cf. Arist. *Met.* E 3 et l'analyse de R. Sorabji dans : *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980, ch. 1 ("Do coincidences have

tel et se produit ainsi ; en effet, la fortune est une cause par accident, non en soi, et le fait que [cette cause] se réalise dans l'avenir[101] est tout à fait indéterminé et demeure caché.

Le nécessaire est ce qui est le plus déterminé ; en second lieu vient ce qui est proche de ce qui est nécessaire ; c'est là ce qui se produit plus souvent [que son contraire][102]. Mais ce qui est le plus éloigné du déterminé, cela est à bon droit appelé indéterminé. Or tel est ce qui se comporte de façon égale et encore davantage ce qui arrive le moins souvent. En effet, alors que le nécessaire est comme[103] une ligne tendue à partir de tout le temps[104] [antérieur] vers tout le temps [futur][105], le contingent prend naissance à partir de cette ligne, quand elle est coupée[106] ; si elle est coupée en segments inégaux (εἰς ἄνισα), se produit alors le conforme à la nature et le contingent qui arrive le plus souvent, et celui qui arrive le moins souvent, dans quoi se trouvent aussi bien la fortune que le hasard, mais si elle est coupée en segments égaux (εἰς ἴσα), c'est le [contingent] qui a autant de chance de se produire que non (τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν). »

L'interprétation d'Alexandre précise donc les deux distinctions de la façon suivante :

1. "Ce qui arrive le plus souvent" (ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον)[107] est aussi bien ce qui se produit selon la nature que ce qui se produit, dans la sphère de l'action humaine, selon notre *prohairesis*, c'est-à-dire selon notre choix, qui s'exprime dans une décision prise après une délibération rationnelle[108] (τὰ κατὰ προαίρεσιν γινόμενα, 162,32)[109].

---

causes ?") ; cf. aussi, *ibid.* p. 86, n. 71 à propos d'Alexandre d'Aphrodise (Alex. *De fat.* 8, 174,3-11 Bruns ; Alex. [?] *De an. mant.* 170,2 - 171,15 Bruns).

[101] C'est ainsi que nous comprenons τὸ ἔσεσθαι αὐτό. "and the future itself is in general indefinite and unclear" (trad. Mueller - Gould, p. 101).

[102] Nous essayons de distinguer ainsi τὸ ἐπὶ πλέον de τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον (ce qui arrive le plus souvent).

[103] La cohérence de cette comparaison n'est pas absolument claire. Le contingent y figure une rupture dans le continuum du nécessaire ; la ligne symbolise-t-elle l'ensemble du devenir éternel du monde ? La rupture de la ligne par les différents types de contingent signifierait alors que le développement global du devenir n'est pas de l'ordre du nécessaire ; or, cette thèse est précisément celle qu'Alexandre développe dans le *De fato*.

[104] C'est-à-dire l'éternité, comme dans Plat. *Resp.* X 608c7 (πρὸς πάντα [χρόνον] : "par rapport à l'éternité") et *ibid.* d1.

[105] C'est là une façon de représenter le "toujours" qui caractérise le nécessaire.

[106] Il faut comprendre "quand un *segment* en est coupé".

[107] Alexandre se sert aussi de l'expression τὸ ἐπὶ πλέον (163,17).

[108] Nous paraphrasons la définition qu'Aristote donne de la προαίρεσις (*EN* III 5, 1113a9-12 et VI 2, 1139b4-5). Sur la προαίρεσις chez Proclus, cf. notre chapitre 5.

[109] Dans les deux cas, il s'agit, selon *Phys.* II 5, d'événements produits en vue d'une fin (τὰ ἕνεκά του γιγνόμενα, *ibid.* 196b39).

2. *L'indéterminé* (τὸ ἀόριστον), de son côté, est de deux sortes : (a) ce qui, dans une opposition (contradictoire), a une égale chance de se produire (τὸ πρὸς τὰ ἀντικείμενα *ἐπ' ἴσης* ἔχον)[110], comme pour Socrate de se promener (dans le futur) vers le soir ou de discuter (dans le futur) avec untel ; et (b) ce qui arrive le moins souvent (τὸ *ἐπ' ἔλαττον* γινόμενον) ou par hasard[111], comme le fait de ne pas grisonner à soixante ans. Il s'agit évidemment du complémentaire du ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον.

Selon Alexandre, il y a donc des degrés de détermination décroissants : le nécessaire (comportant le maximum de détermination, c'est-à-dire une détermination complète), "ce qui se produit le plus souvent", "ce qui a égalité de chance de se produire, "ce qui se produit le moins souvent" (comportant le minimum de détermination ou la détermination la plus faible). Ainsi, l'interprétation des modalités se présente comme statistique : le 1 correspondant au nécessaire, le 0 à son contraire, l'impossible[112].

De façon générale, on constate que les péripatéticiens tardifs, tout particulièrement Alexandre d'Aphrodise, avaient tendance a interpréter les modalités en termes *temporels*[113]. Cette caractéristique se retrouvera chez les néoplatoniciens et chez Proclus en particulier. Alexandre, par exemple, définit encore les modalités de la façon suivante dans son *Commentaire sur les* Premiers analytiques :

Τῶν δὲ ὑπαρχόντων τισὶ **[1]** τὰ μὲν **ἀεὶ** ὑπάρχει, **[2/3]** τὰ δὲ **ποτὲ μὲν** ὑπάρχει, **ποτὲ δὲ** οὐχ ὑπάρχει·

[1] εἰ μὲν **ἀεὶ** ὑπάρχοι τὸ ὑπάρχειν λεγόμενον καὶ οὕτως λαμβάνοιτο ὑπάρχειν, **[1a] ἀναγκαία** γίνεται ἡ τοιαύτη πρότασις καταφατικὴ ἀληθής, **[1b]** ἀναγκαία δὲ ἀποφατικὴ ἀληθὴς ἡ τὸ **μηδέποτε** πεφυκὸς ὑπάρχειν τινὶ οὕτως μὴ ὑπάρχειν αὐτῷ λαμβάνουσα.

---

[110] Ce contingent est aussi appelé τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν (163,23).
[111] Alexandre ajoute que cet indéterminé "se produit presque sans cause" (σχεδὸν ἀναιτίως γίνεται) ; en effet, le hasard est une cause par accident et non en soi". L'Exégète mentionnera plus loin à côté de la fortune, le hasard ou le spontané (τὸ αὐτόματον ; 163,22).
[112] On rejoint ainsi une interprétation du contingent que Ross tire de *An. pr.* I 13, 32a18-20 : τὸ ἐνδεχόμενον est ce qui n'est *ni nécessaire ni impossible* : "[it] is the contingent, which lies between them" (W. D. Ross [ed.], *Aristotles Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, p. 327).
[113] Cf. J. Barnes *et alii*, *Alexander of Aphrodisias*, *On Aristotle Prior Analytics 1. 1-7*, London, 1991, p. 79, note 157.

[2] Εἰ δὲ **μὴ ἀεὶ** ὑπάρχοι τὸ κατηγορούμενον τῷ ὑποκειμένῳ, **[2a]** εἰ μὲν κατὰ τὸ ἐνεστὼς ὑπάρχοι, ἡ τοῦτο μηνύουσα πρότασις ὑπάρχουσα γίνεται καταφατικὴ ἀληθής. **[2b]** Ὁμοίως καὶ ὑπάρχουσα ἀποφατικὴ ἀληθὴς ἡ τὸ νῦν μὴ ὑπάρχον μὴ ὑπάρχειν λέγουσα.[114]

[3] Εἰ δὲ μὴ ὑπάρχοι ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ κατηγορούμενον τῷ ὑποκειμένῳ δυνάμενον αὐτῷ ὑπάρχειν καὶ οὕτως, ὡς δυνάμενον, λαμβάνοιτο, **[3a]** ἐνδεχομένη καταφατικὴ ἀληθὴς ἡ πρότασις. **[3b]** Ἡ δὲ ἐνδέχεσθαι μὴ ὑπάρχειν ἢ τὸ ὑπάρχον ἢ τὸ μὴ ὑπάρχον μὲν οἷόν τε δὲ καὶ ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν λέγουσα ἐνδεχομένη ἀποφατικὴ ἀληθής.[115]

« Parmi les choses qui appartiennent à d'autres, **[1]** les unes appartiennent **toujours**, **[2/3]** les autres **tantôt** appartiennent, **tantôt** n'appartiennent pas.

[1] « Si ce qui est dit appartenir appartient **toujours** et qu'il soit pris comme appartenant ainsi, **[1a]** un tel énoncé affirmatif vrai devient **nécessaire** ; **[1b]** l'énoncé négatif vrai nécessaire est celui qui prend ce qui par nature n'appartient **jamais** à quelque chose comme ne lui appartenant pas.

[2] « Si le prédicat n'appartient **pas toujours** au sujet, **[2a]** s'il lui appartient dans le présent, l'énoncé qui signifie cela devient un énoncé "réel" affirmatif vrai. **[2b]** De même, est un énoncé négatif vrai "réel" celui qui affirme que ce qui n'appartient pas maintenant n'appartient pas.

[3] « Si le prédicat n'appartient pas dans le présent au sujet, mais peut lui appartenir et qu'il soit pris comme pouvant lui appartenir, **[3a]** c'est un énoncé affirmatif, vrai et *contingent*. **[3b]** « L'énoncé qui dit qu'il est contingent que ce qui appartient ou ce qui n'appartient pas n'appartienne pas, mais qu'il peut appartenir et ne pas appartenir est un énoncé *contingent* négatif vrai. »[116]

Nous retrouvons la tripartition entre le nécessaire, le "réel" et le contingent. Ici, la division se fonde sur l'attribution du prédicat au sujet effectuée selon le temps,

---

[114] Donc "il est le cas que p" = "p" = "maintenant p et pas toujours p"

[115] Donc, "il est contingent que p" = "il est possible que p et maintenant ~p". Cf. Arist. *An. pr.* 29b 29-32 ; cf encore Alex. *In An. pr.* 119,22-25 : Οὕτως γὰρ ἔσονται αἱ μὲν ὑπάρχουσαι τὸ ὑπάρχον μὲν οὐκ ἀναγκαίως δὲ ὑπάρχον δηλοῦσαι, αἱ δὲ ἀναγκαῖαι τὸ ἀναγκαίως ὑπάρχον, αἱ δὲ ἐνδεχόμεναι τὸ οὐχ ὑπάρχον μὲν ἤδη οἷόν τε δὲ ὑπάρξαι, ἀληθῶς μέν, εἰ ἀληθεῖς εἶεν, ψευδῶς δέ, εἰ ψεύδοιντο.

Pour l'énoncé négatif correspondant : "il est contingent que ~p" = "il est possible que p et il est possible que ~p et (*ou bien* maintenant p *ou bien* maintenant ~p)" [nous tirons cela de la note 157, p. 79 de la traduction anglaise citée de *In An. pr. I, 1-7* d'Alexandre ; les auteurs qualifient la première équivalence de "curious", la seconde de "odder" !].

[116] Alex. *In An. pr.* 26,2-14.

comme éternelle ou intermittente. La modalité qualifie ici l'énoncé (πρότασις) ; elle porte donc sur le λόγος et vise, en second lieu, la réalité signifiée par lui.

Passons maintenant à la tradition platonicienne. Dans le cadre de ce que la critique moderne appelle le moyen-platonisme, nous rencontrons la thèse suivante :

2. ps.-Plutarque[117]

Division du possible en nécessaire et contingent

Τῶν δὲ δυνατῶν (1) τὰ μὲν οὐκ ἂν κωλυθείη ποτέ, ὥσπερ τὰ κατ' οὐρανόν, ἀνατολαὶ καὶ δύσεις καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια· (2) τὰ δ' οἷά τε κωλυθῆναί ἐστιν, ὡς πολλὰ μὲν τῶν ἀνθρωπίνων, πολλὰ δὲ καὶ τῶν μεταρσίων. Τὰ μὲν οὖν πρότερα ὡς ἐξ ἀνάγκης γινόμενα ἀναγκαῖα προσαγορεύεται, τὰ δ' ὡς τοὐναντίον ἐπιδέχεται ἐνδεχόμενα.

Ἀφορίζοιτο δ' ἂν καὶ ταῦτα· τὸ μὲν ἀναγκαῖον δυνατὸν τὸ ἀντικείμενον ἀδυνάτῳ, τὸ δ' ἐνδεχόμενον, δυνατὸν οὗ καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν. Τὸ μὲν γὰρ καταδῦναι τὸν ἥλιον ἀναγκαῖόν θ' ἅμα καὶ δυνατόν· ἀντίκειται ἀδύνατον τὸ μὴ καταδῦναι. Τὸ δὲ καταδύντος ἡλίου ὄμβρον γενέσθαι <καὶ μὴ γενέσθαι> ἀμφότερα δυνατὰ καὶ ἐνδεχόμενα. ([Plutarque], *De fato* 571b-c ; texte de E. Valgiglio.)[118]

L'auteur platonicien, en réalité anonyme, du petit traité sur *La fatalité* (Περὶ εἱμαρμένης) divise les "[choses][119] **possibles**" (τὰ δυνατά) de la façon suivante :

1. les unes ne peuvent être empêchées [κωλυθῆναι] (par exemple, les levers et les couchers des astres) – elles sont alors dites **nécessaires** en tant qu'elles se produisent nécessairement (ἐξ ἀνάγκης γινόμενα) ;

2. les autres peuvent être empêchées (ex. beaucoup de [choses / actions] humaines et des phénomènes météorologiques comme la pluie[120]) – elles sont dites **contingentes** (ἐνδεχόμενα) "en tant qu'elles admettent leur contraire", c'est-à-dire que leur contraire est possible. On a alors la définition suivante :

---

[117] On admet généralement que l'auteur du *De fato* ne peut être Plutarque de Chéronée. Il appartient clairement au courant qu'on appelle le médioplatonisme. E. Valgiglio (*[Plutarco], Il fato*, a cura di E. V., Napoli, 1993) le situe dans la seconde moitié du II^e^ s. ap. J.-C., donc postérieurement à Plutarque (p. 41). Sur ce texte, cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. II : *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, hrsg. von J. Wiesner, Berlin / New York, 1984, p. 495-505 ("Ps.-Plutarch, De fato").

[118] Cf. le commentaire de E. Valgiglio (1993), n. 137, p. 149-150.

[119] Ou les [événements / états de chose].

[120] Cf. Arist. *EN* III 3, 1111b26-27 où les pluies et les sécheresses sont rangées parmi τὰ ἄλλοτε ἄλλως [γίνομενα].

« Le *nécessaire* [est] le possible opposé à l'impossible ; le *contingent* [est] le possible dont l'opposé est lui aussi possible. »[121]

Il y a donc deux sens de "possible", l'un comme qualifiant le nécessaire (l'auteur suit ici Aristote[122], selon qui tout nécessaire est possible)[123], l'autre compris comme *possibilité des contraires*, appelée *contingent* (Cp = Mp & M~p)[124]. Evidemment, seul le second sens nous intéressera dans la présente étude. On notera que l'auteur anonyme évite soigneusement de définir le nécessaire et le contingent en termes temporels. Par contre, la notion d'empêchement – ou l'absence d'empêchement –, semble bien renvoyer au domaine objectif de la physique. Et il est clair que, s'agissant de l'action humaine, le critère de l'obstacle éventuel va jouer un rôle essentiel dans la discussion sur la réalisation dans le monde de nos intentions.

Passons à un autre philosophe représentant du courant médio-platonicien.

3. Alcinoos ou Alcinous[125] (Albinus)[126]

Dans son *Enseignement des doctrines de Platon* (Διδασκαλικὸς [*scil.* λόγος] τῶν Πλάτωνος δογμάτων), le médioplatonicien Alcinoos (Alcinous) – autrefois appelé Albinus –, écrivant sans doute au II^e^ s. ap. J.-C.[127], se devait de consacrer un chapitre à la fatalité (εἱμαρμένη), où la question de la contingence avait naturellement sa place. Dans le chapitre 26, Alcinoos commence par annoncer qu'il va exposer l'opinion de Platon sur ce sujet (Περὶ δὲ εἱμαρμένης τοιαῦτά τινα τῷ ἀνδρὶ [*scil.* τῷ Πλάτωνι] ἀρέσκει). Nous ne retenons ici que ce qui concerne le *possible*, exposé à la

---

[121] Cf. Calcid. *In Tim.* ch. 155, p. 189,13 - 190,7 (Waszink) : le *possibile* embrasse le *necessarium* et le *dubium* (*ambiguum*) comme le genre contient les espèces. Calcidius donne les définitions suivantes : « Le nécessaire est le possible dont le contraire est impossible. (...) Le contingent (*dubium*) est le possible dont le contraire est lui aussi possible ». Cf. aussi Nemes. *De nat. hom.* 34, p. 103,17-21 Morani : Τῶν δὲ δυνατῶν τὰ μέν ἐστιν ἀναγκαῖα, τὰ δὲ ἐνδεχόμενα. Ἀναγκαῖα μέν, ἅπερ ἀδύνατον κωλυθῆναι ἢ ὧν καὶ τὸ ἀντικείμενον ἀδύνατόν ἐστιν, ἐνδεχόμενον δὲ τὸ δυνάμενον κωλυθῆναι ἢ ὧν καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν.

[122] Pour les sources du *De fato*, cf. Valgiglio (1993), p. 29-34 (Platon [p. 29-30], Aristote [p. 30-31], mais aussi certains concepts stoïciens [p. 31-32]).

[123] L -> M (-> signifiant "implique").

[124] On admet en logique moderne depuis Lukasiewicz que le contingent ainsi défini aboutit à une impasse : introduit en logique modale, "toutes les propositions deviennent contingentes" (cf. F. Chénique, *Eléments de logique classique*, t. I « L'art de penser et de juger », Paris, 1975, p. 153).

[125] Pour la forme dite contracte, cf. J. Dillon (ed.), *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Translated with an Introduction and commentary by J. D., Oxford, 1993.

[126] *Didasc.* 26 (éd. Whittaker-Louis, 1990). Il faut noter que le terme d'ἐνδεχόμενον n'apparaît nulle part dans l'ouvrage d'Alcinoos.

[127] Cf. J. Whittaker, *DPhA*, t. I (1989) art. « Alcinoos » n° 92, et du même, la notice de l'édition des Belles Lettres (Paris, 1990), p. VII-XIII.

fin du chapitre. On vera qu'il s'agit du possible dans sa relation avec l'action humaine.

Le possible comme indéterminé

Ἡ δὲ **τοῦ δυνατοῦ** φύσις[128] πέπτωκε μέν πως μεταξὺ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους[129], **ἀορίστῳ** δὲ ὄντι αὐτῷ τῇ φύσει[130] ὥσπερ ἐποχεῖται[131] τὸ ἐφ' ἡμῖν· ὃ δ' ἂν ἑλομένων ἡμῶν γένηται, τοῦτο ἔσται ἢ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.

Τὸ δὲ δυνάμει[132] τοῦ καθ' ἕξιν καὶ κατ' ἐνέργειαν λεγομένου διήνεγκεν. Τὸ μὲν γὰρ δυνάμει ἐπιτηδειότητά τινα ἀποσημαίνει πρός τινα οὔπω τὴν ἕξιν ἔχοντα· ὡς ὁ παῖς δυνάμει ῥηθήσεται καὶ γραμματικὸς καὶ αὐλητὴς καὶ τέκτων, ἔσται δὲ τὸ τηνικάδε ἐν ἕξει ἑνός τινος ἢ δυοῖν τούτων, ὁπόταν μάθῃ καὶ κτήσηταί τινα τῶν ἕξεων, κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁπόταν ἐνεργῇ ἀπὸ τῆς ἕξεως ἐκείνης ἣν κέκτηται.

Τὸ δὲ **δυνατὸν** οὐδὲν τούτων, **ἀορισταῖνον**[133] δὲ τῷ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν ἐφ' ὁπότερον ῥοπὴν[134] λαμβάνει τὸ ἀληθεύειν ἢ μή.

« Selon sa nature, le **possible** tombe en quelque sorte entre le vrai et le faux ; et le "libre arbitre" se meut pour ainsi dire à cheval sur lui, qui est par nature **indéterminé**. Et ce qui se produit après que nous avons fait un choix, cela sera ou bien vrai ou bien faux.

---

[128] Pour cet usage périphrastique de φύσις, fréquent chez Platon, cf. LSJ *s.v.* φύσις II 5 ; E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (= Platon, *Œuvres complètes*, t. XIV), Paris, 1964, *s.v.* φύσις, 4°.

[129] La formule est remarquable. Est-ce à dire que les propositions (ou énoncés) qui expriment ce possible sont dépourvues de valeur de vérité ?

[130] Ἡ δὲ τοῦ δυνατοῦ φύσις ... τῇ φύσει : cf. Arist. *De int.* ch. 9 (référence de Whittaker). Il faut comparer surtout ce passage avec le commentaire d'Ammonius sur le *De interpretatione*, chapitre 9. En effet, le commentateur néoplatonicien introduit à propos de certaines propositions contradictoires (les propositions futures contingentes, que nous avons appelées ESFC) la notion de division des valeurs de vérité "de façon indéterminée" (131,4 ; 138,17 ; 139,15).

[131] L'usage métaphorique de ce verbe (ἐποχέομαι pss. / moy. + dat.) est assez fréquent chez les néoplatoniciens : (a) au sens de "transcender" : Plot. I 1, 8 ; Procl. *In Alc.* 69c ; Hierocl. *In Carm. aur.* 20 ; (b) au sens de "être monté dessus, employer comme un véhicule" : Plot. IV 5, 6 ; Dam. *Pr.* 89 (cf. 5).

[132] Pour ce qui suit, jusqu'à la fin du passage cité, cf. *SVF* II 201-202 ; 959-964 ; [Plut.] *De fato* 570f - 571e ; Cic. *De fato* 9, 17. [Références de J. Whittaker, *ad loc.*]

[133] Alcinoos semble être notre plus ancien témoin pour ce verbe qui devient courant chez les néoplatoniciens à partir de Jamblique (Whittaker, n. 425). Cf., par exemple, chez Proclus : *De prov.* 63,2 ; 64,6 ; *De dec. dub.* 12,7 ; 13,22 ; 15,16 ; *In Remp.* I 283,1. Aristote (?) a ἀοριστέω *Probl.* 26, 13, 941b26 (sur les vents).

[134] Cf. [Plut.] *De fato* 6, 570f3-7 (Valgiglio) : πέφυκε δὲ τὸ δυνατὸν ὡς γένος προϋφεστάναι τοῦ ἐνδεχομένου, τὸ δ' ἐνδεχόμενον ὡς ὕλη τῶν ἐφ' ἡμῖν προϋποκεῖσθαι, τὸ δ' ἐφ' ἡμῖν ὡς κύριον χρῆσθαι τῷ ἐνδεχομένῳ· ἡ δὲ τύχη παρεμπίπτει τῷ ἐφ' ἡμῖν διὰ τὴν ἐφ' ἑκάτερα ῥοπὴν τοῦ ἐνδεχομένου.

Ce qui est en puissance est différent de ce qui est dit conforme à une disposition (ἕξις) et en acte. En effet, ce qui est en puissance signifie une aptitude chez quelqu'un qui ne possède pas encore la disposition ; par exemple, on dira de l'enfant qu'il est en puissance grammairien, aulète et charpentier ; mais il sera en disposition d'être un seul de ces [spécialistes] ou deux, au moment où il aura fini d'apprendre et où il aura acquis l'une ou l'autre de ces dispositions ; et il sera en acte quand il agira en fonction de cette disposition qu'il a acquise.

« Or, le **possible** n'[est] aucune de ces choses (*scil.* ce qui est en puissance [δυνάμει] ou conforme à une disposition [καθ' ἕξιν] ou en acte [κατ' ἐνέργειαν]), mais, **étant indéterminé**, il reçoit son être-vrai ou non par notre "libre arbitre" selon le côté où ce dernier incline. »

Il paraît étrange qu'Alcinoos s'exprime ici en termes de valeur de vérité. Mais il est probable qu'il pense à Aristote – d'ailleurs tout le passage fourmille d'expressions empruntées au Stagirite –, et en particulier au chapitre 9 du *De interpretatione*[135]. D'ailleurs, le possible est ici restreint au domaine de nos actions, comme c'est le cas du contingent dans l'exemple de la bataille navale imaginée par Aristote. Or, c'est précisément notre agir qui déterminera le possible. On peut penser que les énoncés "possibles" relatifs à nos actions sont en eux-mêmes dépourvus de valeur de vérité – nous aurions bien là un écho de l'interprétation qu'on a qualifiée de traditionnelle[136] des ESFC dont traite Aristote dans le chapitre 9 du *De interpretatione*. Quoi qu'il en soit, c'est l'acte humain lui-même qui détermine la valeur de vérité de ces énoncés. L'indétermination du possible dans la sphère des actions humaines est conçu comme la condition de possibilité pour la liberté de s'exercer.

4. Ammonius

Nous nous arrêterons plus longuement aux témoignages extraits de l'œuvre d'Ammonius. En effet, pour préciser la conception du contingent que défendait Proclus, il serait intéressant de connaître l'interprétation que ce dernier donnait des textes d'Aristote traitant directement de la question, en particulier des chapitres 9, 12 et 13[137] du *De interpretatione* et des chapitres 3 et 13 des *Premiers analytiques*. Nous pensons qu'il est légitime d'utiliser ici le commentaire d'Ammonius pour proposer

---

[135] Pour les deux premières lignes, Whittaker-Louis renvoient, dans leur apparat, à l'ensemble du chapitre 9 !

[136] *Pace* Sorabji qui émet quelques réserves sur le bien-fondé de cette formule, pourtant commode (R. Sorabji [1998], p. 8 : en effet, l'interprétation concurrente d'Ammonius remonte aussi à l'Antiquité ...).

[137] Il s'agit toujours de la division adoptée par les modernes.

une première approche de l'interprétation plus proprement néoplatonicienne – et certainement proclienne –, de la notion de contingence.

Les passages du commentaire d'Ammonius qui vont retenir à présent notre attention sont les suivants : 88,20-26 [introduction aux chapitres 7-10[138]] ; 142-143 [chapitre 9] ; 215,3-7 ; 219,13-16 ; 225,35 sqq. [chapitre 12] ; 245-246 [chapitre 13].

Précisons pour commencer qu'Ammonius divise le *De interpretatione* en quatre "chapitres" (κεφάλαια) embrassant la totalité de la doctrine de l'énoncé déclaratif simple (ὁ ἀποφαντικὸς λόγος) et correspondant aux chapitres 1 à 13 des éditions modernes d'Aristote, auxquels vient s'ajouter une dernière partie, considérée par l'interprète comme un exercice n'apportant rien de nouveau à la doctrine (= chapitre 14 des modernes)[139]. La structure du texte aristotélicien est alors la suivante :

κεφάλαιον 1 (= ch. 1-6 ; p. 8,29-86,10 [Busse]) : traité des "principes" (ἀρχαί) de l'énoncé déclaratif (définitions du nom, du verbe, de l'affirmation, de la négation, de la déclaration et de la contradiction).

κεφάλαιον 2 (= ch. 7-10 [jusqu'à 19b19] ; p. 86,11 - 159,9 [Busse]) : traité des propositions ou énoncés les plus simples, composées d'un sujet et d'un prédicat.

κεφάλαιον 3 (= ch. 10 [depuis 19b19] -11 ; p. 159,10 - 213,34 [Busse]) : traité des énoncés plus complexes, composés d'un sujet, d'un prédicat et du "proscatégoroumène" (adjonction du verbe être sous la forme de la copule).

κεφάλαιον 4 (= ch. 12-13 ; p. 214,1 - 251,8 [Busse]) : traité des énoncés modaux.

Le chapitre 14 des éditions modernes, considéré comme un supplément ajouté à l'exposé complet de la doctrine, est commenté de 251,9 - 272,32 [Busse] (fin du commentaire)[140].

---

[138] C'est-à-dire, selon la division adoptée par Ammonius, au deuxième κεφάλαιον (cf. *infra*).
[139] Cf. Ammon. *In De int.* 8,24-28.
[140] Ammonius (*In De int.* 251,25-32) soupçonne ou que cette partie a été ajoutée par un successeur d'Aristote ou qu'il est bien d'Aristote, mais vise seulement à "*exercer* le lecteur à discerner les énoncés exprimés comme vraisemblables, mais non comme vrais" (γυμνάσαι δὲ μόνον βουληθέντος [*scil.* τοῦ Ἀριστοτέλους] τοὺς ἐντυγχάνοντας πρὸς τὴν ἐπίκρισιν τῶν πιθανῶς μὲν οὐ μέντοι ἀληθῶς λεγομένων λόγων).

Modalités réelles et modalité discursives

Les modalités, nous dit Ammonius, se réfèrent tantôt à *la manière dont se comporte la réalité* exprimée par l'énoncé – il s'agit alors de la "matière" (ὕλη) de l'énoncé –, tantôt à la manière dont le prédicat appartient au sujet dans l'énoncé. Les modalités réelles relèvent de l'ontologie, tandis que les modalités discursives appartiennent de plein droit à la logique. Celles-là sont le nécessaire (τὸ ἀναγκαῖον), l'impossible (τὸ ἀδύνατον) et le contingent (τὸ ἐνδεχόμενον). Celles-ci désignent les modes de la relation (σχέσις), existant entre le prédicat et le sujet de l'énoncé : ou bien le prédicat (ὁ κατηγορούμενος [ὅρος], *litt.* "le terme prédiqué") appartient réellement *toujours* au sujet (ἀεὶ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ), ou bien il n'appartient *jamais* au sujet (οὐδέποτε ὑπάρχει), ou bien *tantôt* il lui appartient, *tantôt* il ne lui appartient pas (ποτὲ μὲν ὑπάρχει ποτὲ δὲ οὐχ ὑπάρχει).

Or, ces relations, les spécialistes[141], nous dit Ammonius, les appellent "matières" (ὕλαι). La raison du choix de ce terme pour les désigner est donnée de la façon suivante :

Ὅλως δὲ καλέσαι τὰς σχέσεις ταύτας ὕλας ἠξίωσαν, ὅτι τοῖς ὑποκειμένοις ταῖς προτάσεσι πράγμασι συναναφαίνονται καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας οἰήσεως ἢ κατηγορίας ἀλλ' ἀπ' αὐτῆς τῆς τῶν πραγμάτων λαμβάνονται φύσεως· τὸ γὰρ οὕτως ἔχον ὡς ἀεὶ ὑπάρχειν φαμὲν τὴν ἀναγκαίαν ὕλην ποιεῖν, καὶ τὸ ἀεὶ μὴ ὑπάρχον τὴν ἀδύνατον, καὶ τὸ ἐπαμφοτερίζον κατὰ τὸ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν τὴν ἐνδεχομένην. (88,20-26).

« Ils ont jugé bon d'appeler ces relations d'un terme général de "matière", parce que [celles-ci] se manifestent avec les choses réelles (τὰ πράγματα) qui sont à la base des énoncés et ne sont pas tirées de notre croyance et de l'acte de prédiquer, mais *de la nature même des choses réelles*. En effet, celle qui se comporte de telle façon qu'elle existe toujours, nous disons qu'elle produit la matière nécessaire et celle qui toujours n'existe pas (*c.-à-d.* n'existent jamais), la matière impossible, et celle qui se comporte de manière ambiguë (τὸ ἐπαμφοτερίζον)[142], parce qu'elle peut exister et ne pas exister, la matière contingente. »

---

[141] οἷς ἐμέλησε τῆς τούτων τεχνολογίας (88,18), "ceux qui se sont occupés de l'étude systématique de ces questions".

[142] Sur l'usage de ce verbe, cf. Plat. *Resp.* V 479b11 - c5 (à propos de l'objet d'opinion [τὸ δοξαστόν] qui participe à la fois de l'être et du non-être, Socrate mentionne le cas des énigmes "qui ont double sens" [ἐπαμφοτερίζειν] : καὶ οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν [*scil.* ce qui est exprimé dans les expressions ambiguës] δυνατὸν παγίως νοῆσαι : « il n'est pas possible de penser fermement

Par opposition à ce sens "matériel" de la modalité, celle dont se sert le logicien pour former les énoncés dits modaux – celle-ci, Aristote l'appelle ὁ τρόπος –, peut être utilisée de façon séparée de la réalité. Dans son introduction au commentaire du κεφάλαιον 4 consacré au problème des propositions modales, Ammonius établit la distinction entre ces deux conceptions de la modalité de la façon suivante :

Νῦν δέ γε ὡς τῶν αὐτῶν ὄντων ἐπισκεψώμεθα πῇ διοίσουσιν οἱ τρόποι τῶν ὑλῶν, ἐπεὶ καὶ ταύτας διῃροῦμεν εἰς τὴν ἀναγκαίαν καὶ ἀδύνατον καὶ ἐνδεχομένην. Ῥητέον οὖν ὅτι τὰς μὲν ὕλας ἐν αὐτῇ φαμεν θεωρεῖσθαι τῇ φύσει τῶν ἐν τῇ προτάσει παραληφθέντων πραγμάτων (πᾶσα γὰρ ἀνάγκη τὸ κατηγορούμενον ἢ ἀεὶ ὑπάρχειν τῷ ὑποκειμένῳ ἢ μηδέποτε ἢ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ μή, διὸ καὶ καλεῖσθαι αὐτὰς ὕλας ἐλέγομεν ὡς ἄνευ τούτων μηδὲ τὴν ἀρχὴν ὑποστῆναι τῶν προτάσεων δυναμένων), τοὺς δέ γε τρόπους ἐν αὐτῷ τῷ ἐκφωνεῖσθαι παρ' ἡμῶν καὶ ἔξωθεν προστίθεσθαι τοῖς συμπληροῦσι τὴν πρότασιν ὅροις τὴν ὑπόστασιν ἔχειν φαμέν. Διὸ πολλάκις συμβαίνει τὴν πρότασιν παρὰ τὴν ὕλην ἀληθεύουσαν διὰ τὸν τρόπον τὸν προστιθέμενον ψεύδεσθαι· ἡ μὲν γὰρ λέγουσα πρότασις 'ὁ ἥλιος κινεῖται' ἀληθής, ἡ δὲ προστιθεῖσα τὸ ἐνδεχομένως καὶ λέγουσα ὅτι κινεῖται ἐνδεχομένως διὰ τὸν τρόπον μόνον ψευδής. Οὕτω δὲ καὶ τὴν 'Σωκράτης ὑγιαίνει' ἢ 'λευκός ἐστι' πρότασιν ἀληθῆ ἐνίοτε οὖσαν ὁ ἐξ ἀνάγκης τρόπος προστεθεὶς ἐποίησε ψευδῆ, ὅταν εἴπωμεν 'Σωκράτη ὑγιαίνειν ἀναγκαῖον' ἢ 'λευκὸν εἶναι ἀναγκαῖον'· μὴ γάρ τοι νομίσῃς ὅτι μόνους χρὴ τοὺς οἰκείους ταῖς ὕλαις τρόπους ταῖς προτάσεσι προστιθέναι· ὥσπερ γὰρ ἑκάστου τῶν ὑποκειμένων ἔξεστι μὲν κατηγορεῖν ὅ τι τις βούλεται, γίνονται δὲ τῶν προτάσεων αἱ μὲν ἀληθεῖς αἱ δὲ ψευδεῖς, οὕτω δὲ καὶ τῇ ἄνευ τρόπου προτάσει προστιθέναι μὲν ἔξεστιν ὃν ἂν βούληταί τις προσαρμόττειν

---

qu'aucune d'entre elles ni ne soit ni ne soit pas »). On comparera encore ce passage platonicien avec Ammon. *In De int.* 240,33 : (ce qui est nécessaire est nécessaire) ἅτε οὐκ ἐπαμφοτερίζοντα κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι « parce qu'il n'est pas ambigu par rapport à l'être et au n'être pas » ; Herm. *In Phdr.* 24,7-22 : (il y a deux types de pouvoir [δύναμις] comme deux types de vouloir [βούλησις]) ἡ μέν (*scil.* δύναμις) ἐστιν ἐπαμφοτερίζουσα καὶ συνάγεται (est liée à) τῷ ἐνδεχομένῳ, ὡς τὸ "οὐ δύναμαι φαγεῖν", ἡ δὲ πρὸς τὸ ἀναγκαῖον ἀποτείνεται ὡς τὸ "οὐ δύναται ἡ γῆ ἄνω γενέσθαι" (...)· ἡ βούλησις ἡ μὲν φυσικὴ, ἥτις καὶ ἀνωτέρα (supérieure à) πάσης προαιρέσεώς ἐστιν ..., ὡς τὸ "βουλόμεθα ζῆν" (...)· ἡ δέ ἐστι μετὰ τὴν προαίρεσιν ἅτε κρίσεως μεσολαβησάσης (parce qu'un jugement est venu s'insérer dans le processus), <ὡς τὸ> "βουλόμεθα τοῦτο ἢ τοῦτο, βούλομαι περιπατῆσαι". Philopon se sert de ce verbe pour caractériser l'ambiguïté de la προαίρεσις, par opposition à la βούλησις (*In De an.* 5,25-26 Hayduck : ἡ μὲν βούλησις μόνου ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ δὲ προαίρεσις ἐπαμφοτερίζει). Pour l'expression, utilisée dans un contexte épistémique, cf. [Arist.] *MM* I 34. 15, 1197a31 à propos de l'ὑπόληψις, jugement, croyance ou supposition (*die Vermutung* F. Dirlmeier, *Aristoteles, Magna Moralia*, Berlin, 1983[5] [1964[1]], p. 45): Ἡ δὲ ὑπόληψίς ἐστιν, ᾗ ὑπὲρ ἁπάντων ἐπαμφοτερίζομεν, πρὸς τὸ καὶ εἶναι ταῦτα οὕτω καὶ μὴ εἶναι. Sur ἐπαμφοτερίζειν (*nach zwei Seiten im Unklaren bleiben* F. Dirlmeier), qui n'apparaît pas dans les autres éthiques, cf. F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 345, n. *ad p.* 45,4.

τρόπον, ἀλλὰ τὰς προτάσεις ὁτὲ μὲν ἀληθεῖς ὁτὲ δὲ ψευδεῖς γίνεσθαι συμβαίνει. (215,7-28).

« Et maintenant, comme ces deux [modalités] (*scil.* le possible et le contingent) sont identiques, examinons en quoi se différencieront les modes des matières, puisque ces dernières aussi nous les divisions en nécessaire, impossible et contingent. Il faut donc dire que nous affirmons que les matières sont considérées dans la nature même des réalités assumées dans l'énoncé (il est en effet de toute nécessité que le prédicat ou bien appartienne *toujours* au sujet ou *jamais* ou *tantôt* oui *tantôt* non, et c'est pourquoi nous disons qu'elles sont appelées matières, parce que sans elles, les énoncés ne peuvent même pas commencer d'exister) ; par contre, nous affirmons que les modes ont leur existence dans le fait qu'ils sont prononcés par nous et ajoutés de l'extérieur aux termes qui forment l'énoncé. C'est pourquoi, il arrive souvent que l'énoncé soit vrai du fait de sa matière (παρὰ τὴν ὕλην) et faux par le mode qui lui est ajouté ; en effet, l'énoncé qui dit "le soleil se meut" est vrai, mais celui qui ajoute "de façon contingente" et dit qu'il se meut de façon contingente est faux à cause du mode seulement. De même, l'énoncé "Socrate est en santé" ou "est pâle" étant parfois vrai, l'adjonction du mode nécessaire le rend faux, lorsque nous disons "il est nécessaire que Socrate soit en santé" ou "il est nécessaire qu'il soit pâle". En fait, ne va pas penser qu'il faille ajouter aux énoncés seulement les modes appropriés aux matières ; en effet, de même qu'il est possible d'attribuer à tout sujet le prédicat qu'on veut et que les énoncés deviennent les uns vrais, les autres faux, de même il est possible d'ajouter à l'énoncé qui ne comporte pas de mode le mode qu'on veut lui appliquer, mais il se trouve que ces énoncés deviennent tantôt vrais, tantôt faux. » (215,7-28)

Avec le mode, nous restons au niveau de l'énoncé, comme il ressort encore de la définition même de ce dernier : « le mode est un mot (φωνή, *ou* son vocal) signifiant la façon dont le prédicat appartient au sujet »[143] ; or, les modes sont innombrables. Mais, note Ammonius, Aristote en a retenu seulement quatre, le nécessaire, le possible, le contingent[144] et l'impossible "parce que ceux-ci sont les plus généraux et les plus appropriés à *la nature même des choses*"[145]. Autrement dit, ce sont les plus objectifs ; cela se comprend fort bien, si on les oppose, par exemple, à un mode tel que "tout à fait" ou "fortement" (πάνυ) dans l'expression "Platon aime

---

[143] Τρόπος ἐστὶ φωνὴ σημαίνουσα ὅπως ὑπάρχει τὸ κατηγορούμενον τῷ ὑποκειμένῳ (*ibid.* 214,25-26).
[144] Sur une distinction entre le possible et le contingent, cf. *supra*.
[145] ὡς ὄντας (*scil.* τοὺς τρόπους) καθολικωτάτους τε καὶ αὐτῇ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων οἰκειοτάτους (*ibid.* 215,2-3).

vivement Dion"[146]. Ces quatre modes offrent, dans le langage (ou la pensée) une correspondance avec les matières réelles et expriment un certain état de chose appartenant au monde.

Contingent et possible chez Ammonius

Nous allons examiner maintenant la fin du commentaire d'Ammonius sur le lemme allant de *De int.* 22b29 à 23a18 et faisant partie du chapitre 13.[147]

Selon le commentateur néoplatonicien, Aristote ne distingue le contingent du possible que par le nom (245,1-2). Il renvoie aux "Analytiques" (= *Premiers analytiques*) et cite précisément *An. pr.* I 3, 25a37 : le possible et le contingent sont considérés "seulement par rapport au fait qu'ils sont *ambigus* et qu'ils ne se sont *pas encore réalisés*" (κατὰ τὸ ἐπαμφοτερίζειν καὶ μήπω ἐκβεβηκέναι [245,7-8]). La définition qui fait du contingent "*nec necesse esse nec impossibile*" vaut non pour le contingent *simpliciter* (ἁπλῶς), mais pour le contingent au sens propre (κυρίως) – ce qui vaut aussi pour le possible au sens propre –, "celui qui est situé entre ce qui est toujours et ce qui toujours n'est pas"[148] (245,11-12 ; cf. 245,31-32).

De *contingens esse* découle (ἀκολουθεῖν τῷ ἐνδεχόμενον εἶναι) le *non necesse non esse* (245,19) [Cp -> ~L~p], et par là s'oppose à l'impossible (διέστηκε[149] τοῦ ἀδυνάτου).

L'impossible a le même sens que le *necesse non esse* [~Mp = L~p]. Donc, si C = M, (~~Mp = ~L~p), qui est équivalent à (Mp = ~L~p), est équivalent à (Cp = ~L~p).

De *non contingens non esse* découlera le *necesse* [~C~p -> Lp].

Ammonius conclut :

Ταῦτα οὖν, τὸ οὐκ ἀδύνατον λέγω καὶ οὐκ ἀναγκαῖον, ἔχοντα μέν τι κοινόν, τὸ εἰσάγειν τὸ ἐνδεχόμενον, ἔχοντα δέ τι καὶ ἐναντίον πρὸς ἄλληλα, καθὸ τὸ μὲν αὐτῶν εἰσάγει τὸ ἀναγκαῖον τὸ δὲ τὸ ἀδύνατον, οὐχ οἷόν τε συνάδειν ἀλλήλοις.

---

[146] Πλάτων Δίωνα πάνυ φιλεῖ (*ibid.* 214,28). D'autres exemples sont donnés comme ταχέως, καλῶς (*ibid.* 214,26-27).
[147] Ammon. *In De int.* 245 - 246.
[148] Cf. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, p. 327 (à propos de *An. pr.* 13, 32a18-21 : Le contingent "is neither necessary nor impossible. (...) τὸ ἐνδεχόμενον is the contingent which lies between them."
[149] Même sens pour διαφωνεῖν πρός + acc. [qui s'oppose à son tour à συνάδειν + dat.] (245,22).

« Ces choses, je veux dire le *non impossible* et le *non nécessaire*, parce qu'ils ont, d'une part, quelque chose en commun, le fait d'introduire le contingent (τὸ εἰσάγειν τὸ ἐνδεχόμενον), et parce qu'ils ont aussi, d'autre part, quelque chose de contraire l'un par rapport à l'autre, en tant que l'un introduit le nécessaire, l'autre l'impossible, ne peuvent être en accord l'un avec l'autre. » (246,4-7)

Le *non necesse non esse* est dans sa totalité en accord (συνᾴδει) avec le *non impossibile esse* [~L~p = ~~Mp = Mp] (246,7-8).

Possible au sens strict et possible au sens large selon Ammonius

Interprétant Aristote, Ammonius introduit les deux définitions suivantes :

(a) "Le possible au sens propre (τὸ κυρίως δυνατόν) diffère du contingent par le nom seulement" (215,5) ;

(b) "Le possible *simpliciter* (τὸ ἁπλῶς δυνατόν) a une extension plus grande que le contingent au sens propre (τὸ κυρίως ἐνδοχόμενον)" (215,5-6).

Voyons les développements qu'Ammonius consacre à cette distinction[150].

La question du rapport entre le possible et le contingent est quelque peu compliquée par le fait qu'Aristote ne s'en tient pas toujours à la même terminologie. En effet, Ammonius remarque que, dans le chapitre consacré à l'étude des conversions dans les *Premiers analytiques*[151], Aristote présente à propos de l'ἐνδεχόμενον les distinctions avancées dans le *De interpretatione* à propos du δυνατόν. Or, dans les *Premiers analytiques*, le contingent, comme le possible dans le *De interpretatione*, se dit en plusieurs sens : il se dit du *nécessaire*, du *non possible* et du *possible*. Dans les *Premiers analytiques*, le possible se définit alors par le fait qu'il est "ambigu" ou "ouvert des deux côtés" et ne s'est pas encore réalisé (κατὰ μόνον τὸ ἐπαμφοτερίζειν καὶ μήπω ἐκβεβηκέναι 245,7-8). Or, comme le contingent, dans le passage du *De interpretatione*, se définit comme "ce qui n'est ni nécessaire ni impossible"[152], Ammonius en conclut que "le contingent au sens propre" et le "possible au sens propre" sont synonymes. Ammonius précise alors que tous deux se situent "entre ce qui est toujours et ce qui toujours n'est pas" (μεταξὺ τοῦ ἀεὶ ὄντος

---

[150] Le texte qui suit figure à la fin du commentaire sur le lemme s'étendant de *De int.* 13, 22b29 jusqu'à 23a18.

[151] *An. pr.* A 3, 25a37. En 245,26-28, Ammonius renvoie aussi à la définition aristotélicienne du contingent donnée en *An. pr.* A 13, 32a18 : "ἐνδεχόμενον δὲ λέγω, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δὲ ὑπάρχειν, οὐδὲν ἀδύνατον συμβαίνει" (le texte aristotélicien comporte quelques petites divergences : λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον).

[152] 245,10 ; 245,32. Cf. 246,4-5 : "le non impossible et le non nécessaire ont quelque chose en commun, c'est d'introduire le contingent".

καὶ τοῦ ἀεὶ μὴ ὄντος 245,12)[153], donnant au mode une interprétation temporelle nettement ontologique. En fait, le *possibile esse* et le *contingens esse* "affirment que les réalités dont ils sont dits existent (ὑπάρχειν) et existent selon ce mode"[154]. D'ailleurs, il en va de même pour les autres modes : le *impossibile esse* supprime l'existence (ὕπαρξις) même de la chose ; le *necesse esse* implique évidemment une existence et ne se distingue du contingent / possible que par le mode de subsistance ou d'être de la chose[155]. Ainsi, du point de vue des implications, le contingent / possible au sens propre implique, comme le dit Aristote, le *non necesse non esse*[156].

Division du contingent.

Le contingent conçu comme ce qui n'arrive pas nécessairement[157] se divise en trois espèces, conformément à une systématisation de l'enseignement d'Aristote, devenue traditionnelle à l'époque d'Ammonius. Le texte le plus clair et le plus complet se trouve dans le commentaire d'Ammonius sur le chapitre 9 du *De interpretatione*[158]. Nous en donnons la traduction suivante (les sous-titres, entre parenthèses pointues, sont ajoutés par nos soins).

<Les trois sortes de contingent>

Οὗπερ [*scil.* τοῦ ἐνδεχομένου] εἰς τρία διῃρημένου **[1]** τὸ μὲν λέγεται **ὡς ἐπὶ τὸ πολύ**, οἷον τὸ γενέσθαι ἄνθρωπον πενταδάκτυλον ἢ ἐν γήρᾳ πολιοῦσθαι (σπάνια γὰρ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα), **[2]** τὸ δὲ **ὡς ἐπ' ἔλαττον**, οἷον τὸ τὸν σκάπτοντα θησαυρῷ περιτυχεῖν, **[3]** τὸ δὲ **ἐπ' ἴσης**, οἷον τὸ λούσασθαι καὶ μὴ λούσασθαι ἢ βαδίσαι καὶ μὴ βαδίσαι.

[1] Καὶ περὶ μὲν **τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐνδεχόμενον** ἔχουσι δύο τινὰ αἴτια, ἥ τε φύσις καὶ ἡ τέχνη· τήν τε γὰρ φύσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ κατορθοῦσαν ὁρῶμεν ἐν τοῖς οἰκείοις ἀποτελέσμασι (τὰ γὰρ τέρατα σπάνια) καὶ τὰς τέχνας ἐνίοτε μὲν ἀποτυγχανούσας διὰ τὸ ῥευστὸν τῆς ὑποκειμένης αὐταῖς ὕλης, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μέντοι κατορθοῦν ἐπαγγελλομένας· οὐ γὰρ ἄν τις αὐταῖς ἐχρήσατο μὴ τοῦτο ἐπαγγελλομέναις· διόπερ ὅ τε ῥήτωρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ διαβεβαιοῦται τὸν δικαστὴν

---

[153] Cf. *ibid.* 151,11-14 : (à propos du contingent dont Aristote dit qu'il est "dans les êtres qui ne sont pas toujours en acte", c'est-à-dire, ajoute Ammonius, "dans les êtres qui tantôt sont, tantôt ne sont pas") ταῦτα γὰρ μεταξὺ ὄντα τῶν τε ἀεὶ ὄντων καὶ τῶν ἀεὶ μὴ ὄντων ὡς μὲν ἐνεργοῦντα ὅλως διαφέροι ἂν τῶν ἀεὶ μὴ ὄντων, ὡς δὲ μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦντα διαφέροι ἂν τῶν ἀεὶ ὄντων τε καὶ ἐνεργούντων. Ammonius utilise une autre formulation équivalente, mais non temporelle : τὸ ἐνδεχόμενον μεταξὺ τοῦ ἀναγκαίου καὶ τοῦ ἀδυνάτου τετάχθαι (231,30-31 ; même formule en 244,31).

[154] τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι ὑπάρχειν τε ἀποφαίνονται τὰ πράγματα, περὶ ὧν λέγονται, καὶ κατὰ τόνδε τὸν τρόπον ὑπάρχειν (246,18-20).

[155] περὶ μόνον τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως (246,23-24).

[156] ἀκολουθεῖν τῷ ἐνδεχομένῳ εἶναι τὸ οὐκ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι (245,19).

[157] Défini ainsi, il correspond du point de vue logique au contingent des scolastiques et des modernes (*non necesse* : ~L ; *possibile non* : M~).

[158] Le passage est inséré dans le commentaire du lemme allant de 18a 39 à 18b 9.

πείσειν καὶ ὁ ἰατρὸς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸν ἄρρωστον ὑγιάσειν, καὶ ἕκαστος τῶν ἄλλων τεχνιτῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τεύξεσθαι τοῦ οἰκείου τέλους.

[2] Περὶ δὲ **τὸ ἐπ' ἔλαττον ἐνδεχόμενον** δύο ταῦτα ἔχουσιν, ἥ τε τύχη καὶ τὸ αὐτόματον. Διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων, ὅτι τὸ μὲν ἀπὸ τύχης παρυφίστασθαι καὶ ἐπισυμβαίνειν παρὰ δόξαν καὶ σπανίως λέγεται τοῖς κατὰ προαίρεσιν γινομένοις, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν τοῖς τῶν ἀνθρώπων ἔργοις (ἐπὶ μόνων γὰρ τῶν ἀνθρώπων ἡ προαίρεσις λέγεται, τῶν βουλεύεσθαι καὶ αἱρεῖσθαι τόδε πρὸ τοῦδε πεφυκότων, οὔτε τῶν κρειττόνων ἡμῶν βουλῆς δεομένων οὔτε τῶν ἀλόγων ζῴων βουλεύεσθαι δυναμένων), τὸ μὲν οὖν ἀπὸ τύχης παρυφίσταται, ὅπερ ἐλέγομεν, τοῖς κατὰ προαίρεσιν γινομένοις, τὸ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου τοῖς κατὰ φύσιν· εἰ μὲν γάρ τις ἡμῶν προελθὼν ἐπὶ τὸ ἐντυχεῖν τῷ φίλῳ περιτύχοι παρ' ἐλπίδα τινὶ βιβλίον πιπράσκοντι καὶ τοῦτο ὠνήσαιτο, κατὰ τύχην λέγεται αὐτὸ ὠνήσασθαι, διότι τὸ πρίασθαι τὸ βιβλίον προαιρέσει τινὶ τῇ πρὸς τὴν πρόοδον κινησάσῃ ἡμᾶς παρυπέστη καὶ ἔξωθεν ἐπισυμβέβηκεν, οὐδεμιᾶς αὐτὸ ὡρισμένως ποιησάσης προσεχοῦς αἰτίας (καὶ γὰρ ἐπὶ λουτρὸν ἀπιὼν ἐπρίατο ἂν τὸ βιβλίον καὶ εὐξόμενος ἢ θέαν τινὰ ὀψόμενος), εἰ δέ γε σεισμοῦ γεγονότος καὶ διαστάντος τινὸς τῆς γῆς μέρους ὕδατος ἀναρραγείη πηγὴ μὴ οὖσα πρότερον ἢ οὖσα ἀφανισθείη, οὐκ ἂν λέγοιτο ἀπὸ τύχης ἡ πηγὴ γεγονέναι ἢ ἀπολωλέναι ἀλλ' ἐκ τοὐτομάτου. καὶ εἰ ἀπὸ μετεώρου τινὸς κατενεχθεὶς λίθος οὕτως ἔχοι θέσεως, ὥστε εἶναι πρὸς καθέδραν, φέρε εἰπεῖν, ἐπιτήδειος, ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ οὐκ ἀπὸ τύχης λέγεται εἶναι καθέδρα, διότι τὸ σύμπτωμα τοῦτο παρυπέστη οὐ προαιρέσει ἀλλὰ τῇ φυσικῇ αὐτοῦ ῥοπῇ, καθ' [143] ἣν ἄνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω ἠνέχθη.

[3] Περὶ δέ γε **τὸ ἐπ' ἴσης ἐνδεχόμενον** ἡ προαίρεσις ἔχει μόνη, οἷον τὸ προελθεῖν ἢ μὴ προελθεῖν καὶ τὸ διαλεχθῆναι ἢ μή. Καὶ τοῦτο μόνον τὸ εἶδος τοῦ ἐνδεχομένου καλεῖται "ὁπότερον ἔτυχε", διότι οὐδὲν πλέον οὐδὲ ἔλαττον ἔχει κατὰ τοῦτο ἡ ὕπαρξις τῆς ἀνυπαρξίας, ἀλλ' ὁπότερον ἔτυχε μόριον τῆς ἀντιφάσεως ὁμοίως ἐκβῆναι δυνατόν. (Ammon., *In De int.* 142,1-143,6)

<Les trois sortes de contingents>

[142] « Le contingent se divise en trois[159] : [1] l'un appelé "ce qui arrive le plus souvent", comme, pour l'homme, de naître avec une main de cinq doigts ou de

---

[159] 142,1-5. Cf. *supra*. Cf. [Plutarque.] *De fat.* 571c5 - e2 (Valgiglio) : τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ ὡς ἐπ' ἔλαττον, τὸ ὡς ἐπ' ἴσης καὶ ὁπότερον ἔτυχεν ; Alexandre *In Top.* 177,22-27 ; Alexandre *In Anal. pr.* 162,1 sqq. ; Calcidius *In Tim.* 190,8-13 (Waszink), Nemesius *De nat. hom.* ch. 34, p. 285-286 (Matth.) = p. 102 Morani ; Philopon *In Anal. pr.* 61,14 - 62,4 Wallies. Les éléments de cette distinction sont bien aristotéliciens. Dans le lemme commenté (*De int.* 18a39 - 18b9), Ammonius interprète ἀπὸ τύχης (140,27) comme signifiant "ce qui arrive le plus rarement" et ὁπότερ' ἔτυχεν (140,27), dans le sens de "ce qui arrive de manière également fréquente". τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ n'a pas de correspondant dans le texte d'Aristote en question. Il s'y trouve implicitement en tant que corrélatif de "ce qui arrive le plus

grisonner dans la vieillesse (car c'est rare qu'il n'en soit pas ainsi) ; **[2]** l'autre, "ce qui arrive le plus rarement"[160], comme de tomber sur un trésor en labourant[161] ; **[3]** le dernier, "ce qui arrive de manière également fréquente"[162], comme de se baigner, ou de marcher ou ne pas marcher. »

<Leurs causes>

[1] « En ce qui concerne **le contingent qui arrive le plus souvent**, il y a deux sortes de *causes*, la nature et l'art. Car nous voyons la nature réussir le plus souvent dans ses propres réalisations (les monstres en effet sont rares)[163] et les arts

---

rarement". L'expression τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ est d'ailleurs fréquente chez Aristote. Cf. Bonitz, *Index Aristotelicus*, *s.v.* "πολύ", p. 618, col. 1,60 sqq. Son contraire se rencontre plus rarement (Cf. *Top.* B 6, 112b1 sqq.). Pour l'expression ὡς ἐπὶ τὸ πολύ chez Platon, cf. les références chez Valgiglio ([Plutarco], *Il fato*), n. 140, p. 151.

[160] Cf. Arist. *De gen. et corr.* 333b4-7 : Τὰ γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίνεται ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὰ δὲ παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης. Aristote n'utilise pas l'expression ὡς ἐπ' ἔλαττον (la partie complémentaire de "ce qui est le cas le plus souvent", que le pseudo-Alexandre [*In Met.* 451,13-14] désigne comme τὸ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ διάλειμμα ["le reste"], est appelée aussi "l'accident" ou "l'accidentel" ; cf. *Met.* E 2, 1026b32-33 : ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' ἀεὶ μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι ; *ibid.* 1027a17 : τὸ ὁπότερ' ἔτυχε καὶ κατὰ συμβεβηκός). Pour Proclus, cf. *In Parm.* 790,6-8 Steel : εἰ μὲν μηδὲν ἔστιν αἴτιον τοῦ παντός, ἀλλ' ἐκ ταὐτομάτου πάντα, πῶς συντέτακται πάντα ἀλλήλοις ; Πῶς δὲ ἀεὶ τὰ ὄντα ἔστι καὶ ὡς ἐπὶ <τὸ> πολὺ καὶ γίγνεται πάντα κατὰ φύσιν οὕτω, τῶν ἀπὸ ταὐτομάτου πάντων ὡς ἐπ' ἔλαττον ὄντων ; *ibid.* 791,26 Steel : τὸ δὲ αὐτόματον ὡς ἐπ' ἔλαττον. *TP* II, p. 28,15-18 : τὰ γὰρ κατὰ τύχην ὄντα, εἴπερ τοῦτό ἐστι τὸ κατὰ τύχην τὸ μὴ κατὰ νοῦν μηδὲ πρὸς τέλος ὡρισμένον, ἄτακτα καὶ ἀπέραντα καὶ ἀόριστά ἐστι, καὶ πάντα ὡς ἐπ' ἔλαττον ὄντα : « les choses qui sont selon la fortune, puisque ce qui est selon la fortune, cela n'est pas selon l'intellect ni en vue d'une fin déterminée, ces choses sont sans ordre, sans limite et indéterminées et toutes sont le plus rarement » (la traduction de καὶ πάντα ὡς ἐπ' ἔλαττον ὄντα par S.-W. nous paraît erronée : ... "et sont tous à un degré inférieur de l'être").

[161] Cf. Arist. *Met.* Δ 30, 1025a16-19 : Aristote donne comme exemple de συμβεβηκός dans le sens de ce qui appartient à un sujet "ni nécessairement ni le plus souvent" : οἷον εἴ τις ὀρύττων φυτῷ βόθρον εὗρε θησαυρόν. Τοῦτο τοίνυν συμβεβηκὸς τῷ ὀρύττοντι τὸν βόθρον, τὸ εὑρεῖν θησαυρόν· οὔτε γὰρ ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἐκ τούτου (*scil.* creuser un trou pour planter) ἢ μετὰ τοῦτο, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄν τις φυτεύῃ θησαυρὸν εὑρίσκει.

[162] Selon certaines sources (polémiques), les stoïciens passaient pour identifier "ce qui arrive le plus souvent" avec le nécessaire et supprimer le contingent ἐπ' ἴσης ; cf. *SVF* II 963 (Stephanus, *In Rhet.* 263,23-264,6 Rabe : Οἱ Στωικοί, ὡς καὶ ἐν τῷ Περὶ ἑρμηνείας, εἰ σὺν προσοχῇ ἀναγινώσκεις, εὑρήσεις, τὸ ἐπὶ τὸ πολύ ἐταύτιζον τῷ ἀναγκαίῳ· πάντα γὰρ κατὰ τὸ [264] ἀναγκαῖον γινόμενα δογματίζοντες ἀνῄρουν τὸ ἐνδεχόμενον ἤγουν τὸ ὁπότερ' ἔτυχε, τὸ ἐπ' ἴσης ἐνδεχόμενον. Λέγεται οὖν ὧδε, ὅτι τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐνδεχόμενόν ἐστι (διακόπτεται γὰρ ποτέ ["car il est parfois interrompu"]), οὐχ ἁπλῶς δὲ ἤγουν ἀεὶ καὶ ἀναγκαίως γινόμενον, ὡς οἱ Στωικοὶ ἴσως ὡρίζοντο. Διαιρεῖ [*scil.* Aristote] οὖν τὸν λόγον καὶ λέγει τοιοῦτον 'λέγω ἐπὶ πολύ τὸ εἰκός, οἷον ἄρα τὸ ἐπ' ἴσης, ἐνδεχόμενον, οὐ μὴν δὲ ὡς τὸ ἀναγκαῖον, ὡς τινὲς ἔλεγον [*scil.* les stoïciens !]' [cf. *Rhet.* I 1357a34-35]).

[163] Les monstres (τὰ τέρατα) sont rares, parce qu'il ne répondent pas à la causalité finale de la nature, mais relèvent d'une nécessité accidentelle (κατὰ συμβεβηκὸς ἀναγκαῖον Arist. *De gen. an.* IV 3, 767b14-15).

échouer quelquefois en raison du caractère fluent de la matière[164], qui est leur support, quoiqu'ils se fassent fort de réussir le plus souvent ; de fait, on n'aurait pas recours à eux s'ils ne le promettaient pas. C'est pourquoi l'orateur assure que, le plus souvent, il convaincra le juge, et le médecin que, le plus souvent, il guérira le malade, et chacun des autres techniciens que, le plus souvent, il atteindra le but qui lui est propre. »

[2] « En revanche, dans **le contingent qui arrive le plus rarement**, on rencontre ces deux *causes*, la chance (τύχη) et le hasard (αὐτόματον)[165]. Elles diffèrent l'une de l'autre en ceci que ce qui relève de la chance est dit s'ajouter et advenir inopinément et rarement à ce qui arrive selon un *choix délibéré* (κατὰ προαίρεσιν), c'est-à-dire aux œuvres des hommes (car c'est seulement pour les hommes qu'on parle de choix délibéré, eux qui sont destinés par nature à délibérer et à choisir ceci plutôt que cela, mais ni pour les êtres supérieurs à nous[166], qui n'ont pas besoin de délibération, ni pour les animaux irrationnels qui ne sont pas capables de délibérer) ; donc, disions-nous, ce qui relève de la chance s'ajoute à ce qui se fait par choix délibéré, tandis que ce qui arrive par hasard, à ce qui se fait par nature. Car si l'un de nous, sortant pour rencontrer son ami, tombe, contre toute attente, sur quelqu'un qui lui vend un livre et qu'il l'achète, on dit que c'est "par chance" qu'il l'a acheté, parce que l'achat du livre est venu s'ajouter à un choix délibéré, celui qui nous a conduit à sortir, et il est survenu du dehors, puisqu'aucune cause prochaine ne l'a produit de manière déterminée (car on aurait aussi acheté ce livre en sortant pour aller au bain, en se rendant à une prière ou à un spectacle)[167]. [28] Si en revanche, par suite d'un séisme, une fissure s'était produite en un lieu de la terre, une source inexistante auparavant avait jailli, ou si, existante, elle avait disparu, on ne dirait pas

---

164 Pour l'expression, cf. Protagoras, dans S. E. *Hyp. Pyrrh.* I 216 sqq. (= D.-K. 80, p. 258,22 et 33). Cf. Arist. *Fr.* 207,7 (Rose) ; Porph. *De antr. nymph.* 5,11 (ῥευστῆς δ' οὔσης αὐτῆς [scil. τῆς ὕλης] καὶ τοῦ εἴδους δι' οὗ μορφοῦται καὶ φαίνεται καθ' ἑαυτὴν ἑστερημένης) ; Simpl. *In Phys.* 503,15, etc. L'instabilité due au substrat matériel des corps explique aussi pourquoi dans la nature on a affaire au ὡς ἐπὶ τὸ πολύ et non au nécessaire (cf. Procl. *In Tim.* I 353,1-4).

165 142,14-15. On pourrait aussi traduire τὸ αὐτόματον par "le spontané", si les connotations de ce terme dans la langue moderne ne risquaient pas de renvoyer le lecteur à la seule sphère de la psychologie. Sur la distinction entre ces deux notions, cf. Aristote, *Phys.* II 5-6, 196b10 sqq.

166 Cf. une curieuse remarque de Simplicius sur cette question, à propos de la définition étymologique du terme : Καὶ εἴπερ ἡ προαίρεσις ἄλλου τινός ἐστιν αἵρεσις πρὸ ἄλλου, τοῦ καλλίονος πρὸ τοῦ χείρονος, τάχα οὐκ ἂν εἴη προαίρεσις ἐν ἐκείνοις (*scil.* les âmes supérieures divines), εἰ μή τις αὐτὴν προαίρεσιν, ὡς τὰ πρῶτα ἀγαθὰ αἱρουμένην, καλεῖ. p. 6,39-41 Dübner = p. 13 Hadot (2001).

167 142,22-27. L'exemple utilisé par Aristote est celui du créancier qui rencontre par hasard son débiteur en état de payer sa dette. Aristote, *Phys.* II 5, 196b32-197a5.

que c'était par chance que la source a surgi ou qu'elle s'est tarie, mais par hasard[168]. Et si une pierre tombée de quelque point élevé prend une position telle qu'elle puisse, disons, servir de siège, on dit que c'est par hasard qu'elle est un siège et non par chance, parce que cet événement fortuit ne s'ajoute pas à un choix, mais à la tendance naturelle de la pierre selon **[143]** laquelle elle s'est transportée du haut vers le bas[169]. »

[3] « Dans **le contingent qui arrive de manière également fréquente**, le *choix délibéré* seul intervient, comme sortir ou ne pas sortir et discuter ou ne pas le faire. Et c'est seulement cette espèce de *contingent* qu'il appelle "n'importe lequel des deux arrive", parce que dans ce cas l'existence n'est ni plus fréquente ni plus rare que l'inexistence, mais que n'importe laquelle des parties de la contradiction peut également arriver[170]. »

Ce long extrait du *Commentaire sur le De interpretatione* d'Ammonius est important, non seulement parce qu'il utilise des distinctions et un vocabulaire aristotéliciens, tout en systématisant la pensée du Stagirite, mais aussi parce qu'il introduit dans la discussion sur le contingent la notion de *cause*. Le contingent a sa place dans le monde objectif, le monde de la φύσις : dans la nature en tant que l'action de celle-ci relève de l' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ et dans l'ordre naturel encore en tant que hasard ou "spontané" (τὸ αὐτόματον), se produisant exceptionnellement – comme ce qui échappe à la finalité. Mais le contingent concerne aussi l'agir humain : comme rencontre de deux séries causales indépendantes, avec chacune sa propre fin, et qu'Aristote appelle ἡ τύχη. En guise d'anticipation, on peut déjà dire que, pour les néoplatoniciens, ce type de contingent sera contenu dans une causalité d'ordre supérieur, celle de l'*heimarménè*. Mais, la forme de contingent qui ouvre la voie à une action libre possible est celui qu'Ammonius appelle, à la suite d'Aristote[171], ὁπότερον ἔτυχε / ὁπότερ' ἔτυχεν [= ὁπότερα ἔτυχεν], dont la traduction n'est pas très

---

[168] 142,28-31. L'exemple ne figure pas chez Aristote.
[169] 142,31-143,1. Aristote se sert d'un exemple très semblable : un trépied tombe de telle manière qu'il peut servir de siège (*Phys.* II 6, 197b16-18). Il semble qu'Ammonius ait mêlé deux exemples figurant dans le même passage de la Physique. En effet, en 147b30-32, Aristote donne l'exemple de la pierre qui tombe sur la tête de quelqu'un. Ammonius a-t-il consciemment remplacé dans l'exemple le trépied par la pierre dont l'appartenance au domaine de la nature lui semblait mieux convenir à l'illustration du hasard ?
[170] On notera que, dans sa description, Ammonius semble passer de l'événement lui-même à la proposition qui l'exprime.
[171] *In int.* 9, 18b6-8 : (ὁπότερ' ἔτυχεν). Τὸ γὰρ ὁπότερ' ἔτυχεν οὐδὲν μᾶλλον οὕτως ἢ μὴ οὕτως ἔχει ἢ ἕξει "car le mot *indétermination* n'est rien de plus que l'indifférence à se comporter, dans le présent ou dans l'avenir, de telle façon ou de telle autre." (trad. Tricot).

commode : “n’importe lequel des deux [arrive]”[172] ou égalité de chance. En effet, c’est cette espèce de contingent qui concerne spécifiquement l’action humaine, fondée sur la rationalité – désignée ici par la notion aristotélicienne de προαίρεσις.

Après ce parcours à travers la tradition platonicienne, à laquelle nous avons rattaché, pour les raisons indiquées, le péripatéticien Alexandre d’Aphrodise, nous avons à notre disposition une série importante de considérations et de thèses sur la notion de contingent. Avant de passer à Proclus le Diadoque, vers qui doit mener ce long chemin, nous reprenons les points qui éclaireront ou confirmeront les analyses et les usages procliens du contingent.

Des considérations logiques sur les modalités, il nous faut retenir les définitions du nécessaire et du contingent. Comme nous allons traiter principalement de l’agir de l’homme incarné dans un corps sensible, la définition du nécessaire en terme temporel comme “ce qui est *toujours* le cas” semble bien s’adapter au contexte de la discussion. Il est vrai aussi que nous devrons traiter du nécessaire en terme de cause. Le chapitre suivant sur l’*heimarménè* doit clarifier cet aspect essentiel. Le contingent sera “ce qui tantôt est le cas tantôt non”. Mais, concernant les actions engagées par les âmes particulières, la définition du contingent comme “ce qui peut être le cas ou non”, laissant ouvert les deux membres d’une alternative réelle, paraît mieux adaptée. Il faudra evidemment traiter aussi de l’aspect causal de la question. Ce sera la tâche du chapitre 4 consacré à l’âme, ou si l’on veut à la “psychologie”.

Il est évident que la triple distinction du contingent, telle qu’elle est systématisée par les philosophes après Aristote, qu’ils soient péripatéticiens ou platoniciens, doit être retenue pour la clarté qu’elle apporte à notre problématique. En particulier, l’interprétation de contingent dans le sens de “ce qui a égalité de chance de se produire” (τὸ ὁπότερον ἔτυχε), concernant les actions plutôt que les événements, correspond bien à la définition plutôt logique de “ce qui peut être le cas ou non”.

Voyons maintenant comment Proclus traite la question du contingent.

---

[172] Traduction Tricot (*Aristote, Organon : I Catégories, II De l’interprétation*, Traduction et notes par J. T., Paris, 1977 [1946]) : “d’une manière indéterminée” ; traduction Dalimier (*Aristote, Catégories / Sur l’interprétation, Organon I-II*, introduction générale à l’*Organon* par P. Pellegrin, présentations et traductions par M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, 2007) : “selon n’importe lequel des deux membres de l’alternative” (cf. n. 4, p. 340). La traduction anglaise de D. Blank (dans : *ACA*, 1998, p. 105 et dans : Seel, *Ammonius and the Sea Battle*, 2000, p. 101-103) propose : “however it chances” (p. 105) ; cf. la note de Ackrill dans : *Aristotle’s Categories and De Interpretatione*, Translated with Notes and Glossary by J. L. Ackrill, Oxford, 1979 (1963), p. 136 : Ackrill traduit l’expression par “as chance has it” et mentionne d’autres traductions : “randomly, as the case may be, whichever happens, fortuitously, indeterminately”.

5. Proclus

Dans l'ensemble des textes conservés de Proclus, nous relèverons, sous des rubriques distinctes, les divers aspects que revêt la question du contingent.

a. Existence du contingent

En bonne méthode (aristotélicienne), la question primordiale que l'on doit se poser à propos de toute enquête est de savoir si l'objet dont on va parler existe ou s'il est simplement une fiction. Dans l'opuscule intitulé *De decem dubitationibus circa providentiam*, Proclus traite, dans la deuxième difficulté ou "aporie", de la question particulière de la connaissance divine du contingent (§§ 6-8). Dans ce contexte, l'existence réelle du contingent n'est pas démontrée, mais relève, pour Proclus, des vérités de fait ou d'évidence. Selon l'heureuse formule de F. Brunner, "Proclus tient solidement les deux bouts de la chaîne, *et* la détermination de la prescience divine *et* l'indétermination du contingent"[173]. Dans la brève revue des positions en présence sur cette question, se fiant précisément à l'évidence, le Lycien se range d'emblée du côté de ceux qui affirment l'existence du contingent :

Οἱ δὲ πρὸς τὴν *ἐνάργειαν* τῆς τοῦ ἐνδεχομένου ὑποστάσεως ⌊μηδαμῶς⌋ ἀντειπεῖν ⌊ἔχοντες⌋, ...[174]).

« Les autres[175], ne pouvant nullement contester l'*évidence* de l'existence réelle du contingent ... »

Le contingent n'est donc pas un nom vide, mais quelque chose de réel qui a sa place parmi les êtres (⌊τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ὄνομα μόνον ἐστίν, ἀλλὰ φύσις τις ἐν τοῖς οὖσιν⌋[176]). Mais, une fois admise l'existence du contingent sur la foi de l'évidence, il nous faut répondre précisément à la question de sa nature. Notons qu'une réponse même vague à ce problème était présupposée par la question de

---

[173] F. Brunner, « Providence et liberté. A propos d'un article récent [A. de Muralt, « Providence et liberté. Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, 25 (1975)] », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, 26 (1976), p. 12-24, p. 18.
[174] *De dec. dub.* 6,4-5 Boese.
[175] Il s'agit des péripatéticiens, comme on peut le voir en comparant ce passage à *De prov.* 63,1-5 : οἱ μὲν ψεῦδος εἶναί ⌊φασι τὸν θεὸν⌋ ὡρισμένως εἰδέναι πᾶν, ⌊ἀλλ'⌋ ἀορισταίνειν ⌊[φασὶ] καὶ αὐτὸν⌋ ἐν τοῖς ἀορίστως γινομένοις, ἵνα φυλάξωσι τὸ ἐνδεχόμενον ; après avoir mentionné les deux opinions, Proclus – à moins qu'il ne s'agisse d'une glose –, précise : ⌊τῶν Περιπατητικῶν καὶ Στοϊκῶν αἱρέσεών ἐστι ταῦτα τὰ δόγματα⌋ (*ibid.* 4-5).
[176] *De dec. dub.* 6,11-12 Boese.

l'existence. En effet, on sait clairement depuis le *Ménon* de Platon[177] que pour engager une recherche sur l'existence de x, il faut déjà avoir une certaine idée de ce que peut bien être cet x.

b. Nature du contingent[178]

Pour caractériser la nature du contingent, nous utiliserons principalement les réponses de Proclus aux apories 2 et 3 du *De decem dubitationibus circa providentiam*. Nous avons déjà mentionné ci-dessus la deuxième. La troisième traite de la question difficile de savoir comment la providence universelle, étant l'expression de l'Un, peut connaître l'indéterminé et le déterminé sans être affectée en elle-même, par la différence de ces deux connaissances (§§ 9-20). Commençons donc par extraire de ces deux passages les éléments susceptibles de caractériser cette nature. Quatre caractères paraissent essentiels :

(a) La nature du contingent est *ambiguë* **ou** *incertaine* (⌊ἀμφίβολος φύσις⌋)[179]; il se présente comme quelque chose d'*instable* (cf. τὰ ἄστατα)[180].

(b) Le contingent est l'*indéterminé* (τὸ ἀόριστον)[181].

(c) Cet indéterminé est lié au *temps futur*, en tant qu'il ne s'est pas encore réalisé, mais peut se réaliser[182].

(d) Cet indéterminé est *susceptible de degrés*[183].

Si la nature du contingent est d'être indéterminé, il n'est cependant pas indétermination pure, car celle-ci est pur néant d'être[184] et ne peut avoir aucune part à

---

[177] Plat. *Menon* 80a - 86c.
[178] Nous utiliserons principalement les textes suivants : *De dec. dub.* 6,12-13 (nature incertaine du contingent [ἀμφίβολος φύσις]) ; 8,11-30 (l'indéterminé : τὸ ἀόριστον) ; 8,24-25 ; 8,49-51 (l'indéterminé lié au temps futur) ; 8,25-30 ; 8,47-54 ; 9,3-4 (l'indéterminé a une *cause* dans la providence) ; 12,6-8 (l'indétermination est une imitation de l'infini de l'Un) ; 14,12-30 (degrés d'indétermination) ; 13,30-45 (le contingent n'est pas dépourvu totalement de limite) ; 14,10-30 (opposition contingent-nécessaire) ; 14,22-25 ("définition" dans laquelle la notion de *temps* est essentielle) ; 16,28-42 (détermination de l'indéterminé ; l'indétermination absolue est non-être absolu).
[179] *De dec. dub.* 6,9-10 Boese.
[180] *De dec. dub.* 8,5 Boese. Le contingent est *changeant* : *De dec. dub.* 8,6 Boese : τὰ ... μεταβάλλοντα.
[181] *De dec. dub.* 6,8 Boese. Cf. tout le passage *De dec. dub.* 8,8-23 Boese, où Proclus utilise plutôt le terme d'*indéterminé* que celui de contingent.
[182] Cf. *De dec. dub.* 8,6 Boese : τῶν κατὰ χρόνον μεταβαλλόντων ; 8,16-17 (ἀόριστόν τι ⌊γενήσεται⌋ *fiet* G.) ; 8,34 (τὴν τῶν ἀορίστων γένεσιν ὡς ἐσομένην) ; 14,7-21 Boese.
[183] *De dec. dub.* 13,22-29 ; 14,8-21 Boese.

l'être[185]. Donc, le contingent, en tant qu'il existe, est un indéterminé relatif. Il participe toujours, un tant soit peu, à la limite[186]. En effet, replacés dans l'ordre du réel, le déterminé et l'indéterminé se rattachent aux deux puissances primordiales du limitant (πέρας) et de l'illimité (ἄπειρον). Quand le limitant domine l'illimité, on aboutit au nécessaire ; lorsque l'inverse se produit, à l'indéterminé (τὸ ἀόριστον)[187]. En tant qu'indéterminé, le contingent est une imitation de l'infini de l'Un[188] et se rattache par là au Principe comme à sa cause[189]. Et c'est par là que la providence universelle peut connaître le contingent, sur un mode, évidemment, déterminé qui correspond à son être propre.

Le caractère ontologique de cette réflexion sur le contingent est manifeste. La modalité nécessaire ou contingente affecte un être ou un événement considéré comme une espèce particulière d'être. Un caractère essentiel de l'indéterminé qu'est le contingent est sa dépendance par rapport au temps. Dans une quasi-définition, Proclus dit[190] :

Ὅτι μὲν <οὖν> πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ἀόριστον ἐν τῷ μήπω εἶναι τὸ ἀόριστον ἔχει καὶ τοῦτο ὅ φασιν ἐνδέχεσθαι, τελευτᾷ[191] δὲ εἰς τὸ ἐξ ἀνάγκης ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ ἢ πρὸ πλείονος χρόνου ἢ πρὸ ἐλάττονος, καὶ οἱ ⌞ἐστοχασμένοι χρησμοὶ⌟ δηλοῦσιν· ἀληθεύουσι γὰρ πρὸ τοῦ ἐλάττονος χρόνου μᾶλλον τῶν ἐκβησομένων ἢ πρὸ τοῦ πλείονος, ὡς ἂν ἤδη τοῦ ἀορίστου μεταπεσόντος.

« Or donc, que tout ce qui est d'une façon ou d'une autre indéterminé possède le [caractère] indéterminé – et c'est là ce qu'on appelle "être contingent" (ἐνδέχεσθαι) –, dans le fait qu'il n'existe pas encore et qu'il trouve sa fin dans le fait nécessairement d'être ou de n'être pas[192], et [cela] plus longtemps avant ou plus tard, les prédictions conjecturales[193] elles aussi le montrent. En effet, elles sont davantage

---

184 Parler de néant d'être pour caractériser l'indétermination pure, permet de conserver à la matière un certain type d'existence soutenu par le dernier reflet d'"un" qu'il y a en elle.
185 *De dec. dub.* 16,21-32 Boese.
186 *De dec. dub.* 13,23-34 Boese ; cf. *De dec. dub.* 12.
187 *De dec. dub.* 14,7-23 Boese.
188 *De dec. dub.* 12,5-6 Boese.
189 *De dec. dub.* 8,20-23 ; 8,36-42 ; 9,2-3 Boese.
190 *De dec. dub.* 14,16-21 Boese
191 Cf. *De prov.* 13,24 Boese.
192 Malgré la lettre, on doit comprendre cela dans le sens de la formule L (p v ~p), application du tiers exclu aux événements contingents.
193 *coniecturative divinationes* G. ; οἱ στοχασμοί Is. Seb. Guillaume a certainement traduit une expression du type στοχαστικαὶ μαντεῖαι (cf. Herm. *In Phdr.* p. 95,25 Couvreur). La leçon d'Is. Seb. serait comandée par un souci de "christianisation" du texte (W. Spoerri [1977], p. 164, parle de "Retuschierung im christlichen Sinne"). Sur

véridiques [quand elles sont faites] peu de temps avant la réalisation des événements que [lorsqu'elles sont faites] plus longtemps avant, comme si l'indéterminé avait déjà changé [de nature]. »

Selon ce passage d'interprétation délicate, il semble que l'indétermination d'un événement futur s'achève ou bien dans le nécessaire (sans doute au sens de la nécessité conditionnelle[194] d'abord, puis de la nécessité des événements passés ensuite) ou bien dans le néant. L'alternative exclue de l'ordre du monde s'achève dans une indétermination absolue, c'est-à-dire en un non-être absolu. Sur le plan ontologique où nous place Proclus dans ce passage, l'indéterminé comporte toujours deux événements, dont l'un est une existence, l'autre un non-être. On peut emprunter un exemple d'événement indéterminé à Aristote, celui de la bataille navale. La bataille aura lieu ou n'aura pas lieu à telle date future. Il y a donc deux événements, l'existence d'une bataille navale et la non-existence d'une bataille, c'est-à-dire un non-être. Et selon Proclus, on assiste à une détermination progressive de l'indéterminé au fil du temps, qui le conduit ou à l'existence de l'événement ou à sa non-existence, en fonction de l'apparition de certaines causes déterminantes. La bataille navale, par exemple, n'échappe pas à la causalité. L'indétermination est celle de la rencontre des séries causales. Mais on peut d'ores et déjà dire que la bataille navale, comme type d'événement qui repose sur l'activité humaine, s'inscrit dans une perspective supérieure dans l'ordre régi par l'*heimarménè*.

On peut toutefois distinguer ici, croyons-nous, deux niveaux, celui de l'être et celui du discours. Sur le plan ontologique, il semble que tout indéterminé doive trouver finalement sa voie vers l'être et se réaliser, positivement ou négativement[195]. Mais on ne peut raisonnablement admettre une ontologie exubérante où il y aurait une place réservée aux non-êtres, conçus comme tous les possibles qui ne se sont pas réalisés. En fait, seul le discours – c'est-à-dire la logique – peut "créer" des possibles

---

les τέχναι qualifiées de στοχαστικαί, en tant que leurs "raisons" ne sont pas déterminées (*scil.* ἰατρική, γυμναστική, κυβερνητική), cf. Nemes. *De nat. hom.* 34, p. 103,3-5 Morani. Sur la "conjecture" comme connaissance imparfaite, cf. *In Alc.* 88,7 sqq. On pourrait prendre comme exemple d'une telle prédiction : "Demain il y aura une bataille navale (dans la baie de Salamine)".

[194] Il s'agit ici de la nécessité conditionnelle au sens où un événement est nécessaire pendant tout le temps où il est vrai de dire qu'il a lieu. Cf. Arist. *De int.* 9, 19a23-27 : Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι· – οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος. Voir aussi les commentaires anciens : Ammon. *In De int.* 153,13-32 Busse ; Stephanus, *In De int.* 38,14-31 Hayduck ; Anon. *In De int.*, p. 64,9-19 Tarán ; Boeth. *In De int.* 121,20 - 122,20 Meiser (1er commentaire); *In De int.* 241,1 -243,27 Meiser (2ème commentaire) ; Boeth. *Cons. Phil.* V, prose 6. 27-29 et 34 : nécessité absolue (de nature) – *necessitas simplex* – et nécessité conditionnelle – *necessitas condicionis*. Cf. aussi Alex. *In An. pr.* 141,1-6 Wallies.

[195] Cf. *De dec. dub.* 13,27-30 Boese.

qui ne se réaliseront pas[196] ; mais ceux-ci ne passent pas d'un être amoindri (celui de l'indétermination) à un néant d'être, mais n'ont simplement qu'une existence mentale ou psychique.

Par ailleurs, dans son rapport avec l'indétermination de la matière (ἡ ἀοριστία)[197] ainsi qu'avec le devenir temporel du monde sublunaire (ἡ γένεσις), l'indéterminé n'est pas adventice ou surajouté (ἐπεισοδιῶδες)[198], mais il a sa place dans l'ordre cosmique et contribue ainsi à la perfection du tout.

Si l'on se reporte aux textes qui précèdent où sont définies les trois catégories de contingent – en particulier dans l'extrait du *Commentaire sur le De interpretatione* d'Ammonius –, on pourrait s'étonner de ce que la présente analyse de la nature du contingent semble exclure l'un des trois types décrits : le contingent compris comme ce qui se produit le plus souvent (le constant dans la nature et dans l'art). Cependant, en tant que contingent, ce dernier comporte lui aussi une part d'indétermination (due précisément à la matière), qui le distingue du nécessaire et se trouve compris ainsi dans la caractérisation de la nature du contingent, qui a été esquissée en suivant Proclus. Mais il est de toute façon clair que, en tant que l'effet produit par la φύσις ou par la τέχνη se réalise, celui-ci est parfaitement déterminé.

c. Lieu du contingent

La question du lieu du contingent a déjà trouvé une réponse dans ce qui précède. Le lien essentiel qu'il entretient avec le temps – comme ce sera d'ailleurs aussi le cas pour l'âme particulière –, indique sans ambiguïté que son lieu est exclusivement le monde du devenir[199]. C'est dire que la question du contingent

---

[196] Il faut distinguer l'indéterminé "pour nous" (ou considéré en lui-même), qui répondrait à la loi L(p v ~p) et l'indéterminé "pour la connaissance providentielle" qui s'exprimerait plutôt par la formule Lp v L~p (pour les dieux, ce qui est indéterminé dans sa nature propre est déterminé en eux). Maintenir les deux thèses ensemble est précisément la difficulté à laquelle Proclus se confronte dans la troisième aporie de *De dec. dub.* (§§ 9-20). Cf. Boèce, *Cons. Phil.* V, prose 6. 27 sqq., pour qui la nécessité de l'événement dans la connaissance divine – qui saisit toutes choses dans un éternel présent –, est la *nécessité conditionnelle*, non la nécessité absolue. Cf. P. T. M. Huber, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der* Consolatio Philosophiae *des Boethius*, Zürich, Diss. 1976.

[197] Cf. *e. g.* Procl. *In Tim.* I 39,4 ; *In Parm.* 1119,6-7 Steel (ἀοριστὸς καθ' αὑτὴν καὶ ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) ; 626,6-7 Steel (τὸ ὑποδεχόμενον τοὺς αἰσθητοὺς λόγους ἀόριστόν ἐστι καὶ ἄγνωστον καὶ ἀνείδεον).

[198] *De dec. dub.* 15,2-3 Boese : εἰ μέλλει καὶ τοῦτο (*scil.* τὸ ἀόριστον) τάξεως μεταλαγχάνειν καὶ μὴ εἶναι οἷον ἐπεισοδιῶδες τῷ παντί. Cf. 15,5 sqq. et 20,20 sqq.

[199] En *De dec. dub.* 12,10 Boese, Proclus parle d' "ici-bas" (ἐνταῦθα) par opposition à "là-bas" (ἐκεῖ), dans le monde intelligible.

concerne tout spécialement la physique sublunaire[200]. La thèse n'est évidemment pas nouvelle. Elle trouve sa justification métaphysique dans l'écart extrême qui sépare l'intelligible du sensible, le parfaitement déterminé du partiellement indéterminé, qui précède hiérarchiquement le totalement indéterminé. Mais, historiquement, l'influence d'Aristote est significative : l'opposition si importante, chez le Stagirite, entre le monde supralunaire caractérisé par le "toujours de la même manière" (ἀεὶ ὡσαύτως)[201] et le monde sublunaire où domine le ὡς ἐπὶ τὸ πολύ[202] déploie pleinement son efficacité théorique dans la conception néoplatonicienne du κόσμος.

De plus, il faut encore souligner que, en tant qu'indétermination, le contingent entretient un rapport étroit avec la matière "sensible" (ὕλη). Pourtant, comme nous l'avons vu chez Ammonius, pour Proclus également l'intérêt porté au contingent s'étend à l'éthique[203] et à la théologie. Or, si pour l'éthique l'affirmation de l'existence du contingent s'avère une exigence indispensable de la vie morale, dans le domaine de la théologie, ce sont plutôt des difficultés théoriques, avec des conséquences pratiques évidentes, qui découlent de cette thèse.

La principale difficulté concerne la connaissance divine. Il semble qu'un conflit entre, d'un côté, l'affirmation de l'omniscience et de la providence divine et, de l'autre, l'affirmation de l'existence du contingent, soit inévitable. Examinons la question.

---

[200] *In Remp.* I 263,26-29 : Τὰ μὲν οὖν ὑπὸ σελήνην, ἐν οἷς τὸ εἶδος ἐν πολλοῖς ἐστιν, ἐναργῶς τὰ πολλὰ δείκνυσιν ἐνδεχομένως ὄντα : « Les [corps] sublunaires, où la forme se trouve dans de multiples [individus], montrent avec évidence que les multiples [individus] existent sous un mode contingent. »

[201] Cf. Arist. *Met.* E 2, 1026b27-28 (ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, ...) ; *Phys.* II 5, 196b10-11 (τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ...). Notons que l'expression est fréquente chez Platon, surtout sous la forme ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως (*vel sim.*) : cf. *e. g. Phaed.* 78c6 ; 79d5 ; *Pol.* 269d5 etc.

[202] Cette opposition est, en gros, celle qui se fait voir entre les deux premier livres du *De caelo* (qui traitent essentiellement du mouvement des corps célestes) et les deux derniers (qui examinent le mouvement des corps terrestres) ou, d'une façon générale, les recherches des *Météorologiques*. On peut rapprocher de cette distinction celle qu'opère Ptolémée entre une "fatalité divine" (εἱμαρμένη θεία) qui régit les corps célestes et une "fatalité naturelle" (εἱμαρμένη φυσική) dont le champ d'action est le monde sublunaire (cf. *Tetrab.* I 3, 6,6-9 Boll-Boer : τῆς μὲν τῶν οὐρανίων κινήσεως καθ' εἱμαρμένην θείαν καὶ ἀμετάπτωτον ἐξ αἰῶνος ἀποτελουμένης, τῆς δὲ τῶν ἐπιγείων ἀλλοιώσεως καθ' εἱμαρμένην φυσικὴν καὶ μεταπτωτήν); cf. W. Gundel, *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen, 1914, p. 78-80. Pour la reprise de cette division du monde chez les auteurs anciens, cf. la longue note de Pease à Cic. *De nat. deor.* II 56 (A. S. Pease, 1963 / 1920-1923[1], t. II, p. 681-682, note à *infra lunam*).

[203] On notera aussi, pour Aristote, l'importance centrale que présente l'existence du contingent dans l'élaboration de son éthique. Une vertu intellectuelle comme la φρόνησις ne se justifie et se comprend que sur fond de contingence ; cf. les analyses éclairantes de P. Aubenque dans *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, en particulier tout le chapitre II intitulé : « Cosmologie de la prudence », p. 64-105.

d. La connaissance divine des contingents[204]

Dans cette section, nous suivrons de près l'exposé du problème, avec sa solution néoplatonicienne, tel qu'il figure dans les paragraphes 6 à 8 de *De decem dubitationibus*. La question est encore reprise, sous un angle quelque peu différent et plus brièvement, dans les paragraphes 62 à 65 du *De providentia*. Dans ce deuxième texte, la question tourne plus particulièrement autour du problème de la liberté humaine.

En effet, dans la septième et dernière aporie du *De providentia* (§§ 62-65), Proclus répond au dilemme "mille fois formulé" (⌊μυριόλεκτον⌋ 62,10) selon lequel, si dieu connaît les événements futurs nous concernant ceux-ci se produisent nécessairement et le libre arbitre ou la liberté de choix (τὸ ἐφ' ἡμῖν) comme le contingent (τὸ ἐνδεχόμενον) n'existent pas[205], tandis que s'il ne connaît pas ce futur, sa connaissance est comme la nôtre, hésitante et conjecturale[206]. Avec tous les platoniciens, Proclus veut sauver à la fois la connaissance déterminée des dieux – ou simplement la *connaissance* au sens propre – et l'existence du contingent. On n'examinera pas ici dans le détail la solution apportée à cette aporie délicate[207]. On ne retiendra que ce qui concerne l'affirmation de l'existence du contingent, contre l'affirmation de la nécessité universelle. La thèse, placée sous l'autorité de Platon, est la suivante :

---

[204] Pour cette section, nous utilisons principalement les passages suivants : *De dec. dub.* 6-8 ; *De prov.* 62-63 ; *El. theol.* prop. 124 [la connaissance des dieux ; cf. le commentaire de Dodds, p. 266-267] ; *In Tim.* I 352,6-27 [les modes du connaître des dieux] ; III 301,7-23 [les modes de connaissance du démiurge considéré comme dieu] ; *TP* I, p. 98,5-12 [tout le chapitre 21 est consacré à la *vérité* chez les dieux] ; *In Alc.* 167,21-27 Segonds [le supérieur n'admet en lui rien qui vienne des êtres inférieurs] ; *In Parm.* 779,3-5 [les dieux connaissent le contingent]).

[205] Εἰ δὲ γινώσκει, ἔσεσθαι ⌊πάντως τὸ γινώμενον⌋ καὶ ἐξ ἀνάγκης· ⌊τοῦτο δὲ⌋ οὐ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖ μόνον, ⌊ὥσπερ ἂν φαίνοιτο⌋, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ λεγόμενον ἐνδεχόμενον. (62,5-8) : « S'il le connaît, [tu affirmes] que ce qui est connu sera de toute façon et nécessairement ; et cela ne supprime pas seulement ce qui dépend de nous, comme il semble, mais aussi tout ce qu'on appelle le contingent ».

[206] Εἰ μὲν ⌊μὴ⌋ γινώσκει (*scil.* ⌊τὸ παρ' ἡμῖν ἐσόμενον⌋), οὐδὲν ⌊αὐτὸν⌋ (*scil.* τὸν θεόν) ἡμῶν διαφέρειν ⌊λέγεις οὐκ εἰδόντων οὐδὲ αὐτῶν (62,3-5) : « S'il (*scil.* le dieu) ne le (*scil.* le futur qui nous concerne) connaît pas, tu affirmes qu'il n'est pas différent de nous qui ne le connaissons pas non plus ». Le même sujet est traité en *De dec. dub.* §§ 6-8.

[207] Cf. *De dec. dub.* 6,3-4 : ⌊καὶ⌋ τῶν πάλαι τὸ τῆς ἀπορίας ⌊αὐτῆς⌋ βάθος ἱκανῶς παραστησάντων (« et les anciens ayant fait voir suffisamment la profondeur de l'aporie elle-même ... »). Cf. Boèce, *Cons. Phil.* V, prose 4. 2, qui, à propos de cette question, parle de *caligo* (obscurité).

⌊Ὁ δὲ Πλάτων καὶ ὅστις ἂν τούτῳ φίλος[208] καὶ τὸν θεὸν⌋ ὡρισμένως[209] εἰδέναι τὰ ἐσόμενα ⌊καὶ⌋ γίνεσθαι ταῦτα κατὰ τὴν αὐτῶν[210] φύσιν ⌊διϊσχυρίζεται⌋, τὰ μὲν ὡρισμένως, τὰ δὲ ἀορίστως. (*De prov*, 63,7-10)[211]

« Platon et quiconque est son ami affirme avec force à la fois que le dieu connaît les futurs de façon déterminée et que ceux-ci se produisent conformément à leur propre nature, les uns de façon déterminée, les autres de façon indéterminée. »

La thèse est donc que la réalisation d'un événement futur non nécessaire est contingente, *conformément à sa nature propre*.

Les deux passages mentionnés du *De decem dubitationibus* et du *De providentia* sont si proches l'un de l'autre que l'auteur byzantin, qui nous a conservé une part importante du texte grec des trois opuscules de Proclus dans trois opuscules traitant des mêmes sujets, a fondu partiellement les deux passages dans le court traité correspondant au *De decem dubitationibus* et intitulé, comme le texte démarqué de Proclus, Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν[212] ἀπορημάτων[213].

Nous commençons par le premier texte (*De dec. dub.* 6-8). Le deuxième problème (ἀπόρημα) traité dans le *De decem dubitationibus circa providentiam* concerne les difficultés découlant de la thèse affirmant que la providence divine connaît *tous* les êtres. L'opuscule de Proclus se mettait dès son premier paragraphe

---

[208] Pour ce type de formule, cf. *TP* III, p. 74,19-30 (αὐτός τε ὁ Πλάτων καὶ οἱ γνησιώτατοι τοῦ Πλάτωνος ἑταῖροι) ; l'expression οἱ (τοῦ) Πλάτωνος φίλοι est fréquente, contrairement à οἱ Πλάτωνι φίλοι (*In Tim.* III 3,28).

[209] Cf. *De dec. dub.* 7,35-37 : Καὶ ὡς γινώσκει (*scil.* ἡ πρόνοια) ἑνοειδῶς κἂν ᾖ πεπληθυσμένα τὰ γνωστά, οὕτω καὶ *ἀναγκαίως* κἂν ᾖ ἐνδεχόμενα. Et encore, *ibid.* 8,11-12 : ὡρισμένως οὖν τὸ ἀόριστον γινώσκουσα (*scil.* ἡ πρόνοια). Notons que le couple d'opposés "indéterminé-déterminé" recouvre le couple "contingent-nécessaire".

[210] *ipsorum* G. = αὐτῶν ; ἑαυτῶν Is. Seb. En soi, la correction ne s'impose pas ; dans la langue tardive, le non-réfléchi peut être utilisé à la place du réfléchi attendu. Cf. Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1990[17], § 283, n. 8.

[211] Cf. encore 63,22-23 : καὶ ὡρισμένα καὶ ἀόριστα ἄττα γίνεται. Rappelons que le texte d'Isaac Sébastocrator figure dans le premier opuscule (*De dec. dub.*), p. 160, § 6,24-26 D. Isaac.

[212] Le titre est attesté sous sa forme grecque dans Philop. *De aet. mund.* 6,16-17 ; 37,21-22 ; 91,6-7 ; 569,26-27 Rabe. Dans les quatre passages, l'opuscule est appelé simplement un λόγος.

[213] D. Isaac (éd.), *Proclus, Trois études sur la providence*, t. I : *Dix problèmes concernant la providence*, Paris, 1977, p. 155-223. Isaac Sébastocrator, qui mêle au texte du *De dec. dub.* des passages du *De prov.* sur la même question (*De prov.* §§ 62-65, *passim*), intitule ce chapitre Πῶς ἡ πρόνοια πάντα γινώσκουσα οὐκ ἀμφιβόλως γινώσκει τὴν ἀμφίβολον τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν; « Comment la providence, qui connaît toutes choses, connaît-elle de façon non ambiguë la nature ambiguë du contingent ? » (p. 159-164) ; cette formulation reprend partiellement *De dec. dub.* 6,8-10 Boese : ⌊καὶ⌋ γινώσκουσαν [*scil.* τὰ προνοούμενα] οὐκ ἀμφιβόλως γινώσκειν ⌊διὰ⌋ τὴν ἀμφίβολον τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν).

sous le patronage de deux textes de Platon démontrant, pour l'un – le dixième livre des *Lois*[214] –, l'existence de la providence (⌊Ὁ μὲν Πλάτων ὁ μέγας ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων "ἀδαμαντίνοις, ὡς εἶπειν[215], λόγοις" ἡμᾶς ἠνάγκασε ὁμολογεῖν περὶ τῆς προνοίας ὡς ὑπαρχούσης⌋[216] : « Dans le dixième livre des Lois, le grand Platon[217] nous a contraint "par des arguments, pour ainsi dire, adamantins"[218] à admettre l'existence de la providence »), pour l'autre – le *Timée*[219] –, « que les œuvres de la démiurgie ont été élaborées jusqu'aux dernières par la providence du dieu » (⌊τὰ τῆς δημιουργίας ἔργα καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων εἰς ἀκρίβειαν ἀπεργαζομένων "διὰ τὴν τοῦ θεοῦ προνοίαν"⌋). Les deux présupposés de la discussion sont : 1. l'existence de la providence (Proclus n'engagera donc pas de débat avec les épicuriens[220]) [6,13 Boese (⌊ὡς τὴς προνοίας οὔσης⌋)] ; 2. le fait que la providence connaît *tous* les êtres (6,13-14 : ⌊ὡς πάντων τῶν λεγομένων εἶναι ὄντων⌋). Or, qu'elle connaisse les êtres éternels et nécessaires, aucun providentialiste ne le conteste. La difficulté voire l'aporie (ἀπορία 6,3) surgit précisément à propos des contingents. La difficulté est telle que deux solutions types se sont présentées dans l'histoire, dont chacune contient pour Proclus une part de vérité, mais une part seulement[221] :

---

[214] Cf. *Leg.* X 899d4 - 905d4 (la providence est présentée par l'étranger d'Athènes comme universelle, se préoccupant des petites choses comme des grandes [ἐπιμέλεια τῶν πάντων 903e3] ; les dieux prennent donc soin des hommes [ἀνθρώπων ἐπιμελοῦνται 905d2]).

[215] *ut est dicere* G.

[216] *De dec. dub.* 1,1-3.

[217] Chez Proclus, on trouve l'expression ὁ μέγας Πλάτων presque exclusivement dans le *Commentaire sur le* Cratyle (*In Crat.* 2,3 ; 36,7 ; 60,6 ; 158,1 ; 166,1). La formule habituelle est plutôt ὁ θεῖος ou, plus rarement (*In Parm.* 708,19-20 Steel), θειότατος Πλάτων (*e. g. De prov.* 1,14 Boese ;11,19 ; 27,3 ; *TP* IV 78,2 ; *In Parm.* 708,19-20 Steel); notons qu'il en va de même pour Jamblique.

[218] Cf. Procl. *In Remp.* I 167,15-17 : ὁ δὲ Ἀθηναῖος ξένος ἐντεῦθεν ὁρμηθεὶς κατεσκεύασεν ἀδαμαντίνοις ὡς εἰπεῖν λόγοις τὴν ἐπὶ πάντα διήκουσαν πρόνοιαν τῶν θεῶν. L'expression fait sans doute allusion à Plat. *Gorg.* 509a1 où Socrate caractérise son argumentation (il vient de démontrer qu'il est moins laid de subir l'injustice que de la commettre) avec cette précision : ταῦτα (...) κατέχεται καὶ δέδεται (...) σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις.

[219] Cf. *Tim.* 30b5 sqq.

[220] La position en question est bien entendu antérieure à Epicure. Cf. Plat. *Leg.* X 885,7-8 : (Θεοὺς ἡγούμενος) ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων. C'est aussi la position d'Aristodème le Petit, dans Xen. *Mem.* I 4.10. A. Diès parle de "l'antiprovidentialisme" de Prodicos (*Platon, Œuvres complètes*, t. XII *Les lois,* livres VII-X, *CUF*, Paris, 1956, p. 147, n.1).

[221] Cette façon de considérer les thèses des écoles rivales se retrouve ailleurs chez Proclus ; cf. *In Parm.* 921,11 sqq. Steel : Οἱ δὲ μετ' αὐτὸν (*scil.* Platon) ἐξ ἡμισείας δράττονται τοῦ ἀληθοῦς· οἱ μὲν τὸ προνοητικὸν τῆς θείας αἰτίας μετὰ σχέσεως ἐνύλου φυλάττοντες, (...)· οἱ δὲ τὸ ἄσχετον ἄνευ προνοίας ποιοῦντες, (...). « Les philosophes qui sont venus après Platon ont saisi la vérité à moitié. Les uns [*scil.* les stoïciens] conservant le caractère provident de la cause divine dans une relation avec la matière (...), les autres [*scil.* les péripatéticiens] affirmant l'absence de relation [avec le monde matériel] sans providence (...). » En associant d'une certaine manière les deux thèses, on a la vérité. Cf. encore *In Parm.* 842,21 Steel (il s'agit de ceux qui ont fait de l'intellect une cause finale et non démiurgique et qui, par là, ne possèdent

1. on admet que la providence connaît toutes choses, mais alors on exclut du nombre des êtres le contingent (6,4-5) : οἱ μὲν τὴν πρόνοιαν ⌊εἶναι συγχωρήσαντες⌋ τὴν τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν τῶν ὄντων ἐξέκοψαν : « les uns, après avoir admis que la providence existait, ont retranché [du domaine] des êtres le contingent »[222] ;

2. on admet l'existence réelle du contingent, mais on nie que la providence puisse le connaître (6,5-7 *lat.*) : οἱ δέ, πρὸς τὴν ἐνάργειαν τῆς τοῦ ἐνδεχομένου ὑποστάσεως ⌊μηδαμῶς⌋ ἀντειπεῖν ⌊ἔχοντες⌋, τὴν πρόνοιαν μέχρι ⌊τούτων⌋ διήκειν ⌊ἀπέγνωσαν⌋ : « les autres, n'ayant rien à opposer à l'évidence de l'existence réelle du contingent, ont nié que la providence s'étendait jusqu'à ces choses ».[223]

Or il s'agit pour Proclus à la fois de ménager dans son ontologie une place au contingent (d'où l'usage d'expressions affirmatives comme "l'*existence réelle* du contingent" τῆς τοῦ ἐνδεχομένου ὑποστάσεως [6,5-6 Boese], ou "le contingent n'est pas qu'un nom, mais il est *une certaine nature* parmi les êtres" ⌊τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ὄνομα μόνον ἐστί, ἀλλὰ φύσις τις ἐν τοῖς οὖσιν⌋ [6,11-12 Boese]) et de maintenir la thèse selon laquelle la providence connaît *toutes* choses. Pour Proclus, la providence est la connaissance de l'Un[224] et, partant, son ὑπόστασις[225] est déterminée par la nature du connaissant, en application du principe général selon lequel la connaissance

---

la vérité qu'à moitié). Voir aussi le début du *De providentia* d'Alexandre, conservé seulement en arabe (P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité de la providence*, 2003, p. 85 [les négateurs de la providence, *scil.* les atomistes] ; p. 87 [les tenant de l'universalité de l'action providentielle, *scil.* les stoïciens]).

[222] Le texte de G. édité par D. Isaac correspondrait à : οἱ μὲν τὴν πρόνοιαν <πάντων> ⌊εἶναι συγχωρήσαντες⌋ τὴν τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν τῶν ὄντων ἐξέκοψαν. <πάντων> est une adjonction, introduite dans le texte de G. (<*omnium*>) par D. Isaac, qui n'est pas nécessaire.

[223] Cf. *In Tim.* I 352,12-13, où l'on apprend que Porphyre défendait la thèse selon laquelle "ce qui n'a point de fixité n'a point de fixité aux yeux des dieux" (trad. Festugière ; τὸ μὴ ἀραρὸς οὐκ ἀραρός ἐστι παρὰ θεοῖς). C'est encore la thèse de Calcidius, *In Tim.* 195,11-17 Waszink. Parmi les péripatéticiens, la thèse est défendue par Alexandre d'Aphrodise dans son *De fato*, ch. 30 (les dieux ne connaissent pas le particulier et ont des actions humaines une connaissance indéterminée) ; cf. P. Thillet, « Un traité inconnu d'Alexandre d'Aphrodise sur la Providence dans une version arabe inédite », dans : *L'homme et son destin, d'après les penseurs du moyen âge*, Louvain / Paris, 1960, p. 313-324, en particulier, p. 321 et 324. Cf. P. Huber, *Die Vereinbarkeit von Göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der* Consolatio Philosophiae *des Boethius*, Zürich, Diss. 1976, p. 18, n. 45.

[224] En fait, il faut distinguer l'Un absolu dont on ne peut rien affirmer positivement et l'Un auquel on peut attribuer des prédicats et dont on peut dire qu'il possède une connaissance providentielle. D'ailleurs, le rapport entre l'Un et la providence n'est pas toujours clair : en 10,3-4 Proclus affirme que "la providence a son fondement dans l'Un" (τὴν ⌊μὲν⌋ πρόνοιαν ἱδρῦσθαι ἐν τῷ ἑνί) ; cf. 10,13-14 : "la providence est caractérisée par l'Un" (τῷ μὲν οὖν ἑνὶ ... τὴν πρόνοιαν χαρακτηρίζεσθαι) ; cf. 12,1 : "la providence a la "forme" de l'Un" (Τῆς δ' οὖν προνοίας ... ἑνοειδοῦς οὔσης). A tous les niveaux, l'activité providentielle est la marque de l'un dans le "sujet" provident (cf. *De dec. dub.* 10,5-12) ; Proclus parle de "l'un de la providence" (10,14-15 ; 11,1) qui se distingue des autres "uns" appartenant à la même "série" (*ibid.* 10,13-41).

[225] Cf. 7,10 et 7,30.

se détermine, non pas selon l'objet connu, mais selon le sujet connaissant[226]. Ainsi, elle connaît les contingents[227] sous le mode nécessaire (ἀναγκαίως 7,36-37), comme elle connaît sur un mode incorporel le corporel, sur un mode atemporel, le temporel, sur un mode indivisé le divisé, sur un mode un (ἑνοειδῶς) le multiple (πεπληθυσμένα), sur un mode immuable le changeant, sur un mode déterminé (ὡρισμένως) l'indéterminé (ἀόριστον)[228]. Mais comme sa connaissance serait indistincte, si elle ne retenait pas quelque chose de l'objet connu (7,17-19), elle connaît aussi *que* l'objet est dans sa nature propre contingent, temporel, indéterminé etc. (8,11-20). Ce qu'il importe de voir dans ces couples d'opposés, c'est l'*alpha privatif* (α-) caractérisant le mode de connaissance providentiel. En effet, cette négation élève la providence au-dessus de la contrariété[229] pour l'installer dans la transcendance : ce qui caractérise la providence dans son acte de connaître dit Proclus, c'est une détermination qui "transcende les contraires" (ὅρος[230] ... ἐξῃρημένος τῶν ἀντικειμένων πάντων 7,43). Cette transcendance s'exprime aussi – ce qui est fondamental pour comprendre le rapport existant entre le contingent et la providence –, dans le fait qu'elle-même "existe en dehors des contingents et avant tout temps" (ἔξω τούτων [*scil.* τῶν ἐνδεχομένων] οὖσαν καὶ πρὸ χρόνου παντός 8, 7-9). Sa connaissance ne suit pas, comme la nôtre, l'indéterminé se développant dans le temps jusqu'à sa réalisation, mais elle saisit en dehors de tout temps chaque chose "par sa cause" (ἀπ' αἰτίας 8,9)[231]. Ce qui importe ici, et qui aussi fait difficulté, ce n'est pas tant que la connaissance providentielle connaisse "par leur cause" ses objets – la raison (λόγος) et l'intellect (νοῦς) aussi sont des connaissances "par la cause", contrairement à l'opinion (δόξα)[232] –, mais c'est que, dans l'Un providentiel, le

---

[226] Cf. *De dec. dub.* 7 *passim* et *El. th.* prop. 124. La doctrine remonte à Jamblique selon Ammonius (cf. Ammon. *In De int.* 135,14-19). On la retrouve chez Boèce (*Cons. Phil.* V, prose 4, *sub fine*). Sur l'origine néoplatonicienne de cette thèse présente dans le thomisme, cf. F. Brunner, « Providence et liberté. A propos d'un article récent [A. de Muralt, « Providence et liberté. Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Trois. série, 25 (1975)] », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Trois. série, 26 (1976), p. 12-24, en particulier, p. 17.

[227] *De dec. dub.* 6,2 Boese : ⌞Τὴν πρόνοιαν γινώσκειν τὰ ἐνδεχόμενά φαμεν⌟.

[228] Cf. 7,39-48 ; 8,29-30 ; 8,10-11 ; 8,21.

[229] Proclus ne dit pas, par exemple, que la providence – en tant qu'activité prénoétique –, connaît éternellement (αἰωνίως par exemple) ce qui est déterminé selon le temps.

[230] Sur ce terme, cf. *De dec. dub.* 12,10.

[231] Cf. 8,23-25 : (...) τῆς δὲ γνώσεως [*scil.* de la providence] τὴν αἰτίαν τοῦ ἀορίστου προλαβούσης. Οἶδε γὰρ ὅτι καὶ ἀόριστόν τι ⌞γενήσεται⌟ (*fiet* G.), καὶ τούτου τὴν αἰτίαν ὁρῶσα γινώσκει κἀκεῖνο. *fiet* G. = γενήσεται ; ὑποστήσει Is. Seb., admis par Boese ; de toutes façons on attendrait ὑποστήσεται (moy.-intr.), ou alors il faudrait traduire : "En effet, elle sait qu'elle fera subsister aussi un indéterminé", ce qui ne paraît pas convenir. Cf. encore, 8,47-54.

[232] Cf. par exemple *In Tim.* I 257,21-22.

contingent ait sa cause ultime[233], qu'il présubsiste en lui sous un mode spécifique qui ne devrait pas menacer le rapport de transcendance : κατ' αἰτίαν (à titre de cause ou causalement)[234]. Dans le système radicalement moniste de Proclus, le "sans cause" (ἀναίτιον) n'a, en effet, pas sa place ou, si l'on veut, seul le premier principe peut être dit sans cause ; en réalité, il transcende même la causalité. Or, si le fait que la providence connaisse le contingent n'est pas une raison qui permette de conclure que ce dernier est déterminé par elle, il apparaît très difficile de maintenir l'existence d'un contingent véritable en admettant que sa *cause* préexiste, sous un mode même "caché", dans l'Un. Proclus va même jusqu'à dire que l'Un produit ou fait subsister (ὑφίστησι) le contingent, et cela *sur un mode déterminé*[235], afin que toutes choses, en dernier lieu, soit rattachées à la cause ultime et première de toutes choses. Le monisme absolu proclien rencontre là, me semble-t-il, une de ses difficultés majeures. Ainsi, on peut résumer la thèse proclienne – et c'est là un paradoxe –, de la façon suivante : le contingent est causalement (κατ' αἰτίαν) dans l'Un *déterminé*, alors qu'il est existentiellement (καθ' ὕπαρξιν) *indéterminé*. Le paradoxe est probablement levé, aux yeux de Proclus, dans l'affirmation fondamentale de la transcendence de l'Un par rapport à ses productions, c'est-à-dire dans un type de relation "unilatérale" caractéristique de la pensée néoplatonicienne.

Pour éclairer le rapport existant entre la causalité suréminente, parfaitement déterminée, de la providence et l'existence réelle dans le monde de l'indéterminé, Proclus se sert d'une analogie déjà signalée. Il use sans doute ici d'une analogie traditionnelle[236]. Le texte présente quelques difficultés. Nous en donnons donc le texte grec d'Isaac Sébastocrator, corrigé sur la traduction de Guillaume de Moerbeke, suivi de la traduction française :

Ὥσπερ ἂν εἰ καὶ ὁ ἐν τῷ σπέρματι λόγος, εἷς ὢν καὶ ὅλος ἐν ἑκάστῳ μέρει τοῦ ⌊σπέρματος⌋ καὶ ἔχων τὴν αἰτίαν τοῦ ἔσεσθαι τὸν ἀπ' αὐτοῦ λοιπὸν μεμερισμένον, ἐγίνωσκεν αἴτιον μὲν μερισμοῦ ⌊ὄντα⌋ τῷ μετ' αὐτόν, ἀμέριστον δὲ ἑαυτὸν ὄντα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο ἔλεγεν· « Ἔχω ἀμερίστως τὸ μεριστόν, μηδετέρου μὲν χωρὶς ὤν, ἐν δὲ τῷ κρείττονι τὸ χεῖρον περιέχων, ἵνα καὶ ὁ μερισμὸς μήτε

---

[233] Cf. *In Tim.* III 301,11-16 : ὁ γὰρ τῶν ὅλων πατὴρ [*scil.* ὁ δημιουργός] τὰ ἀποτελέσματα πάντα *κατ' αἰτίαν* ἐν ἑαυτῷ περιείληφεν, οὐδ' ἑ‹ν› ἀορίστοις γνώσεσιν, ἀλλὰ ἐν ἑστώσαις, ‹τὰ πολυειδῆ› ἑνοειδῶς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀγενήτως *καὶ τὰ ἐνδεχόμενα* ἀναγκαίως καὶ τὰ μεριστὰ ἀμερίστως συλλαβών· καὶ γὰρ χρόνος καὶ τόπος ἅμα οὐρανῷ γέγονεν.

[234] Cf. *De dec. dub.* 8,30 Boese (dans l'analogie que Proclus développe avec la "raison séminale" qui, dans la semence ou la graine, contient les divisions de l'être à venir sous un mode indivisé, incorporel etc. [l. 21-31]). Ailleurs, Proclus utilise aussi, dans le même sens, l'adverbe κρυφίως (cf. *e. g. TP* III, p. 50,5 et n. 2).

[235] 8,18-19 (20-22 *lat.*) Boese : καὶ ὡς ὑφίστησιν (*substituit* G.), οὕτω καὶ γινώσκει τὸ ἀόριστον· ⌊οὐκ ἀορίστως⌋ δέ, ⌊ἀλλ'⌋ ὡρισμένως ⌊τὸ ἀόριστον⌋ ὑφίστησιν.

[236] Cf. Plot. *Enn.* IV 8, 6,9.

ἀναίτιος ᾖ μήτε ἐν τῇ αἰτίᾳ προθέων, ἀλλ' ὢν κατ' αἰτίαν μὲν ἐκεῖ, καθ' ὕπαρξιν δὲ ἐν τοῖς δεδεγμένοις αὐτόν. » Καὶ εἴπερ ἐζήτει ἐκεῖνος τὴν ἐν ἑαυτῷ αἰτίαν τοῦ μερισμοῦ, εὗρεν ἄν ὅτι καὶ αὐτός, εἰ καὶ ἀμέριστος ἦν, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ κεῖται ὑποκειμένῳ. Τὸ ⌊μὲν οὖν⌋ αὐτὸν ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ μὴ ἐν ἑαυτῷ δέδωκεν ἐκείνοις τὸ μερισθῆναι καὶ ἄλλοις ⌊ἐγ⌋γενέσθαι καὶ μὴ πανταχοῦ ἕκαστον εἶναι.

« C'est comme si la raison (λόγος) qui est dans la semence[237], étant une et totale dans chaque partie de la semence[238] et ayant [en elle] la *cause* du fait que l'[être] qui finalement sera issu d'elle existera dans la division, connaissait elle aussi et qu'elle est la *cause* de la division pour l'[être] qui vient après elle et qu'elle-même est indivise, et qu'elle affirmât les deux choses (τὸ ὅλον) en disant : "J'embrasse sous un mode indivis[239] ce qui [sera] divisé, n'étant privée ni de l'un ni de l'autre (*scil.* l'indivision et la division), mais renfermant le moins bon dans le meilleur, afin que la division elle aussi ni ne soit *sans cause* ni ne précède dans la cause, mais qu'elle soit à la fois causalement [dans le principe] et existentiellement dans les [êtres] qui l'ont reçue." Et si cette [raison] recherchait la cause en elle de la division[240], elle trouverait qu'elle aussi, bien qu'étant indivise, repose cependant dans un sujet autre [qu'elle]. C'est donc parce qu'elle est dans un autre et non pas en elle-même qu'elle a donné à

---

[237] Il s'agit du λόγος σπερματικός. Proclus emprunte cette notion aux stoïciens (cf. *In Parm.* 887,28-30 Steel) ; son rang dans la hiérarchie des principes formels est au-dessus des "formes matérielles" (τὰ ἔνυλα), et immédiatement en dessous des φυσικοὶ λόγοι (*In Parm.* 889,18-21 Steel ; cf. Dodds, *Proclus, El. th.*, p. 215). Leur être (ὑπόστασις) est défini comme σωματοειδής, ἀτελής, μεριστή (*In Parm.* 883,22-25 Steel; cf. aussi *In Tim.* II 193,27-29 : ἀτελεῖς γάρ εἰσιν ἐκεῖνοι [*scil.* οἱ σπερματικοὶ λόγοι] καὶ σωματοειδεῖς καὶ ἔνυλοι) ; les "raisons séminales" sont imparfaites parce qu'elles sont "en puissance et dans un substrat" (*In Parm.* 888,4-7 Steel : [οἱ σπερματικοὶ λόγοι] ἀτελεῖς ὄντες· δυνάμει γάρ εἰσι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ πάντες; cf. *ibid.* 792,7-8 Steel : τὸ σπέρμα δυνάμει τοὺς λόγους ἔχει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ). Pour cette analogie, cf. Plot. *Enn.* IV 9 [8] 5,9-11 et V 9 [5] 6,10-19 ; III 2 [47] 2,18-31, etc. ; Porph. *Sent.* 37 ; cf. L. Brisson, « *Logos* et *logoi* chez Plotin. Leur nature et leur rôle », dans : *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 8 (1999), p. 87-108 (l'auteur traduit généralement λόγοι par "formules rationnelles").

[238] Comme la ψυχή incorporelle dans le corps.

[239] Cf. Philop. *In De an.* 13,25-35 : Καὶ αὐτοὶ οἱ φυσικοὶ λόγοι δείκνυνται ἐναργῶς ἀμερεῖς ὄντες καὶ διὰ τοῦτο ἀσώματοι. Ἐν γὰρ ἑκάστῳ μορίῳ τοῦ σπέρματος οἱ αὐτοὶ φυσικοὶ λόγοι ἀμερίστως εἰσίν, οἵπερ καὶ ἐν τῷ παντὶ σπέρματι, οἱ θρεπτικοί, οἱ αὐξητικοί, οἱ διαπλαστικοί· ὥσπερ γὰρ πᾶν τὸ καταβληθὲν σπέρμα εἰ κατασχεθείη ὑπὸ τῆς μήτρας, τέλειον τὸ ζῷον ἀποτελεῖ, οὕτως κἂν μὴ τὸ πᾶν ἀλλὰ μόριον, οὐδὲν ἧττον ποιήσει. Εἰ τοίνυν οἱ φυσικοὶ τοῦ ζῴου λόγοι σῶμα ἦσαν, οὐκ ἠδύναντο ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ ἅμα καὶ οἱ τῆς κεφαλῆς καὶ οἱ τῶν ποδῶν καὶ πάντων τῶν μορίων εἶναι· νῦν δέ εἰσιν ὡς ἐν τῷδε τῷ μορίῳ πάντες, οὕτω καὶ ἐν ἄλλῳ πάντες· ἀμερίστως ἄρα ἐνυπάρχουσι πάντες ἐν ἑκάστῳ μορίῳ· ἀσώματοι ἄρα εἰσίν· τὸ γὰρ ἀμερὲς καὶ ἀσώματον.

[240] A notre sens, on sort ici de l'analogie à proprement parler. Proclus explique maintenant pourquoi la raison séminale contient en elle la source de la division. Mais cela ne peut plus s'appliquer à la providence qui ne peut être dite "être en un autre".

ces [parties][241] d'être divisées, de naître dans d'autres [êtres] et de ne pas être chacune partout. »[242]

Il faut comprendre que l'analogon emprunté au domaine de la physique est, comme tout analogon destiné à éclairer une réalité métaphysique, à proprement parler *inadéquat*. En effet, la raison donnée du morcellement de la raison séminale dans les corps divisés (tête, bras etc.) ne vaut pas pour la providence. Celle-ci est en effet transcendante[243], et n'est pas comme la raison séminale dans un sujet autre qu'elle-même. Mais, une fois que l'on a "corrigé" l'analogie, que l'on a supprimé en pensée le caractère immanent de la présence de la raison séminale incorporelle dans le corps (la semence ou la graine corporelles), on perd un élément essentiel de l'explication : la raison de la division dans la cause. Autrement dit, l'analogie ne rend pas compte de la façon dont la providence (ou l'Un) *fait subsister* (ὑφίστησιν) le divisé (ou l'indéterminé) tout en étant absolument indivise et parfaitement déterminée. Elle n'est, comme souvent, qu'un moyen d'approcher la vérité à propos de ce qui est proprement indicible (ἄρρητον). Sa fonction propre est donc de faire entrevoir le vrai, de le suggérer, mais ne remplit pas le rôle d'une justification rationnelle complète. Elle joue, *mutatis mutandis*, le rôle que joue le "mythe" chez Platon, du moins dans certains de ses usages[244]. En fin de compte, ce qu'il faut principalement retenir de cette analogie – dont le rôle est pédagogique et persuasif –, c'est le caractère *plausible* de l'affirmation selon laquelle la providence *produit* et *connaît* de façon indivise, déterminée, incorporelle ou inétendue ce dont la nature propre est d'être divisé, indéterminé, corporel ou étendu.

Et, s'il fallait rechercher ce qui dans l'Un même explique *causalement* la différence entre ce qui est produit comme déterminé et ce qui est produit comme indéterminé, la réponse pourrait trouver dans l'analogon même un élément d'explication. De fait, le troisième ἀπόρημα du *De decem dubitationibus* (§§ 9-20) traite précisément de la question suivante à propos de la *causalité* providentielle : "Si la providence est la *cause* à la fois des déterminés et des indéterminés, l'est-elle des deux sous le même [rapport] ou sous un [rapport] différent ?"[245] La réponse[246] est

---

[241] D. Isaac traduit *illis* (ἐκείνοις) par "ces raisons partielles", ce qui convient, même si ce pronom ne renvoie pas explicitement à quelque chose de déjà mentionné (il s'agit de la division du λόγος σπερματικός en λόγοι particuliers, λόγος de la tête, des bras etc.) ; le pluriel du pronom exprime la division en une multiplicité du ἐκεῖνος (*illa* 42) qui renvoyait, lui, à la raison une et totale.
[242] *De dec. dub.* 8,21-31 Boese.
[243] *De dec. dub.* 10,28-29 (à propos de l'un de la providence).
[244] Cf. en particulier le plus célèbre d'entre eux, le "mythe" (ou plus justement l'allégorie) de la caverne.
[245] *De dec. dub.* 9,2-3 Boese : εἰ καὶ τῶν ὡρισμένων καὶ τῶν ἀορίστων ἐστὶν αἰτία ἡ πρόνοια, πότερον κατὰ τὸ αὐτὸ ἀμφοῖν ἢ καθ' ἕτερον;
[246] *De dec. dub.* 12.

délicate. Etant à la fois marquée par l'Un et douée d'une puissance infinie – la puissance infinie dépendant de l'Un[247] –, la providence communique l'un et l'autre don également. Mais les êtres y participent en fonction de leur possibilité ; or, ceux des êtres qui participent davantage à l'Un sont déterminés, tandis que ceux qui participent surtout à l'infini de sa puissance sont indéterminés.

D'une certaine façon, il y a deux causes distinctes[248] dans la providence (13,21 sqq.). Cependant, celles-ci ne sont pas coordonnées, mais l'une, la puissance infinie, est subordonnée à l'autre, l'Un, ou plutôt elle est l'expression de l'Un[249]. Toujours est-il que ces deux principes de séries, auxquels tous les "êtres" participent selon le plus ou le moins[250], expriment l'interprétation néoplatonicienne du couple πέρας–ἄπειρον, élaboré au sein du pythagorisme[251], mais remontant en dernière analyse au *Philèbe* de Platon.

A la difficulté que nous venons de traiter, nous ajouterons quelques considérations sur la connaissance humaine des contingents et, finalement, sur l'aspect plus particulièrement logique de la question.

e. La connaissance humaine des indéterminés
(rapport du contingent avec différents modes de connaissance)

En *De dec. dub.* 15,23-27 Boese (25-29 *lat.*), Proclus fait l'hypothèse – qui sera ensuite écartée – selon laquelle les δαίμονες[252] appréhenderaient les indéterminés sur un mode indéterminé ; or ce mode de saisie des indéterminés est précisément celui des âmes particulières humaines. Voyons le texte :

---

[247] *De dec. dub.*12,12-13 et 14,4-8 Boese.
[248] Cf. *De dec. dub.* 13,13-15 Boese.
[249] cf. *De dec. dub.* 14,4-5 Boese : Proclus parle de l'Un et "de la puissance infinie *de l'Un* " (ἡ ἄπειρος τοῦ ἑνὸς δύναμις) ; *ibid.* 14,6-7 Boese : θατέρου θάτερον ἦν (ἡ ἄπειρος δύναμις τοῦ ἑνός).
[250] *De dec. dub.* 13,23-24 Boese : μήτε τῶν ἀναγκαίων ἀμοίρων ὄντων τῆς ἀπειρίας, μήτε τῶν ἐνδεχομένων τοῦ πέρατος. Cf. *ibid.* 14,7-13. Au dernier degré de la réalité, la matière, essentiellement infinie, participe encore de l'Un, au point que Proclus peut parler de "l'un de la matière" (τὸ ὑλικὸν ... ἕν 10,16).
[251] Cf. Jambl. *De Pyth.* (= Psell. *De phys. num.* 75-80 [= O'Meara, New Fragments from Iamblichus' *Collection of Pythagorean Doctrines*, *American Journal of Philology* 102 (1981), p. 26-40] et en particulier 77-79 : τὸ δὲ ἄπειρον [*scil.* ἐστιν ἐν τῇ φύσει] τὸ ἀόριστον, τὸ ἄτακτον, τὸ ἄλογον, τὸ κακὸν, τὸ αἴσχρον καὶ ὅσα τοιαῦτα.) ; cf. aussi D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford, 1989, p. 137 (= Syr. *In Met.* 166,1 : limite et infini ne sont pas identiques à dieu mais sont ses premières productions) ; 206 et 223 pour la trad. du passage de Jamblique.
[252] Il va sans dire qu'Isaac Sébastocrator ne parle pas de "démons" ; il remplace ce terme par celui d' ἄγγελοι.

Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἀορίστως τῶν <μὴ> ὡρισμένων ἀντιλαμβάνονται, ἀποστερήσομεν αὐτοὺς τῆς προσηκούσης τοῖς ἀτρέπτοις γένεσιν ἀπαθείας· δεῖ γὰρ καὶ φαντασίας τῷ τοιούτῳ παντὶ καὶ αἰσθήσεως, ἵνα τῶν μὴ παρόντων μνημονεῦον συνείρῃ τὴν εἰκασίαν τῶν ἐσομένων τοῖς τε παροῦσι καὶ τοῖς γεγονόσιν.

« Et en effet, si [les démons] saisissent ce qui n'est pas déterminé sur un mode indéterminé, nous les priverons de l'impassibilité qui convient aux genres immuables[253]. En effet, tout [être] de cette nature (*scil.* qui connaît l'indéterminé sur un mode indéterminé), a besoin à la fois d'imagination et de sensation, afin que, gardant en mémoire les [choses] qui ne sont pas présentes, il puisse lier le raisonnement conjectural (ἡ εἰκασία) portant sur les [choses] futures à la fois à celles qui sont présentes et à celles qui sont passées. »

Le raisonnement conjectural (ἡ εἰκασία)[254] est le mode de connaissance du contingent en tant qu'il est indéterminé. Son mode d'appréhension se situe sur le même plan que le mode d'existence de son objet. Cette connaissance comportera les mêmes caractères que son objet : elle sera ambiguë (ἀμφίβολος), indéterminée (ἀόριστος) et instable (ἄστατος)[255] :

Τὸν σπουδαῖον πανταχοῦ τοῖς ὑποκειμένοις γνωστοῖς καὶ τὰς γνώσεις συστοίχους προβάλλειν, καὶ μήτε περὶ τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλοτε ἄλλως φερομένων τὴν ἑστῶσαν καὶ ὡρισμένην καὶ ἄτρεπτον προειληφέναι γνῶσιν μήτε περὶ τῶν ἀναγκαίων καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχόντων ἀμφίβολον καὶ ἀόριστον καὶ ἄστατον ἔχειν ὑπόληψιν.[256]

« (Platon indique) que le sage projette (*scil.* actualise) dans tous les cas des connaissances coordonnées aux objets connus qui lui sont soumis, et qu'il ne saisit pas à l'avance à propos des contingents et des [choses] qui se comportent tantôt d'une

---

[253] Sur ce caractère divin, considéré à différents niveaux de réalité, que S.-W. traduisent par "inaltérabilité", cf. *TP* I p. 91,22 - 93,2.
[254] Il s'agit du degré de connaissance le plus bas (sous le rapport de la clarté [σαφήνεια]) que Platon applique à la quatrième section de "la ligne" (*Resp.* VI 511e3). Mais, pris à la lettre, le texte de Platon donne comme objet à ce type de connaissance des "choses" (les εἰκόνες, c'est à dire les ombres [σκιαί], les reflets [φαντάσματα] dans l'eau et les miroirs), non des événements. Dans *In Alc.* 22,3-4 (Segonds), Proclus affirme, en référence explicite à la *République*, que, par le moyen de l'εἰκαστικὴ δύναμις on connaît τὰ εἰκαστὰ τῶν αἰσθητῶν εἴδωλα τυγχάνοντα ("tous les objets de conjecture, qui sont de simples images des êtres sensibles", trad. Segonds) ; il s'agit là de "choses", non d'événements (même analyse en *In Remp.* I 289,18 - 290,27 et *In Eucl.* 11,1-4).
[255] *In Alc.* 21,17-18 (Segonds).
[256] *In Alc.* 21,12-18 Segonds

façon tantôt d'une autre une connaissance stable, déterminée et immuable ni ne possède, à propos des nécessaires et des [choses] qui se comportent toujours de la même façon, une pensée ambiguë, indéfinie et instable. »

Notons que ce n'est pas là le seul mode d'appréhension du contingent pour une âme humaine. Comme défenseur des pratiques traditionnelles qui comprennent la mantique sous plusieurs formes, Proclus se doit de résoudre la question de la connaissance du devin en matière d'événements futurs contingents. Une fois démontrée l'existence d'une connaissance divine du contingent, Proclus pourra en appeler à la participation au divin et à "l'enthousiasme" du devin.

Cependant, dans un sens large, les contingents (τὰ ἐνδεχόμενα) ne sont plus seulement des événements qui peuvent se réaliser ou non, mais ils embrassent tous les *individus* sensibles du monde de la *génésis*, qui, de fait, se comportent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre[257]. Or, la connaissance qui porte sur ces êtres ne peut alors être la science (ἐπιστήμη), qui en tant que rationnelle ne traitera que de l'universel et de l'ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ; ce sera une connaissance inférieure, que Proclus, à la suite de Platon et d'Aristote, nomme l'opinion (ἡ δόξα) fondée sur la sensation[258] :

Τούτων (*scil.* τῶν καθόλου) γάρ εἰσιν αἱ ἐπιστῆμαι, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα λαβεῖν ἐπιστήμην ἀδύνατον. Οὕτω δὲ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Ἀποδεικτικοῖς τῶν μὲν ἀναγκαίων εἶπεν εἶναι τὴν ἐπιστήμην, τῶν δὲ ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν τὴν δόξαν· οὐδὲν ἄλλο λέγων ἢ ὅ φησιν ἐν τούτοις ὁ Σωκράτης, πλανητὰ μὲν τὰ δοξαστὰ καλῶν, κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ ἔχοντα τὰ καθόλου καὶ ἐπιστητά.

« Les sciences portent sur les universels, mais il est impossible de tirer une connaissance scientifique des singuliers. De même, Aristote lui aussi dit dans les *Apodictiques*[259] qu'il y a science des [choses] nécessaires, mais opinion des [choses] *qui peuvent se comporter aussi autrement* (τὰ ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν) ; il ne dit là rien d'autre que ce que dit ici Socrate qui appelle errants (πλανητά)[260] les objets

---

[257] Associée à ἐνδεχόμενα ou employée dans le même sens on rencontre souvent l'expression ἄλλοτε ἄλλως φερόμενα (*ou* ἔχοντα), *e. g. In Alc.* 21,14-15 ; *In Tim.* I 159,19-20.
[258] Ce type de connaissance correspond à la πίστις de l'avant dernière section de "la ligne" de la *République* (pour l'association de πίστις et δόξα, cf. *In Tim.* II 310,1-10).
[259] Il s'agit des *Seconds analytiques* = *An. post.* I 33, 88b30.
[260] cf. *Resp.* V 479d9 (πλανητόν : il s'agit des objets d'opinion "qui errent" entre l'être et le néant).

d'opinion, et *se comportant de façon identique* (κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ ἔχοντα)[261], les [êtres] universels et objets de science. »[262]

Que ce soit par la connaissance conjecturale ou l'opinion, la connaissance humaine du contingent partage avec son objet son caractère distinctif, l'indétermination. Seul le divin, grâce à une connaissance supra-intellectuelle fondée dans ce qui fait du divin un dieu, l'un (τὸ ἕν), pourra connaître, affirme Proclus, le contingent de façon déterminée, dans une saisie extra-temporelle et "uni-forme".

f. Contingence et cause formelle intelligible

Ce qui est contingent, en tant que tel, ne peut dépendre d'aucune cause formelle intelligible (εἶδος). En effet, toute cause intelligible ne produit que de l'éternel, du stable et du déterminé ; par là elle est objet de science. Admettre qu'une Forme produise du contingent serait accepter que celle-ci n'agisse pas *toujours de la même manière* et que son action soit elle-même contingente. Cela n'exclut pas que certains contingents dépendent directement de causes formelles particulières qui à leur tour dépendent de causes intelligibles. En effet, nous avons vu qu'à partir d'Aristote le contingent se divisait en trois catégories, que Proclus, comme ses devanciers platoniciens, n'a aucune raison de rejeter, bien qu'il n'en parle pas explicitement : ce qui se produit le plus souvent (le constant), ce qui peut également se produire ou ne pas se produire et ce qui se produit le plus rarement (l'exceptionnel). Or, le constant, considéré comme production de la nature, dépend de principes formels incorporels, les raisons séminales ou physiques. Et quand ces raisons produisent des effets conformes à elle-mêmes, c'est-à-dire quand se produit du "conforme à la nature" (κατὰ φύσιν), on devra dire que le résultat est un déterminé en tant qu'il est conforme au modèle[263]. Et c'est précisément en cela qu'il peut y avoir science de la nature[264]. Cependant, ces principes formel déterminés ne peuvent toujours produire leurs effets – en cela ces effets relèvent globalement du contingent –, mais rencontrent parfois des *obstacles* (ἐμπόδια)[265], liés en général à la

---

[261] Cf. *e. g. Resp.* V 479a2-3.
[262] *In Remp.* I 263,19-25.
[263] Cf. *In Tim.* I 435,7-21.
[264] Il semble que les néoplatoniciens soient moins optimistes qu'Aristote sur cette possibilité. La présentation du *Timée* comme un εἰκὸς λόγος (μῦθος) joue sans doute une rôle dans cette question.
[265] Cf. *In Tim.* II 266,15-16 : τὰ ἐκ τῆς ὕλης ἐμπόδια παρεμπίπτοντα διακωλύῃ τὴν κατὰ φύσιν ἀπογέννησιν. D'une façon générale, les obstacles viennent aussi de la matière – du corps ou des sens –, pour les âmes ; cf. *TP* I, p. 74,24-25 : πάντες δὲ οἱ πόνοι καὶ τὰ τῆς ὀχλήσεως ἐκ τῶν τῆς ὕλης ἐμποδίων : « Toutes les difficultés et tout ce qui est embarras viennent des obstacles (τὰ ἐμπόδια) dûs à la matière » ; *In Alc.*

résistance de la matière[266], et laissent la voie au "contre nature" (παρὰ φύσιν). C'est là le troisième type de contingent, l'exceptionnel. Celui-ci, comme le "mal", dont il est d'ailleurs l'expression dans la nature en tant que παρὰ φύσιν (sous le point de vue du particulier), ne s'explique pas par une cause formelle, mais, négativement, par l'obstacle que la matière présente à son in-formation. En effet, il relève du hasard ou du spontané (ταὐτόματον), pour les événements physiques[267], et de la fortune (τύχη), dans son rapport avec les actions humaines qui ont leur origine dans la *prohairesis*[268]. Il ne dépend donc pas de causes principales (προηγούμεναι), mais uniquement de causes accidentelles (κατὰ συμβεβηκός)[269]. Et le "contre nature", comme le mal, possède un type d'existence *sui generis* que Proclus, suivant une tradition bien établie chez les néoplatoniciens, nomme παρυπόστασις (existence parasitaire ou adventice)[270] : il n'existe que par rapport au "conforme à la nature" et son statut

---

127,11-13 Segonds : τὴν μὲν εἰς ὕλην ῥέπουσαν ζωὴν ἀσχάλλειν καὶ λυπεῖσθαι διὰ τὰ ἐκεῖθεν ἐμπόδια : « l'âme qui incline vers la vie matérielle devient triste et chagrine à cause des obstacles qui viennent de là » ; cf. encore *In Tim.* III 349,16-17 (τῶν ἐκ τῆς ὕλης ἐμποδίων) ; *ibid.* 28-30 : τὸ σῶμα ποτὲ μὲν ἐμπόδιον γίγνεσθαι τῇ ψυχῇ ῥητέον πρὸς τὴν εὔτακτον ζωήν, ποτὲ δὲ ἧττον ἐνοχλεῖν : « il faut dire que le corps devient parfois un obstacle à la vie bien ordonnée, mais que parfois il lui cause un embarras moindre » ; *De prov.* 49,14-17 : Θεωρητικὸν ⌊δ' αὖ⌋ γενέσθαι τελέως ⌊ἀ⌋δύνατον διὰ ⌊τὰς αἰτίας⌋ ἃς αὐτὸς ἐν Φαίδωνι ἀναδιδάσκει, τὰς « ἀσχολίας » (*Phaed.* 66b8) καὶ τὰς ἐνοχλήσεις τοῦ σώματος οὐκ ἐώσας ἀνεμπόδιστον καὶ ἀπερίσπαστον ⌊ἐν⌋ ἡμ⌊ῖν⌋ γίνεσθαι τὴν ἐνέργειαν ἐκείνην ; *In Eucl.* 46,2-3 (τῶν ἐμποδίων τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως).

[266] L'*indétermination* de la matière (cf. ἡ ὑλικὴ ἀοριστία *In Parm.* 748,13), cause auxiliaire du devenir, rentre dans l'explication du "contre nature". Cf. *e. g. In Parm.* 626,8 ; 1061,6 ; 1119,7 ; *In Tim.* I 38,2 - 39,15. Cf. Asclep. *In Met.* 369,25 : ἐπὶ τοῦ ἑξαδακτύλου οὐχ ἡ φύσις ἐστὶν αἰτία ἀλλ' ἡ πλείων ὕλη : « dans le cas de [l'enfant qui naît] avec six doigts, la cause n'est pas la nature, mais l'excès de matière ». Comme exemple de monstruosité (τέρας) contre nature, se produisant selon le contingent appelé ἐπ' ἔλαττον, l'homme né avec six doigts est fréquent chez les commentateurs d'Aristote, à partir d'Alexandre.

[267] Voir le texte déjà cité d'Ammonius, *In De int.* 142,21-22 : τὸ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου τοῖς κατὰ φύσιν (*scil.* παρυφίστασθαι καὶ ἐπισυμβαίνειν λέγεται).

[268] Cf. aussi Ammon. *In De int.* 142,15-17 : τὸ μὲν ἀπὸ τύχης παρυφίστασθαι καὶ ἐπισυμβαίνειν παρὰ δόξαν καὶ σπανίως λέγεται τοῖς κατὰ προαίρεσιν γινομένοις. L'usage du verbe παρυφίστασθαι ne signifie évidemment pas par lui-même que la fortune dans les affaires humaines soit un mal.

[269] Comme le mal dont il est une des manifestation, ce contingent n'a pas de νοερὰ παραδείγματα (*TP* I, p. 87,22). Cf. aussi Alex. *De an.* 22,16-17. Cf. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, De Fato*, p. 132-133 ; Segonds, *Proclus, Commentaire sur l'Alcibiade*, t. I, p. XXXIII, n. 1.

[270] Sur le mal comme παροπόστασις, cf. A. C. Lloyd, « Parhypostasis in Proclus », dans : *Proclus et son influence* (Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985), Zurich, 1987, p. 145-157 ; J. Opsomer and C. Steel, *Proclus, On the Existence of Evils*, translated by J. O. and C. S., *ACA*, London, 2003, p. 10-31 ("Proclus and the Neoplatonic doctrine of evil"). On notera que le verbe παρυφιστάναι est utilisé par les commentateurs de *Met.* E 3, à propos de l'accident ; cf. *e. g.* Asclep. *In Met.* 371,2-3 : Ὅτι παρυφίσταται (*scil.* τὸ συμβεβηκός) τοῖς καθ' αὐτό, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς ἐπιτολῆς ἡ ψύξις, καὶ οὐκ ἔστι καθ' αὐτό: « L'acident existe à côté et en dépendance (παρυφίσταται + dat.) des en soi, comme le rafraîchissement de la

ontologique pourrait se comprendre comme analogue à celui de l'ombre par rapport au corps qui le produit. Quant au contingent compris comme ὁπότερ' ἔτυχεν, le contingent au sens strict, il est le seul qui intéresse uniquement l'action humaine, trouvant son point d'appui sur la προαίρεσις. Son traitement relève avant tout de la "psychologie".

g. L'aspect logique de la question du contingent

Comme nous l'avons indiqué, nous ne possédons pas de texte de Proclus où le philosophe expose sa théorie modale des énoncés. On peut raisonnablement penser qu'il ne s'écartait pas de l'interprétation que d'autres néoplatoniciens et en particulier Ammonius en donnaient. Mais nous avons vu que même dans le cadre de la discussion des modalités logiques, Ammonius élargissait la discussion à des considérations ontologiques ou métaphysiques. En tout cas, il y a peu de chance pour que Proclus ait développé une théorie originale qui n'aurait pas laissé de trace, en particulier dans le commentaire de son disciple. Que la question ne lui fût pas étrangère, on peut l'inférer, comme nous l'avons dit, de la place qu'occupait traditionnellement l'exégèse des textes logiques d'Aristote dans le cursus d'étude néoplatonicien. D'autre part, quelques maigres traces de ces discussions de type scolaire en portent témoignage. Par exemple, Proclus reprend la thèse aristotélicienne selon laquelle, dans un raisonnement déductif formé de prémisses modales, ce sont les modalités les plus faibles qui doivent figurer dans la conclusion :

Καθάπερ γὰρ οἱ δεινοὶ τὰ διαλεκτικά φασι, κἂν μυρίαις προτάσεσιν ἀναγκαίαις χρήσηταί τις, μίαν δὲ ἐνδεχομένην προσλάβῃ, τὸ συμπέρασμα πάντως ὁμοιοῦται τῷ χείρονι.[271]

« Les experts en logique (οἱ δεινοὶ τὰ διαλεκτικά) affirment que, même si on utilise dix mille prémisses nécessaires et qu'on en ajoute une seule de contingente, la conclusion est dans tous les cas (πάντως) semblable au plus faible des deux (τῷ χείρονι [*scil.* au contingent]) ».

On pourrait ajouter une brève remarque tirée du *Commentaire sur la République*. A propos des choix de vie réalisés par les âmes dans le contexte du

---

température (ἡ ψύξις) au lever de la canicule, mais n'est pas en soi » (cf. 369,12); l'exemple est dans Aristote.

[271] *In Alc.* 95,31 - 96,3 (Segonds). Segonds renvoie, *e. g.*, à Arist. *An. pr.* A 27, 43b35-36 (les syllogismes comportant des prémisses portant sur le ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ont forcément des conclusions affectées du même caractère).

mythe d'Er, Proclus note qu'en ajoutant l'expression ὡς τὰ πολλά ("dans la plupart des cas")[272] à un énoncé (πρότασις), celui-ci devient contingent[273]. C'est pourquoi, en disant que "les choix [des types d'existence] se faisait *dans la plupart des cas* en fonction des habitudes prises dans les vies antérieures"[274], Platon laisait entendre[275] qu'il était possible que les âmes choisissent en opposition avec leurs vies passées, et qu'il n'y avait donc aucune nécessité dans le choix.[276]

h. Le contingent et le nécessaire

Avant de conclure ce chapitre, nous proposons deux remarques concernant le nécessaire et le contingent. Nous voulons d'abord relever un usage du terme de "nécessaire" chez Proclus, qui peut aider à clarifier, par opposition, le sens et la portée de la notion de "contingent". L'ambiguïté du concept d'ἀναγκαῖον se révèle en effet dans la distinction que Proclus reprend à son compte entre le nécessaire de nature ou d'existence (καθ' ὕπαρξίν) – celui des êtres intelligibles éternels –, et le nécessaire de consécution ou de conséquence (κατὰ ἀκολουθίαν)[277]. Cette distinction va jouer un rôle dans la théorie de l'agir humain, fait de liberté et de nécessité. C'est d'ailleurs dans le cadre de l'interprétation du mythe d'Er, au moment de parler des choix des types de vie, que nous en rencontrons l'exposé suivant.

Ἀλλ' ὅπου μὲν τὸ ἀναγκαῖον καθ' ὕπαρξίν ἐστιν ἀναγκαῖον, ὡς ἐπὶ τῶν κρειττόνων ἡμῶν ἀεὶ ὡσαύτως καθ' ἕνα λόγον ζώντων καὶ τάξιν μίαν, ὅπου δὲ κατὰ ἀκολουθίαν, ὡς ἐφ' ἡμῶν· τὸ γὰρ ἐφ' ἡμῖν ἄστατον ὂν ἔχει κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἀνάγκην, εἰ μὲν τάδε ἑλοίμεθα, ταδὶ πάντως ἀκολουθήσειν, εἰ δὲ τάδε, ταδί. Καθάπερ καὶ ἐνταῦθα· τόνδε γὰρ ἑλόμενοι τὸν βίον συνεσόμεθα αὐτῷ ἐξ

---

[272] Trad. Festug., t. III, p. 263. L'expression a la même valeur que ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.
[273] *In Remp.* II 305,11-12 : πλὴν ὅτι προσέθηκεν ἐν τούτοις, ἐνδεχομένην τὴν πρότασιν ποιῶν, τὸ ὡς τὰ πολλά.
[274] *In Remp.* II 305,3-4 : τὸ κατὰ συνήθειαν ὡς τὰ πολλὰ τῶν προβεβιωμένων γίνεσθαι τῶν βίων τὰς αἱρέσεις.
[275] Platon utilise l'expression τὰ πολλά ("le plus souvent") *Resp.* X 620a2-3 : κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἱρεῖσθαι ("dans la plupart des cas, le choix découlait des habitudes de vie de leur existence antérieure" trad. G. Leroux (2002), p. 520).
[276] On voit que dans l'analyse du choix, si l'égalité de chance caractérise la situation de référence, il y a place pour des degrés entre le plus et le moins. Est-ce à dire qu'il pourrait y avoir une certaine science du comportement humain ?
[277] Ce nécessaire – qualifié de ἐξ ὑποθέσεως –, joue un rôle important dans la doctrine médioplatonicienne de la fatalité, dont l'action est analogue à celle de la loi (νόμος). Cf. J. den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden, 1970, p. 25-30 ; 104 (= Calcid. *In Tim.* 150-151) ; voir aussi ps.-Plut. *De fat.* 4,570a5 - b6, avec la citation du décret (θεσμός) d'Adrastée (*Phdr.* 248c) qui illustre la théorie ; Nemes. *De nat. hom.* 38, p. 109,18 - 110,9. Voir aussi H. O. Schröder, art. « Fatum (heimarmene) », *RAC* VII (1969), col. 533-534.

ἀνάγκης· ἁπλῶς δὲ οὐκ ἐξ ἀνάγκης· ἐνεδέχετο γὰρ καὶ ἄλλον βίον ζῆν, ἀλλὰ πρὸ τῆς αἱρέσεως, μετὰ δὲ τὴν αἵρεσιν ἀδύνατον. Καὶ οὕτως ἔοικεν καὶ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον εἰς ἀναγκαίαν μεταπίπτειν δύναμιν διὰ τῆς ἀκολουθίας, καὶ τῶν ἐνδεχομένων ἀναγκαίως ἐνδεχομένοις ἄλλοις ἑπομένων. Τὸ μὲν οὖν ἀναγκαῖον ἐν τοῖς βίοις ἡμῶν τοιόνδε χρὴ νοεῖν.[278]

« Mais le nécessaire est tantôt nécessaire *selon l'existence*, comme dans le cas des [êtres] supérieurs à nous[279], qui vivent toujours de la même manière selon une raison unique et un ordre unique[280], tantôt nécessaire *selon la conséquence*, comme dans notre cas à nous. En effet, ce qui dépend de nous[281], étant instable (ἄστατον), comporte la nécessité selon la consécution : si nous choisissons ceci, cela s'ensuivra dans tous les cas (πάντως), si nous choisissons cela, ceci s'ensuivra. Il en va de même ici. Quand nous aurons choisi cette vie-ci, nous lui serons nécessairement liés ; mais, non pas nécessairement dans le sens absolu (ἁπλῶς). Il était en effet possible de vivre aussi une autre vie, mais seulement avant le choix (ἡ αἵρεσις) ; après le choix, ce n'est plus possible. Et ainsi, il semble bien que tout le contingent passe sous la puissance du nécessaire par la consécution, et que[282] les [événements] contingents suivent *nécessairement* d'autres [événements] contingents. Voilà donc de quelle nature il faut concevoir le nécessaire dans nos vies »

Dans la suite de son commentaire sur le mythe d'Er, Proclus examine la formule du Prophète : "la vertu est chose sans maître", pour en dégager les prémisses d'une doctrine de ce qui dépend de nous. En effet, il était à craindre, nous dit le commentateur, que, devant la grande diversité des genres de vies, toute vie ne fût pas susceptible de vertu, ἀλλ' ὄντως ἠναγκασμένοις ἐοίκαμεν εἰς ἄλλους ἄλλοι (*scil.* βίοι) καὶ τὸ εὖ ἡμῖν οὐκ ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὴν ἀνάγκην ἠρτημένην ἀλλαχόθεν ἔχει καὶ μεμοιραμένην (*ibid.* 22-25) : « mais que nous soyons semblables

---

[278] *In Remp.* II 275,8-20.
[279] L'expression οἱ κρείττονες ἡμῶν (= τὰ κρείττονα ἡμῶν γένη) désigne en général les classes d'êtres supérieurs à nous que sont les héros, les démons et les anges (cf. *e. g. In Remp.* II 269,3 ; 108,25). Ici, elle doit embrasser tous les êtres intelligibles éternels ; peut-être la formule doit-elle être comprise grammaticalement comme neutre : τὰ κρείττονα ἡμῶν.
[280] Cf. *De dec. dub.* 13,25-27 Boese: ⌞καὶ ἐκεῖνα⌟ (*scil.* τὰ ἀναγκαῖα) διὰ τὴν ἀναγκαίαν φύσιν ⌞αὐτὴν⌟ ἀΐδια ὄντα μετέχειν τῆς ἀπείρου δυνάμεως – ἢ πόθεν αὐτοῖς τὸ ἀεὶ ⌞ταὐτὸν καὶ τὸ μήποτε ἄλλως⌟; « Et ces êtres-là (*scil.* les êtres nécessaires), étant *éternels* de par leur nature nécessaire elle-même, participent à la puissance infinie [de l'Un] – ou alors, d'où leur viendrait le "toujours identique" et le "jamais autrement" ? »
[281] "Notre libre arbitre" (traduction Festugière).
[282] Nous mettons en corrélation les deux καί, même si, par une sorte d'anacoluthe, les deux propositions ne sont pas sur le même plan (καί + proposition infinitive et καί + génitif absolu).

à des gens réellement contraints les uns à tel genre de vie, les autres à tel autre, et que le bien (τὸ εὖ) pour nous ne vienne pas de nous, mais que lui aussi ait le caractère de la nécessité dépendante d'ailleurs et fixée par le destin ». Mais nous verrons plus loin, dans le chapitre 5, que la nécessité de conséquence dans le cas du choix des vies n'impose pas une actualisation de la vie choisie qui excluerait toute activité morale ou tout perfectionnement. Proclus pourra alors conclure : πᾶς βίος ἀρετῆς δύναται μετέχειν, καθ' ὅσον ἕκαστος αὐτὴν νομίζει τίμιον, καὶ οὐκ ἀπεστερήμεθα τοῦ μετέχειν ἀρετῆς διὰ τὴν ἐν τοῖς βίοις μετὰ τὰς αἱρέσεις ἀνάγκην (*ibid.* 277,4-7) : « toute vie peut participer à la vertu, dans la mesure où chacune l'honore, et nous ne sommes pas privé de la possibilité de participer à la vertu à cause de la nécessité interne aux vies après le choix ». On est mieux à même maintenant de comprendre la dernière phrase de l'extrait cité ci-dessus, selon laquelle un contingent suivait un autre contingent par un lien nécessaire : un choix contingent entraîne nécessairement l'actualisation de la vie choisie, mais celle-ci contient en elle la possibilité de nouveaux choix.

La seconde remarque va porter sur le rapport entre le déterminé, qui est une des formes du nécessaire, et l'indéterminé. Dans un passage délicat du *De providentia*, Proclus semble affirmer que le contingent (τὸ ἐνδεχόμενον) ou *indéterminé* (τὸ ἀόριστον) tire son origine du *déterminé* (τὸ ὡρισμένον). Malheureusement, le texte en question n'est pas très clair; il est certainement corrompu et il faut procéder à plusieurs corrections. Nous introduisons directement dans notre rétroversion les corrections qui semblent indispensables. On trouvera le détail des justifications dans notre "dossier philologique", *ad locum*. Le contexte est le suivant : la difficulté discutée roule sur la question de la *connaissance divine*, elle-même déterminée, de l'indéterminé. Après avoir rappelé le principe épistémologique selon lequel la connaissance se conforme au sujet connaissant et non à l'objet connu, Proclus en conclut que les dieux, qui sont les meilleurs de tous les êtres, connaissent toutes choses sous le mode le meilleur qui est le mode conforme à leur être, parfaitement défini par l'un (τὸ ἕν)[283].

⌞Ὥστε⌟ ἐπεὶ πάντων κρείττονες οἱ θεοί, κρειττόνως, ⌞καὶ⌟ ᾗπέρ εἰσι, τὰ πάντα προειλήφασιν, πρὸ χρόνου ⌞μὲν⌟ τὰ κατὰ χρόνον, ⌞ὡς εἴπομεν⌟, ἀσωμάτως δὲ τὰ σώματα, ἀΰλως ⌞καὶ⌟ τὰ ἔνυλα, ⌞καὶ⌟ ὡρισμένως ⌞δηλαδὴ⌟ τὰ ἀόριστα, ⌞καὶ⌟ ἑστώτως τὰ ἄστατα, καὶ ἀγεννήτως τὰ γεννητά. (*De prov.* 64,8-12 Boese)[284]

---

[283] En effet, la connaissance des dieux est essentiellement "unitaire" (ἑνιαίως *TP* I, p. 99,3: [οἱ θεὸι] πάντα γινώσκουσιν ἑνιαίως); *In Tim* I 352,32 - 353,1: οἱ δὲ θεοὶ τῷ ἑνὶ αὐτῶν (...) καὶ ταῦτα συνῃρήκασιν: « les dieux tiennent embrassées aussi ces choses (*scil.* les copies de l'être [αἱ τοῦ ὄντος εἰκόνες], c'est-à-dire le monde du devenir) par leur un." Cf. *De mal.* 61,18-20 Boese; *De dec. dub.* 4,34 etc.

[284] Il s'agit de la fin du § 64.

« Ainsi, puisque les dieux sont meilleurs que tous les êtres, ils ont préconçu toutes choses sous un mode meilleur (*scil.* que ce qu'elles sont) et par ce qu'ils sont, les choses temporelles, avant le temps, comme nous l'avons dit, les corps, sous un mode incorporel, les choses matérielles encore, sous un mode immatériel, les indéterminés, sous un mode évidemment déterminé, les choses instables, sous un mode stable et les engendrés, sous un mode non engendré. »[285]

Ce mode divin du connaître est souvent présenté comme indicible (ἄρρητος) et insaisissable (ἄληπτος) pour nous[286]. Il se distingue de la connaissance intellective qui relève toujours de l'universel. En effet, « les dieux connaissent toutes choses ensemble (ὁμοῦ), les touts et le parties[287], les êtres et les non-êtres, les éternels et les temporels (...); ils connaissent chaque chose directement (αὐτόθεν), tout ce qui est commun et tout ce qui est singulier, même les plus individuelles de toutes les choses qu'on peut mentionner, même *l'infinité des contingents*[288], même la matière elle-même. »[289] Dans l'ordre du monde sublunaire, les hommes, eux, contrairement aux dieux, ne peuvent saisir que "ce qui est le cas le plus souvent" (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)[290]. Mais reprenons la suite de l'extrait tiré du *De providentia*.

---

[285] Cf. *El. th.*, prop. 124, p. 110,10-13 Dodds : Πᾶς θεὸς ἀμερίστως μὲν τὰ μεριστὰ γινώσκει, ἀχρόνως δὲ τὰ ἔγχρονα, τὰ δὲ μὴ ἀναγκαῖα ἀναγκαίως, καὶ τὰ μεταβλητὰ ἀμεταβλήτως, καὶ ὅλως πάντα κρειττόνως ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν. L'expression périphrastique τὰ μὴ ἀναγκαῖα est équivalente à τὰ ἐνδεχόμενα. Sur le mode de connaissance propre aux dieux, "indicible et insaisissable par appréhensions intuitives des hommes" (ἄρρητός ἐστι καὶ ἄληπτος ἀνθρωπίναις ἐπιβολαῖς), cf. *TP* I, p. 98,1 - 99,3; *In Tim.* I 352,5-27, en particulier, 352,5-8: αὐτοὶ δὲ οἱ θεοὶ καὶ τὸ γενητὸν ἀγενήτως καὶ τὸ διαστατὸν ἀδιαστάτως ἐγνώκασι καὶ τὸ μεριστὸν ἀμερίστως καὶ τὸ ἔγχρονον διαιωνίως καὶ *τὸ ἐνδεχόμενον ἀναγκαίως*, et *Ibid.* 352,24-27: τὸ ἄρα ἔνυλον ἀύλως καὶ τὸ διεσπαρμένον πλῆθος ἑνοειδῶς καὶ τὸ κατὰ χρόνον μεταβαλλόμενον μονίμως καὶ αἰωνίως καὶ τὸ παρὰ φύσιν πᾶν καὶ σκοτεινὸν καὶ μὴ καθαρὸν ἀχράντως προειλήφασι.
[286] Cf. *TP* I, p. 98,2-3 (ἡ τῶν θεῶν ἄρρητος γνῶσις); *Ibid.* 98,14-16 (ἄρρητός ἐστι [*scil.* ὁ τρόπος τῆς γνώσεως] καὶ ἄληπτος ἀνθρωπίναις ἐπιβολαῖς, μόνοις δὲ αὐτοῖς γνώριμος τοῖς θεοῖς). Cf. *De prov.* 65,9-12: παρ' ᾗ (*scil.* ἡ τῶν θεῶν πρόγνωσις) τὸ ἄρρητον προϋπάρχει καὶ ὄντως ἀπεριήγητον ἡμῖν καὶ ἀπερίγραφον; οὐχ ὡς ἄλλος ὁ τρόπος τῆς πάντων περιοχῆς καὶ οὐδαμοῦ συγγενὴς τοῖς ἀπ' αὐτῆς γινομένοις;
[287] Ou, comme S.-W., "l'universel et le particulier".
[288] Dodds (*Proclus, El. Th.*, p. 266) traduit l'expression: "even the infinitude of the possible"; S.-W. (*loc. cit.*): "même l'infinité des futurs contingents".
[289] *TP* I, p. 98,7-12: οἱ θεοὶ τὰ πάντα γινώσκουσιν ὁμοῦ, τά τε ὅλα καὶ τὰ μέρη, τά τε ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα, τά τε αἰώνια καὶ τὰ ἔγχρονα· οὐχ ὥσπερ ὁ νοῦς τῷ καθόλου τὸ μέρος καὶ τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' αὐτόθεν ἕκαστα, καὶ ὅσα κοινὰ καὶ ὅσα καθ' ἕκαστα, κἂν τὰ τῶν πάντων ἀτομώτατα λέγῃς, κἂν τὴν ἀπειρίαν τῶν ἐνδεχομένων, κἂν τὴν ὕλην αὐτήν. Cf. *De dec. dub.* 7,27-28 Boese (*lat.*): Καὶ ὡς ἑνοειδῶς γινώσκει (*scil.* ἡ πρόνοια), κἂν ᾗ πεπληθυσμένα τὰ γνωστά, οὕτω καὶ ἀναγκαίως, κἂν ᾗ ἐνδεχόμενα, ⌊γινώσκοι ἂν ἐκεῖνα⌋.
[290] *In Tim.* I 353,2.

Οὔκουν, ⌊εἰ⌋ γινώσκουσι (*scil.* οἱ θεοί)[291] τὸ ἐσόμενον, ἐξ ἀνάγκης ⌊ἐπάγη⌋ τούτῳ ἡ ἔκβασις, ἀλλὰ τῷ (*scil.* τῷ ἐσομένῳ) μὲν ἀορίστ⌊ην⌋ ἐκ τοῦ ὡρισμένου τὴν γένεσιν δο⌊τέον⌋, τοῖς δὲ θεοῖς[292] ὡρισμένην τοῦ ἀορίστου τὴν πρόγνωσιν. (*De prov.* 65,1-3 Boese)[293]

« Il n'est donc pas vrai que, si les dieux connaissent le futur, la réalisation [de ce futur] soit nécessairement fixée pour lui, mais il faut lui accorder un devenir indéterminé *à partir du déterminé* (ἐκ τοῦ ὡρισμένου), tandis que nous devons accorder aux dieux une préconnaissance déterminée de l'indéterminé. »

Si cette origine du contingent peut être dite déterminée, c'est sans doute que le déterminé aussi bien que l'indéterminé ont leur source ultime dans la cause de toute chose (*De dec. dub.* § 6 sqq.). Mais on peut aussi penser que cette origine est dans l'homme qui initie une action quelconque en fonction d'une décision et qu'ainsi cette action vient à s'inscrire dans l'être à partir d'une cause - humaine - qui en détermine le destin.

D'autre part, à l'autre bout de la chaîne des causes et des effets, le contingent (τὸ ἐνδεχόμενον) ou indéterminé (τὸ ἀόριστον), trouve son achèvement également dans le déterminé. Un passage du *De decem dubitationibus* permet de saisir cette relation (*De dec. dub.* 13,16-34 Boese[294]).

(l. 16 *lat.*) Ὥστε ⌊εἰ⌋ καὶ τὴν πρόνοιαν ⌊λέγοις⌋ ἔχουσαν τῷ μὲν ἐνὶ τὴν τῶν ὡρισμένων αἰτίαν, τῇ δὲ ἀπειρίᾳ τὴν τῶν ἀορίστων, ἀμφότερα μὲν ὡρισμένως <καὶ> γινώσκειν καὶ παράγειν κατ' ἀμφότερα, τὸν αὐτὸν τρόπον ⌊ὥσπερ καὶ τὸν νοῦν κατὰ τὸν τοῦ ἀσωμάτου λόγον καὶ κατὰ τὸν τοῦ σώματος ἀσωμάτως⌋, (21) τῶν δὲ ⌊ὑφισταμένων⌋ τὰ μὲν ὁρίζεσθαι διὰ τὸ ἕν, τὰ δὲ ἀορισταίνειν διὰ τὴν ἀπειρίαν, ⌊ὀρθῶς ἂν λέγοις⌋· μήτε τῶν ἀναγκαίων ἀμοίρων ὄντων τῆς ἀπειρίας, μήτε τῶν ἐνδεχομένων τοῦ πέρατος· (24) ⌊καὶ γὰρ ταῦτα πάντως⌋ εἰς τὸν τοῦ ἀναγκαίου ὅρον[295] τελευτᾶν ⌊καὶ ἐκεῖνα⌋ (*scil.* τὰ ἀναγκαῖα) διὰ τὴν ἀναγκαίαν φύσιν ⌊αὐτὴν⌋ ἀΐδια ὄντα μετέχειν τῆς ἀπείρου δυνάμεως - ἢ πόθεν αὐτοῖς τὸ ἀεὶ ⌊ταὐτὸν καὶ τὸ μήποτε ἄλλως⌋; (27) Κρατοῦντος δὲ οὗ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ διὰ τοῦτο τὸ κατ' <αὐτὸ> γενόμενον ποιοῦντος ἀναγκαῖον ⌊οἷον⌋ συνδήσαντος τῷ πέρατι τὸ ἄπειρον, οὗ δὲ τοῦ ἀπείρου καὶ τὸ ἐν τῷ ὑπεκφεύγειν ἐπιθέον καὶ καταλαμβάνον αὐτὸ ἐξίτηλον ποιοῦντος· ἄμφω δὲ τῆς προνοίας γινωσκούσης, εἰ καὶ κατὰ τὸ κρεῖττον, ὡς εἴρηται,

---

[291] ἡ πρόνοια Is. Seb.
[292] τῇ δὲ προνοίᾳ Is. Seb.
[293] Le passage correspondant d'Isaac Sébastocrator se trouve dans le premier opuscule (*De dec. dub.*), p. 161, § 7,39-42 D. Isaac.
[294] C'est-à-dire toute la fin du § 13, mais en particulier les lignes 24-25 et 27-30.
[295] Sur l'association de εἶδος, πέρας et ὅρος, *In Parm.* 889,18 Steel.

καὶ προλαβούσης ἐν τῇ γνώσει τήν τε ἑκατέρου κατὰ τὸ ⌊γεννᾶν⌋ ἰδιότητα, καὶ ὡς τὸ μὲν περατοποιόν, ⌊εἰ βούλει λέγειν⌋, τὸ δὲ ἀπειροποιόν.

« C'est pourquoi, si l'on disait que la providence aussi, ayant [en elle] par le "un" la cause des déterminés, et par l'infinité celle des indéterminés, <et> connaît et produit les uns et les autres sous un mode déterminé, selon l'une et l'autre [cause], - de la même façon que l'intellect le fait lui aussi, sous un mode incorporel selon la raison de l'incorporel et celle du corps[296] -, (21) et que, parmi les êtres qui subsistent, les uns sont déterminés en vertu du "un", tandis que les autres sont indéterminés en vertu de l'infinité, on aurait raison de le dire. Et ni les êtres nécessaires ne sont exempts de l'infinité[297], ni les contingents, de la limite; (24) et de fait, les seconds *s'achèvent dans tous les cas dans la limite qui est celle du nécessaire*[298], et les premiers, qui sont éternels en raison même de leur nature nécessaire, participent de la puissance infinie - sinon d'où leur [viendrait] le toujours identique et le jamais autrement ? (27) Et tantôt le "un" domine et fait pour cela que ce qui a été engendré selon lui soit *nécessaire*, comme s'il liait l'infini par la limite, tantôt l'infini, dans sa fuite, affaiblit l'un qui le poursuit et qui [finit par] s'emparer de lui[299]. Quant à la providence, elle les connaît tous les deux, quoique selon le meilleur, comme on l'a dit, et a pré-saisi dans sa connaissance le caractère propre de chacun des deux conformément à leur engendrement et que l'engendrement de l'un est "créateur de limite", pourrait-on dire, et celui de l'autre, "créateur d'infini". »[300]

Retenons principalement de ce texte l'idée selon laquelle l'indéterminé se résout nécessairement dans la détermination ; nous devons sans doute comprendre

---

[296] Cf. *De prov.* 65,4-8 Boese: Οὐδὲ γὰρ τὸ παράπηγμά ⌊σου⌋, τυμπάνοις καὶ τόρνοις χρώμενον καὶ ὕλαις σωματικαῖς, ἐν τῇ ⌊σου⌋ προγνώσει σωματικῶς ἦν· ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἀσωμάτως ἡ φαντασία καὶ ζωτικῶς εἶχε τοῦ ἐσομένου τὸν λόγον, γενόμενον δὲ τὸ παράπηγμα σωματικῶς συμπεπηγὸς ἐκ μὴ τοιαύτης τῆς ἔνδον γνώσεως.

[297] Par exemple les astres doués d'un mouvement circulaire infini, qui présuppose une puissance infinie.

[298] Traduction *CEPAM* (cf. la référence ci-dessous): « les seconds arrivent à leur terme complet dans le nécessaire qui les limite ».

[299] Prise à la lettre, cette description laisse penser que l'indéterminé ne glisse jamais dans le néant. On pourrait alors conclure qu'il n'existe pas de possible (au sens d'un indéterminé) qui ne se réalise pas à un moment donné (cette thèse correspondrait alors à la négation diodoréenne – donc déterministe – de la troisième proposition du Dominateur : δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται). Mais nous ne pouvons pas confirmer cette thèse en invoquant d'autres textes et il semble préférable de ne pas suivre une piste tout à fait isolée.

[300] Traduction collective (*CEPAM*), modifiée, « Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*, q. 3,11-14. Traduction », dans: *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la «Patristische Arbeitsgemeinschaft» à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p. 112-116 (extrait de la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 112-116), p. 114-115.

qu'ou bien l'indéterminé se réalise dans l'être ou passe dans le non-être. Dans les deux cas, il devient nécessaire, de la nécessité dite conditionnelle, celle qu'Aristote a définie dans le chapitre 9 du *De interpretatione* (Arist. *De int.* 9, 19a23-27).

Conclusion

Dans la tradition inaugurée par Aristote, les questions de logique n'ont jamais été négligées, que ce soit dans le courant proprement péripatéticien, dont Alexandre d'Aphrodise est un des représentants les plus important, ou dans la lignée platonicienne. Les commentateurs néoplatoniciens tardifs ont sans doute tous commenté dans leur cours les textes de l'*Organon*. A partir de Proclus, le schéma des études de philosophie semble fixé jusqu'à la fin de l'Antiquité. La logique aristotélicienne avait sa place, avant les autres traités du Stagirite. Les distinctions des modalités, leurs oppositions, la question délicate de leurs conversions ainsi que la théorie du syllogisme modal faisaient partie de cet enseignement. L'*utilisation* que les néoplatoniciens ont fait de cette théorie s'est limitée à l'application des notions de nécessaire et de contingent dans les domaines de la physique sans doute, mais surtout dans le champ de l'éthique et, en conséquence, de la métaphysique. On a vu que les arguments reposant sur les notions logiques de vérité des énoncés, sur les principes de bivalence ou de tiers exclu, ont monopolisé une grande énergie, chez Aristote dans le chapitre 9 du *De interpretatione*, et dans toutes les écoles de l'époque hellénistique. Nous avons mentionné en passant l'argument du moissonneur tel qu'il figure dans le commentaire d'Ammonius sur le chapitre 9 du *De interpretatione*. Nous avons constaté que le néoplatonicien lui accordait une importance secondaire, par rapport aux difficultés qui découlent de l'affirmation de l'omniscience divine. C'est qu'Ammonius le comprend comme portant sur le λόγος et non les πράγματα. Les distinctions qui vont être agissantes dans la pensée néoplatonicienne remontent en dernière analyse au Stagirite lui-même et concernent les différents sens de contingent, dans leur application au monde de la nature et de la ψυχή. Nous avons souvent insisté dans ce qui précède sur l'aspect *ontologique* de la question. Il me semble que l'ontologie néoplatonicienne du monde sensible comporte au moins deux catégories distinctes d'êtres : les êtres nécessaires d'une part – qu'il s'agisse de substances, comme les corps célestes, ou d'événements, comme une éclipse ou encore d'états de choses, comme le fait que le feu chauffe –, et les êtres contingents de l'autre. Parmi ces derniers, nous comptons aussi bien les vivants mortels, par exemple, que les événements plus particulièrement liés à l'activité humaine. Or, dire que la bataille navale quand elle a lieu ou quand elle a eu lieu est nécessaire, de la nécessité dite conditionnelle ou de la nécessité du passé, n'exclut pas que l'on dise que l'événement

est dans sa nature propre un événement contingent. Une fois réalisé, il continue de porter la modalité qui caractérisait sa genèse. Mais, si l'on interprète les êtres ou les événements contingents dans les catégories de la détermination et de l'indétermination, on pourra affirmer que la réalisation effective d'un contingent correspond à la détermination complète de possibilités. On rencontre alors des formules frappantes comme dans ce passage du *De decem dubitationibus* (13,22-24 [23-25 *lat.*] Boese) :

... μήτε τῶν ἀναγκαίων ἀμοίρων ὄντων τῆς ἀπειρίας, μήτε τῶν ἐνδεχομένων τοῦ πέρατος· ⌊καὶ γὰρ ταῦτα πάντως⌋ εἰς τὸν τοῦ ἀναγκαίου ὅρον τελευτᾶν.

« ... ni les nécessaires n'étant privés d'infinité, ni les contingents de limite : en effet, ces derniers eux aussi trouvent leur achèvement de toute façon dans la détermination du nécessaire. »

Ou encore, dans une description quelque peu dramatisée, décrivant toute production comme un mixte de limitant (πέρας) ou d'un (ἕν) et d'illimité (ἄπειρον) (*ibid.* 13,26-29 ; 27-30 *lat.* Boese) :

κρατοῦντος δὲ οὗ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ διὰ τοῦτο τὸ κατ' <αὐτὸ> γενόμενον ποιοῦντος ἀναγκαῖον ⌊οἷον⌋ συνδήσαντος τῷ πέρατι τὸ ἄπειρον, οὗ δὲ τοῦ ἀπείρου, καὶ τὸ ἓν τῷ ὑπεκφεύγειν ἐπιθέον καὶ καταλαμβάνον αὐτὸ ἐξίτηλον ποιοῦντος.

« Et tantôt l'un domine et par là rend nécessaire ce qui est advenu selon lui, comme s'il liait l'infini à la limite, tantôt c'est l'infini [qui domine] et [par là] rend cet [être] évanescent[301], parce qu'il cherche à échapper à l'un qui le poursuit et s'en empare. »

Pour Proclus, en tant que platonicien, l'existence du contingent est une exigence fondamentale de la vie morale. Cette existence est vigoureusement affirmée, contre les tenants de la thèse déterministe. Elle va permettre en effet à la liberté humaine de s'exprimer dans certaines conditions, comme on le verra dans le chapitre suivant. Le contingent définit essentiellement un niveau d'être. Qu'il se définisse comme ce qui arrive le plus souvent ou, son complémentaire, ce qui arrive le plus rarement, ou encore comme ce qui se réalise ou non avec égalité de chance, le contingent appartient essentiellement au devenir et au temps qui le définit, et se trouve par là en opposition avec l'être véritable, immuable, "étant toujours de la

[301] Il se peut qu'il faille traduire "temporaire" (cf. Lampe *s.v.* ἐξίτηλος). Quoi qu'il en soit, cette faiblesse signifie que l'être en question aura une vie limitée dans le temps.

même manière". Pour Proclus, avant même d'être une catégorie logique, il est une catégorie *ontologique*. Et, s'il se définit au sens strict comme ce qui peut être le cas ou ne pas être le cas, il n'échappe pas pour autant, comme nous le verrons, à la causalité : le "sans cause" (ἀναίτιον), rappelons-le, est un être de pure raison pour les néoplatoniciens en général, comme il l'est d'ailleurs aussi pour les stoïciens. En effet, prenant place au sein du monde réel, considéré comme totalité, le contingent n'apparaît pas comme une possibilité pure ou l'expression d'une spontanéité absolue, mais comme *l'effet d'une causalité* multiple, ordonnée.

L'argument déterministe fondé sur l'application universelle du principe de bivalence ou du tiers exclu[302], qu'Aristote a développé dans le chapitre 9 du *De interpretatione* et qui a conduit le Stagirite, selon l'interprétation dite traditionnelle, à limiter le champ d'application de ce principe, n'a pas eu dans la pensée néoplatonicienne tardive de telle conséquence. En effet, les énoncés exprimants des événements singuliers contingents, que ceux-ci relèvent de la nature (φύσις) ou de l'action humaine (πρᾶξις), possèdent une valeur de vérité de toute éternité, ou plutôt avant tout temps et toute éternité, puisque la providence divine les embrasse sur un mode sur-éternel. Le problème essentiellement logique qu'Aristote posait dans le *De interpretatione* se transforme, dans le néoplatonisme, en un problème métaphysique ou théologique qui deviendra classique[303], celui de la compatibilité entre l'omniscience divine[304] et l'existence du contingent. Proclus traite de cette difficile[305] question principalement dans la septième aporie du *De providentia* (§§ 62-65). Sa

---

[302] Cf. R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin / New York, 1995, p. 12-13. Cf. W. D. Ross, *Aristotle* (1923), p. 80 : pour l'auteur, Aristote va contrer l'argument déterministe en suspendant l'application du *tiers exclu* aux ESFC ; même interprétation chez W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1949[5] (1923), p. 80. Cf. R. J. Hankinson, « Determinism and Indeterminism », dans : AA. VV., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, Cambridge, 1999, p. 513-541, en particulier p. 517 (convaincu par l'argumentation d'Aristote, Epicure en vint à abandonner "the semantic principle of bivalence").

[303] Pour un traitement moderne de la question, cf., en particulier, L. T. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford / New York, 1991. Pour Boèce, cf. *ibid.* ch. 2 "The Boethian Solution", p. 36-65. Cf. R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980, p. 121-127.

[304] Cf. Ammonius (*In De int.* 133,14-15) : οὔτε ἀγνοεῖν τὰ ἡμέτερα τοὺς θεοὺς δυνατὸν οὔτε ἀόριστον αὐτῶν γνῶσιν ἔχειν, ὥσπερ εἰκάζοντας περὶ τῶν ἐκβησομένων ("il est impossible que les dieux ignorent ce qui nous concerne et aussi qu'ils en aient une connaissance indéterminée, comme s'ils faisaient des conjectures sur les événements futurs").

[305] Cf. *De prov.* 62,1 : l'expression ⌞τὸν κολοφῶνα τῶν ἀπορημάτων⌟ ne signifie pas qu'il s'agit de la dernière aporie de la série, mais indique l'importance fondamentale et la difficulté de cette question. Pour l'expression et sa valeur, cf. Plut. *De ser. num. vind.* 549e1 et Plat. *Leg.* 674c ; *Epist.* 318b. Cf. encore Ammonius, *In De int.* 135,12 (au moment de répondre à l'aporie) : Πρὸς τοῦτον οὖν τὸν λόγον δυσαντίβλεπτον ... ("Ainsi donc, à cet argument auquel il est si difficile de faire face ...").

solution, qui est aussi la solution classique[306], est que la connaissance est déterminée dans son mode par la nature du sujet connaissant[307], qu'elle n'agit pas en tant que cause (efficiente), et que la nature propre de son objet – ici, la contingence saisie sous son aspect ontologique –, n'est pas affectée par l'acte de connaître.

Notons aussi que l'existence du contingent est présenté comme un présupposé nécessaire à l'efficacité et à l'utilité de la *prière*[308]. En effet, par la prière, l'homme doit pouvoir espérer modifier, entre autre, certains états physiques du monde, qui le concernent étroitement :

Τῶν γὰρ ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως γίνεσθαι μὴ ὄντων ἀναιρεῖται τὸ τῆς εὐχῆς ὄφελος· ὅσοι δὲ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν φασιν αὐτοὺς (*scil.* τοὺς θεούς) καὶ πολλὰ τῶν γιγνομένων ἐνδέχεσθαι καὶ ἄλλως ἔχειν, οὗτοι καὶ τὰς εὐχὰς εἰκότως παραδέχονται καὶ τὸν βίον ἡμῶν ἀνορθοῦν ὁμολογοῦσι[309].

« Si les choses qui peuvent (ἐνδεχόμενα) se produire aussi autrement (qu'elles ne se produisent) n'existent pas, l'utilité de la prière est supprimée. Or, ceux qui affirment à la fois que les dieux existent et qu'ils sont providents et qu'un grand nombre des événements peuvent aussi se comporter autrement, ceux-là acceptent aussi les prières avec raison et admettent qu'elles[310] corrigent notre vie. »

Semblablement, l'existence du contingent doit garantir également l'efficacité des activités théurgiques[311]. Mais il convient de préciser que cet argument ne vaut que pour un certain type de prière[312] (et sans doute aussi de pratique théurgique), celle

---

306 C'est, par exemple, la solution de Boèce (*Cons. Phil.* V, prose 6), ce qui n'est pas surprenant en considération de ses attaches néoplatonicienne, mais c'est aussi, en fin de compte, la solution de Leibniz (*Théodicée*, §§ 406 sqq.). Pour un exposé détaillé du problème et les sources de sa solution (Jamblique), cf. Ammonius, *In De int.* 133,13 - 138,10.

307 Cf. R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980, p. 124, n. 14.

308 Cf. aussi Boeth. *Cons. Phil.* V, prose 3. 33 : *Igitur nec sperandi aliquid nec deprecandi ulla ratio est. Quid enim uel speret quisque uel etiam deprecetur quando optanda omnia series indeflexa conectit ?* « Il n'y a donc aucune raison d'espérer quoi que ce soit ni d'adresser des prières. Qu'y aurait-il en effet à espérer ou même à prier, puisque un enchaînement inflexible lie tout ce qu'on peut souhaiter ? ». Cf. encore *ibid.* 6. 46.

309 *In Tim.* I 208,1-6 (résumé de la position de Porphyre).

310 Le sujet peut aussi être les dieux.

311 Les prières et les pratiques théurgiques sont par ailleurs *aussi* des preuves de l'existence de notre libre arbitre [τὸ ἐφ' ἡμῖν] (*De prov.* 66,2-6).

312 Et non pas pour la "prière philosophique" toute intérieure et spirituelle, nécessaire à la conversion de l'âme et conduisant à l'union mystique avec l'Un (cf. *In Tim.* I 209,13 - 212,28) ; voir aussi J. M. Dillon, « The Platonic Philosopher at Prayer », dans : AA. VV., *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München / Leipzig, 2002, p. 279-295, en particulier p. 288-290.

que Proclus appelle “coutumière” ou “légale”, parce qu’elle “se conforme aux usages traditionnels des cités”[313]. Par ce type de prière, l’orant est à même de susciter pluies ou vents, d’écarter une épidémie ou de favoriser les récoltes. Par ailleurs, on sait par l’éloge de Proclus[314] composé par son disciple et successeur, Marinus, que le Lycien avait entre autre délivré l’Attique d’une sécheresse et usé de procédés magiques contre les tremblements de terre, et cela grâce à la perfection de sa “vertu théurgique” (ἡ θεουργικὴ ἀρετή)[315]. Or, pour concilier l’efficacité de la prière ou de la pratique théurgique avec le caractère déterminé de la connaissance providentielle, il faut admettre que l’activité de l’orant ou du théurge est elle aussi contenue de façon sur-éternelle dans la connaissance divine.

---

[313] *In Tim.* I 214,4-5 : ἡ νόμιμος (εὐχή) ἡ κατὰ τὰ πάτρια τῶν πόλεων.

[314] *Proclus ou Sur le bonheur* (Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας) ; l’édition de référence est celle de H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, Texte établi, traduit et annoté par H. D. S. et A.-Ph. S., avec la collaboration de C. Luna, Paris, 2001.

[315] Marin. *Procl.* § 28 (Saffrey-Segonds [2001], p. 33-34). Sur la pratique théurgique, cf. le court texte intitulé Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης (éd. et trad. J. Bidez, dans : *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, Bruxelles, 1928, p. 137-151 [avec trad. française]), surtout la fin, p. 151,5 sqq. Voir aussi C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, (Supplément 9 de la revue *Kernos*), Liège, 1999, p. 243-280.

Chapitre 3

Κἂν φύσει προαιρετικὸς ᾖ ὁ ἄνθρωπος,
οὐ μὴν τὸ προαιρεῖσθαι τόδε τι φυσικόν.[1]

L'heimarménè

Chez les Anciens, les discussions sur la fatalité[2] s'inscrivent très généralement dans un contexte polémique[3]. Chez Proclus, cette polémique est de deux types. Tout d'abord et fondamentalement, elle vise les tenants de la thèse selon laquelle tout se produit selon la fatalité (καθ' εἱμαρμένην) et qui, par là, sont interprétés, à tort ou à raison, comme rendant toutes choses nécessaires[4]. Chez les péripatéticiens comme chez les platoniciens – pour ne pas parler des épicuriens, qui restent largement en dehors du débat engagé par les néoplatoniciens –, l'adversaire est le stoïcisme, compris comme une forme radicale de déterminisme. Il s'agit en fait d'un adversaire "idéalisé" et les critiques adressées au déterminisme qu'il est censé exemplifier ne doivent pas être comprises comme des critiques portant sur le stoïcisme historique, dont l'unité est d'ailleurs discutable. D'autre part, la polémique vise aussi diverses thèses portant sur la nature de la fatalité, énoncées au cours de l'histoire en dehors du stoïcisme, même quand celles-ci ne sont pas considérées comme présentant des conséquences déterministes menaçant la liberté humaine. En suivant Proclus, nous commencerons par examiner quelques-unes de ces dernières et les critiques que le Lycien leur adresse. Cet examen nous permettra de progresser dans la compréhension de la thèse défendue par Proclus et de mieux saisir la nature des critiques qu'il adresse à la thèse déterministe elle-même et qui concernent la liberté (cf. chapitre 4). Comme nous l'avons indiqué, nous suivrons comme fil conducteur

---

[1] Simpl. *In Phys.* 339,36 - 340,1 (Diels) (dans une discussion générale sur la τύχη comme cause) : « Même si l'homme est par nature doué de *prohairesis*, il n'est pas vrai qu'exercer sa *prohairesis* dans un cas particulier relève de la nature ».

[2] Nous rappelons que pour rendre le terme grec εἱμαρμένη nous utilisons indifféremment la transcription *heimarménè* et la traduction commode par "fatalité".

[3] On ne citera – en dehors des auteurs chrétiens – que deux exemples éloquents : Alex. *De fato* et le premier traité de la troisième *Ennéade* de Plotin (*Enn.* III 1 [3] : Περὶ εἱμαρμένης).

[4] En général, les modernes distinguent, à propos du stoïcisme, la thèse fataliste ("compatibiliste") de la thèse plus forte qu'ils qualifient de nécessitariste. Cf. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.

les paragraphes consacrés à notre question dans le *De providentia*, en faisant aussi appel à d'autres textes pour confirmer ou préciser tel ou tel point de doctrine.

A. La doxographie critique du Commentaire sur le Timée[5]

Au moment de commenter le passage du *Timée* où Platon dit "(le démiurge) notifia aux [âmes] les lois fatales" (νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς)[6], Proclus introduit la brève dissertation qu'il consacre à la fatalité par la mention de cinq opinions fautives ou insuffisantes[7]. Celles-ci sont chacune décrites de façon succincte et accompagnées de leur réfutation. La structure du passage est la suivante : Proclus commence par indiquer ce que la fatalité n'est pas[8] – chacune des négations représentant une thèse historique –, avant de présenter sa propre thèse. Nous donnons pour commencer le texte suivi du passage, puis nous reprendrons en les commentant chacune des thèses, accompagnée de la critique qu'en propose Proclus.

---

[5] Procl. *In Tim.* III 272,5-25.
[6] *Tim.* 41e2-3.
[7] Proclus a-t-il pensé que ces cinq thèses embrassaient l'essentiel des thèses en vigueur sur la fatalité ? On peut le penser. En tout cas, sa doxographie est très sélective.
[8] Cette structure est marquée dans le texte par l'accumulation des négations : οὔτε ... οὔτε ... οὔτε ... οὔτε ... οὔτε ... On notera que Hiéroclès procédait de même dans son *De providentia*, comme le laisse encore voir le résumé de Photius (cod. 251, 461b23-31 Henry [cf. déjà, cod. 214, 172b8-13]) : οὐ γὰρ τὴν τῶν γενεθλιαλόγων ἀνεπιλόγιστον ἀνάγκην, οὐδὲ τὴν στωϊκὴν βίαν, οὐδ' ἣν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς οἴεται, εἰς ταὐτὸν τῇ πλατωνικῇ (*lire* μερικῇ ?) τῶν σωμάτων φύσει ταύτην περιάγων, οὐδὲ τὴν ἐπῳδαῖς καὶ θυσίαις παρατρεπομένην γένεσιν, ὡς οἴονταί τινες, ἀλλὰ τὴν τῶν ἐκβαινόντων κατὰ τὸν τῆς προνοίας θεσμὸν δικαστικὴν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν, τάξει καὶ εἰρμῷ πρὸς τὰς προαιρετικὰς ὑποθέσεις τῶν αὐτεξουσίων ἔργων ἐπανορθουμένην τὰ καθ' ἡμᾶς. « En effet, [selon Hiéroclès], la fatalité n'est pas la nécessité irrationnelle des tireurs d'horoscopes, ni la force contraignante des stoïciens, ni ce qu'Alexandre d'Aphrodise croit, en l'identifiant à la nature platonicienne (*ou* particulière ?) des corps, ni non plus la géniture (= destin, Lampe, *s.v.* n° 8) dont on cherche à détourner les effets par des incantations et des sacrifices, comme certains le pensent, mais l'activité judicative du dieu qui juge ce qui advient conformément au décret de la providence, corrigeant les choses qui nous concernent au moyen de l'ordre et de l'enchaînement [du tout], en relation avec les fondements *prohérétiques* des actes qui ont leur détermination en eux-mêmes. » Cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin ; Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 133.

[272,5] Τούτων[9] δὲ προειλημμένων, ἐπὶ τὰ πράγματα μεταβάντες λέγομεν ὅτι **τὴν εἱμαρμένην**

(1) οὔτε τὴν μερικὴν φύσιν ῥητέον, ὥς τινες ἐκ τοῦ Περιπάτου λέγουσι, καθάπερ Ἀλέξανδρος[10] (ἀσθενὴς γὰρ αὕτη καὶ οὐκ ἀίδιος, τὸ δὲ τῆς εἱμαρμένης κράτος ‹ὡς› πάμμεγά τι καὶ ἀραρὸς ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν προειλήφαμεν),

(2) οὔτε τὴν τάξιν τῶν κοσμικῶν περιόδων, ὡς Ἀριστοτέλης που λέγει[11], τὴν παρὰ τὴν τάξιν αὔξησιν παρ' εἱμαρμένην[12] ἀποκαλῶν, ὡς ἂν εἱμαρμένη[13] ὑφέστηκε (καὶ ἄλλο μὲν τὸ τῆς τάξεως αἴτιον, ἄλλο δὲ ἡ τάξις),

(3) οὔτε τὴν ἐν σχέσει ψυχήν, ὡς Θεόδωρος[14] (οὐδὲ γὰρ ἔστι τὴν ἀρχὴν τοιοῦτον ζωῆς εἶδος ἐν τοῖς ὅλοις),

(4) οὔτε τὴν φύσιν ἁπλῶς, ὡς Πορφύριος[15] (πολλὰ γὰρ καὶ ὑπερφυῆ καὶ ἔξω τῆς φύσεως γίγνεται παρὰ τῆς εἱμαρμένης, οἷον εὐγένειαι δόξαι πλοῦτοι· ποῖαι γὰρ φυσικαὶ κινήσεις φέροιντο ἂν τὴν τούτων αἰτίαν;),

(5) οὔτε ὁ νοῦς τοῦ παντός, ὥς πού φησι πάλιν Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ Περὶ κόσμου βιβλίον[16]· ὁ γὰρ νοῦς ἀθρόως πάντα ποιεῖ ἃ ποιεῖ καὶ οὐδὲν δεῖται τῆς κατά τινα περίοδον καὶ συνεχῆ καὶ εὔτακτον εἱρμὸν προϊούσης διοικήσεως, τοῦτο δὲ εἱμαρμένης ἴδιον, ὁ τῶν πολλῶν αἰτίων εἱρμός, ἡ τάξις, ἡ περιοδικὴ ποίησις.

---

[9] A propos de *Tim.* 41e2-3, Proclus indique qu'il s'agit ici de quelque chose comme un deuxième discours du Démiurge. Le premier s'adressait directement aux jeunes dieux (οἱ νέοι θεοί), celui-ci s'adresse indirectement (il s'agit d'un discours indirect) aux âmes. Dans le cas des jeunes dieux le Démiurge révélait des "enseignements povidentiels" (Festug. = λόγοι προνοητικοί), dans le cas des âmes, "des lois fatales" (εἱμαρμένοι λόγοι).

[10] Festug. (t. V, p. 148, n. 2) renvoie à *De fato* 6 (169,18 sqq.).

[11] Comme on ne trouve rien de tel chez Aristote, Festugière (t. V, p. 148, n. 3) considère comme probable que Proclus ait confondu Aristote avec "son commentateur le plus célèbre" (*scil.* Alexandre d'Aphrodise).

[12] Comme le note Festugière (t. V, p. 148, n. 3) on ne trouve pas l'expression παρ' εἱμαρμένην ou παρὰ τὴν εἱμαρμένην chez Aristote, mais chez Alexandre d'Aphrodise (*De fato* 6 et p. 11,11 Thillet).

[13] ὡς ἂν εἱμαρμένη Festug. (t. V, p. 148, n. 3). ὡς † ἂν εἱμαρμένης Diehl. Les mss. ont ὡς ἂν εἱμαρμένης ὑφέστηκε. Diehl propose dans son apparat : ὡς ἄνευ εἱμαρμένης ὑφέστηκε (= comme si [cet accroissement] s'était produit sans la fatalité). Nous suivons de préférence la correction proposée par Festugière : ὡς ἂν εἱμαρμένη ὑφέστηκε ("comme si cet ordre était l'*heimarménè*") ; en effet, celle-ci s'accorde mieux avec la critique de Proclus qui suit. On pourrait envisager aussi ὡς ἀνειμαρμένη ὑφέστηκε (= étant donné que cet accroissement tient sa subsistance comme non fatale ; pour la forme ἀνειμαρμένη, cf. [Plut.] *Plac.* I 27 : ἀνειμάρθαι).

[14] Cf. W. Deuse (1973), Test. 32, commentaire, p. 149-150. Pour la doctrine de Théodore d'Asiné, cf. Festug., t. III, p. 323, n. 2. Sur son système, cf. *ibid.* p. 30, n. 3. Cf. L. Brisson, art. « Theodoros » 19, *Der Neue Pauly*, t. XII 1 (2002).

[15] Porph. *In Tim.*, fr. 81 (Sodano).

[16] *De mundo* 7, 401b8 sqq. (D. J. Furley). Sur l'auteur de ce petit traité, cf. Ph. Merlan (1967), p. 131, n. 5. Voir aussi Procl. *In Tim.* I 305,20 sqq. (Diehl).

1. La fatalité comme nature particulière : Alexandre d'Aphrodise[17] et certains péripatéticiens.

« Il faut dire que la fatalité n'est ni la *nature particulière*, comme certains péripatéticiens l'affirment, comme Alexandre, – en effet, celle-ci est faible et non éternelle, alors que nous avons préconçu à partir des notions communes que le pouvoir de la fatalité est quelque chose de très puissant et de fixe. »

De fait, cette identification de la fatalité à la nature de chaque individu (ἡ μερικὴ φύσις) est bien attestée chez Alexandre d'Aphrodise, aussi bien dans son *De fato* que dans certains petits traités qui lui sont attribués[18]. On s'étonne que la critique de Proclus ne fasse pas usage de l'argument adressé plus bas à la thèse de Porphyre. S'il avait choisi un autre ordre de présentation, en mentionnant la présente thèse après celle de Porphyre, Proclus aurait pu argumenter *a fortiori*.[19]

---

[17] Cf. H. O. Schröder, art. « Fatum (heimarmene) », *RAC* VII (1969), col. 524-636, col. 547-549 sur Alexandre.

[18] Alex. *De fato* 170,9-11 Bruns = 6, p. 10,3-5 Thillet : Διὸ καὶ λέγοι τις ἂν εὐλόγως τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρχὴν ἑκάστου καὶ αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν γινομένων ἐν αὐτῷ κατὰ φύσιν τάξεως : « C'est aussi pourquoi on peut dire avec raison que la nature propre est le principe de chaque [être] et la cause de l'ordre des [événements] qui arrivent en lui conformément à la nature » ; cf. le commentaire de R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, text, translation and commentary, London, 1983, p. 128-129 et 23-25. Cf. Alex. [?] *De an. mant.* XXV (Περὶ εἱμαρμένης), 185,11-12 Bruns: Λείπεται ἄρα τὴν εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν εἶναι φύσιν ἑκάστου : « Reste donc que la fatalité ne soit rien d'autre que la nature propre de chaque chose » ; 186,13-31 Bruns (l'auteur de ce texte cite deux passages d'Aristote à l'appui de sa thèse : *Meteor.* I 14, 352a29 Thillet [2008 ; n. 200, p. 505] : Ἀλλὰ πάντων τούτων αἴτιον ὑποληπτέον, ὅτι γίγνεται διὰ χρόνων εἱμαρμένων, οἷον ἐν ταῖς κατ' ἐνιαυτὸν ὥραις χειμών, οὕτω περιόδου τινὸς μεγάλης μέγας χειμών : « Mais de tous ces phénomères il faut concevoir comme cause, le fait qu'elles se produisent à intervalles *déterminés* : comme l'hiver arrive chaque année à périodes régulières, ainsi un grand hiver arrive au cours d'un grand cycle [*scil.* une grande année] » ; et *Phys.* V 6, 230a31-32 : Ἆρ' οὖν καὶ γενέσεις εἰσὶ βίαιοι καὶ οὐχ εἱμαρμέναι, αἷς ἐναντίαι αἱ κατὰ φύσιν : « N'y a-t-il donc pas aussi des générations contraintes et non *déterminée*, auxquelles s'opposent les générations conformes à la nature ? ») ; dans le même texte, on apprend que Théophraste, dans son *Callisthène*, et un certain Polyzèlos (Πολύζηλος), dans son Περὶ εἱμαρμένης, avaient aussi identifié τὸ καθ' εἱμαρμένην et τὸ κατὰ φύσιν (*ibid.* 186,28-31). Cf. encore Hierocl. *De prov.* dans Phot. *Biblioth.* cod. 214, 172b9-12 : οὐ μὴν ἀλλ' οὐδ' ἣν ὁ ἐξ Ἀφροδισιάδος δοξάζει Ἀλέξανδρος, τῇ Πλατωνικῇ (?) τῶν σωμάτων φύσει εἰς ταυτότητα περιάγων ταύτην, repris dans le cod. 251, 461b24-26 : οὐδ' ἣν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς οἴεται, εἰς ταὐτὸν τῇ Πλατωνικῇ τῶν σωμάτων φύσει ταύτην περιάγων.

[19] L'identité de la nature et de la fatalité est rejetée par Eusèbe, *P.E.* VI 6, 27-28 : en effet, le contre nature s'expliquerait alors comme contraire à la fatalité qui ne saurait plus être

2. La fatalité comme l'ordre dépendant des cycles cosmiques : Aristote

« (La fatalité n'est) ni *l'ordre [issu][20] des périodes cosmiques*, comme le dit quelque part Aristote, appelant "contraire à la fatalité" l'accroissement contraire à l'ordre, comme si [cet ordre] était la fatalité – de fait, autre est la cause de l'ordre, autre l'ordre [lui-même]. »

La même thèse, soumise à la même critique – qui s'appuie sur un passage du *Politique* – figure, plus développée dans le *Commentaire sur la République*[21]. Dans ce texte, le renvoi vague ὥς τισιν ἔδοξεν vise donc (avant tout) Aristote. On y lit en effet :

Ὅτι δὲ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν εἶναί φησιν αὐτὸς τῶν τοῦ κόσμου περιόδων, καὶ οὔτε τὴν περίοδον οὔτε τὴν τάξιν τὴν ἐν αὐταῖς καὶ τὸν εἱρμόν, ὥς τισιν ἔδοξεν, δηλοῖ τὰ ἐν τῷ Πολιτικῷ[22] ῥηθέντα περὶ αὐτῆς· « τὸν δὲ δὴ κόσμον ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία », τὴν ἐναντίαν τῇ προτέρᾳ περιάγουσα κυκλήσει. (*In Remp.* II 356,3-8)

« Que [Platon] dise que la fatalité est *la cause des révolutions du monde* et qu'elle n'est ni la révolution ni l'ordre qui est en elles ainsi que l'enchaînement, comme certains l'ont pensé, ce qui est dit de la [fatalité] dans le *Politique* le montre clairement : "et la

---

une causalité nécessaire et inflexible. L'argument est dialectique, dans la mesure où Eusèbe rejette clairement la notion de fatalité – comprise comme fatalité astrale ou nécessité liée aux révolutions des astres –, pour ne conserver que la providence (et la nature). Sur le rapport entre la nature et la fatalité, on peut voir aussi Bardesane, *Liber leg. reg.* § 575-576 Drijvers (cf. J. Teixidor, art. « Bardesane de Syrie » B 11, dans *DPhA* t. II [1994], p. 54-63, en particulier, p. 61).

[20] Il faut comprendre le génitif comme marquant la *dépendance* de l'ordre par rapport aux périodes ou cycles cosmiques.

[21] Procl. *In Remp.* II 356,3-8.

[22] Plat. *Pol.* 272e5-6 : τὸν δὲ δὴ κόσμον *πάλιν* ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη *τε* καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία (en italiques, on signale les différences par rapport avec la citation de Proclus) : « et une inclination prédestinée et native remit le monde en marche dans le sens inverse » (trad. Brisson-Pradeau, *GF* [2003], p. 114).

fatalité[23] et le désir qui lui est connaturel faisaient tourner le monde en sens inverse", le faisant tourner d'un mouvement contraire au mouvement antérieur. »

Il faut noter, avec Festugière, qu'Aristote n'utilise jamais l'expression παρ' εἱμαρμένην[24]. Celle-ci se rencontre toutefois chez l'Exégète et on peut légitimement se demander si Proclus n'a pas confondu ici Aristote "avec son commentateur le plus célèbre"[25], chez qui l'expression est fréquente[26]. Cependant, l'idée peut se présenter comme aristotélicienne, si l'on identifie le παρ' εἱμαρμένην avec le παρὰ φύσιν, compris comme ce qui est contraire à l'ordre (παρὰ τὴν τάξιν), et si l'on fait intervenir la distinction entre le monde céleste soumis à un ordre fixe et nécessaire et le monde sublunaire dépendant de la puissance créatrice de la nature[27], dont les effets ne sont pas toujours en accord avec la norme, mais se produisent selon une certaine régularité (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)[28].

Sur la fatalité, on a attribué à Aristote des thèses diverses. Une des interprétations dominante fait de la providence la cause de l'ordre céleste – il s'agit sans doute de

---

[23] Proclus prend sans doute εἱμαρμένη comme substantif, alors que chez Platon il est certainement adjectif ("un désir connaturel et fatal faisait tourner, etc."). Ce sentiment est encore renforcé par la liaison τε καί dans la tradition du texte de Platon.

[24] Voir cependant une expression qui se raproche de παρ' εἱμαρμένην en *Phys.* V 6, 230a31, dans un passage sur le naturel (κατὰ φύσιν) et le contre-nature (παρὰ φύσιν) : Ἆρ' οὖν καὶ γενέσεις εἰσὶν ἔνιαι βίαιοι καὶ οὐχ εἱμαρμέναι ; il semble bien que, dans le contexte, οὐχ εἱμαρμέναι embrasse la notion de παρὰ φύσιν.

[25] Festugière *ad loc.*, t. V, p. 148, n. 3. Il faudrait faire la même remarque à propos de *De prov.* 11,22-25 : ⌞καὶ ὁ δαιμόνιος Ἀριστοτέλης⌟ τὰς παρὰ τὸν εἰωθότα χρόνον αὐξήσεις ἢ γεννήσεις παρ' ⌞εἱμαρμένην⌟ εἴωθεν καλεῖν. Cf. aussi *In Remp.* II 2,25 - 3,3 : (les changements dans la nature qui se produisent avec régularité [ἔχει τὸ εὔτακτον], se produisent au moyen de médiétés, de façon à assurer la continuité ; par contre les changements qui ...) αἱ δὲ ὑπερπηδῶσαι τὰ μέσα τὸ βίαιον ἔχουσι καὶ πρὸς τὴν φύσιν αὐτῶν πολλάκις ἐναντίον, οἵας εἶναι τὰς ‹μὴ› καθ' εἱμαρμένην κινήσεις ἔφη που (Kroll et Festug. renvoient tous deux à *Phys.* V 6, 230a31) λέγων Ἀριστοτέλης ὀρθῶς· οὐ γὰρ θέλει πηδᾶν ἄτακτα τὸ κατὰ λόγους τεταγμένους ποιοῦν, ἀλλὰ βιασθὲν σαθρὰν ἀποφαίνει τὴν ἐποικοδομουμένην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων τελείωσιν.

[26] Parmi les nombreux exemples rencontrés chez l'Aphrodisien, cf. *De fat.* 166,8 ; 170,7 ; *De an. mant.* 180,3 ; 186,5 ; *Dub. et sol.* 11,17, 12,2. On ajoutera aussi [Plut.] *De fat.* 574e3. Cf., pour l'expression, Plat. *Tim.* 89c6 : ἢν (la constitution du corps) ὅταν τις *παρὰ τὴν εἱμαρμένην τοῦ χρόνου* φθείρῃ φαρμακείαις κτλ.

[27] Pour cette opposition attribuée à Aristote, qui est courante chez les doxographes dès la fin de l'époque hellénistique, entre deux domaines distincts régis, pour l'un par la providence, pour le second par la nature, cf. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden / New York / Köln, 1992, p. 136-137.

[28] Cf. le cas des monstres (τὰ τέρατα) dans Arist. *De gen. an.* IV 4, 770b10-16, où on distingue la φύσις comme produisant ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, de celle qui produit toujours la même chose et nécessairement (περὶ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης) et qui ne connaît pas le contre-nature.

l'action des intellects divins ou de l'intellect divin suprême ; cette limitation de l'action providentielle figure déjà dans les *Placita* du ps.-Plutarque :

Ἀριστοτέλης οὔτ' ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλων, οὔτε μὴν αἰσθητικὸν οὔτε λογικὸν οὔτε νοερὸν οὔτε προνοίᾳ διοικούμενον· τὰ μὲν γὰρ οὐράνια τούτων ἁπάντων κοινωνεῖν, σφαίρας γὰρ περιέχειν ἐμψύχους καὶ ζωτικάς, τὰ δὲ περίγεια μηδενὸς αὐτῶν, τῆς δ' εὐταξίας κατὰ συμβεβηκὸς, οὐ προηγουμένως μετέχειν.[29]

« Selon Aristote, [le monde] n'est, dans sa totalité et dans toutes ses parties, ni pourvu d'âme, ni même de sensibilité, ni de raison, ni d'intellect, ni n'est gouverné par une providence. En effet, les [êtres] célestes ont part à tout cela (car, selon lui, ce sont des sphères douées d'âme et de vie qui les embrassent), mais les [êtres] terrestres n'y ont aucune part et participent au bon ordre par accident (κατὰ συμβεβηκός) et non pas selon une [cause] principale (προηγουμένως)[30]. »

On notera que dans cette interprétation d'Aristote, il n'est pas fait mention de l'*heimarménè*. On pourrait toutefois y voir la fatalité dans l'action des corps célestes ; en effet, le monde sublunaire ne participe pas à l'ordre directement, mais, sans doute, par l'intermédiaire de l'ordre céleste ; c'est ainsi que la bonne ordonnance du monde sublunaire ne lui appartient pas essentiellement, mais accidentellement.

La même interprétation est reprise par Diogène Laërce, qui indique explicitement la dépendance du monde sublunaire par rapport aux influences célestes :

Διατείνειν δὲ αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν οὐρανίων καὶ εἶναι ἀκίνητον αὐτόν· τὰ δ' ἐπίγεια κατὰ τὴν πρὸς ταῦτα συμπάθειαν οἰκονομεῖσθαι.[31]

---

[29] [Plut.] *Plac.* II 3 (= Stob. *Anth.* I 21) [Diels, *Doxogr.*, p. 330]. Cf. aussi (références données par G. Lachenaud, dans l'édition des *Belles Lettres* du ps.-Plut., p. 241) : Atticus, fr. 3, §§ 7-9 des Places [la providence exerce son activité sur le ciel] ; Critolaos, fr. 15 Wehrli (mais il ne s'agit pas d'un fragment à proprement parler !). On admet en général, depuis Diels, que la doxographie pseudo-plutarquéenne et ses correspondants chez Stobée remontent à travers Aétius (I^er^ s. av. J.-C. - I^er^ s. ap. [*DPhA s.v.* « Aétios », T. Dorandi] ; fin 1^er^ - début 2^e^ s. ap. J.-C. selon Diels, p. 109) à des *Placita* plus anciens (les *Vetusta placita* composés dans l'entourage de Posidonius, selon Diels). On retrouve la même thèse attribuée à Aristote chez Calcidius, *In Tim.* 250, p. 260,7-13 Waszink.
[30] Pour ce terme, cf. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, 1983, p. 132-133.
[31] D. L. V 32.

« [Aristote dit] que la providence du [dieu] s'étend jusqu'aux [corps] célestes et que lui-même est immobile[32] ; et les [phénomènes] terrestres sont gouvernés en sympathie avec ces [êtres]-là (*scil.* les corps célestes). »

C'est là la position reprise en général par plusieurs auteurs chrétiens comme Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée ou Théodoret de Cyr[33]. Dans les *Stromates*, Clément d'Alexandrie (II-III^e^ s.) s'exprime ainsi :

Ἀριστοτέλει δὲ μέχρι σελήνης ἐπῆλθε καταγαγεῖν τὴν πρόνοιαν.[34]

« Aristote en est venu à faire descendre la providence jusqu'à la lune (*scil.* et pas au delà). »

La même idée figure aussi dans le *Protreptique* :

Ὁ γάρ τοι μέχρι τῆς σελήνης αὐτῆς διορίζων τὴν πρόνοιαν, ἔπειτα τὸν κόσμον θεὸν ἡγούμενος περιτρέπεται, τὸν ἄμοιρον τοῦ θεοῦ θεὸν δογματίζων.[35]

« En fait, Aristote, limitant la providence à la lune elle-même, ensuite, considérant le monde comme un dieu, il [le] renverse en le jugant un dieu qui ne participe pas à Dieu. »

De son côté, environ un siècle plus tard, Eusèbe de Césarée (III-IV^e^ s.) affirme encore :

Ὁ Ἀριστοτέλης μέχρι σελήνης στήσας τὸ θεῖον, τὰ λοιπὰ τοῦ κόσμου μέρη περιγράφει τῆς τοῦ θεοῦ διοικήσεως.[36]

---

[32] Il s'agit donc du Premier Moteur.
[33] Sur cette question, cf. A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932 (1981[2] avec des *corrigenda*), Excursus C : « Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret », p. 221-263. L'auteur insiste sur le rôle joué par le *De mundo* du ps.-Aristote (milieu du 1^er^ s. av. J.-C. selon Festugière, p. 226, n. 1) dans cette interprétation. Cette thèse, dit-il, "provient de l'enseignement du *De mundo* et d'une certaine vue physique qui prévaut à partir du 1^er^ s. avant notre ère" (*ibid.*, p. 226). Mais la thèse est sans doute antérieure au *De mundo* (cf., pour la tradition des *Placita*, *supra*, notre note à l'extrait de [Plut.] *Plac.* II 3).
[34] Clem. *Strom.* V 14, 90,3 [= Eus. *P.E.* XIII 13,4] ; cf. la note de A. Le Boulluec, dans : *Clément d'Alexandrie, Les Stromates*, V 2, Paris, 1981, p. 295-296.
[35] Clem. *Protr.* V 66,4-5.

« Aristote fait s'arrêter le divin à la lune et exclut du gouvernement de Dieu les autres parties du monde. »

A cette interprétation, Théodoret (IV-V^e^ s.), qui reprend la même idée dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques* (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων), ajoute l'idée que le monde sublunaire relève de la *fatalité*, non de la providence. Les deux passages que l'on va lire sont proches de l'extrait cité de Diogène Laërce, bien que ce dernier, comme on l'a vu, ne parle pas de la fatalité comme de la puissance qui régit le monde sublunaire. Il s'agit peut-être, chez Théodoret, d'une inférence fondée sur la doctrine de la subordination des deux puissances, qui s'est imposée dans le platonisme dès le moyen-platonisme. Mais on peut aussi voir ici l'influence de l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise :

Τὰ γὰρ δὴ μέχρι σελήνης ἰθύνειν ἔφη (*scil.* ὁ Ἀριστοτέλης) τὸν Θεόν, τὰ δέ γε ἄλλα ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην τετάχθαι.[37]

« [Aristote] affirmait en effet que Dieu régissait les [êtres] jusqu'à la lune, mais que les autres sont rangés sous [le gouvernement] de la fatalité. »

L'idée selon laquelle le monde sublunaire est gouverné par cette puissance *sui generis* qu'est l'*heimarménè* semble encore renforcée dans le sens déterministe par l'adjonction de la notion de nécessité, dans ce second passage :

Ὁ δέ γε Νικομάχου μέχρι σελήνης ὑπείληφε τὸν Θεὸν πρυτανεύειν, τῶν δὲ μετὰ ταύτην ἁπάντων ἠμεληκέναι καὶ τῇ τῆς εἱμαρμένης ἀνάγκῃ παραδεδωκέναι τὴν τούτων ἐπιτροπείαν.[38]

« Le fils de Nicomaque a pensé que Dieu gouvernait jusqu'à la lune, mais que de tout ce qui vient après elle il n'avait aucun souci et avait remis à *la nécessité de la fatalité* la gestion de ces choses. »

---

[36] Eus. *P.E.* XV 5,1 [en introduction à la critique d'Atticus].
[37] Théodoret, *Therap.* V 47. Dans ce passage, Théodoret oppose Aristote à Platon qui, lui, avait affirmé que "Dieu exerçait sa providence sur toutes choses" (τὸν θεὸν ... προμηθεῖσθαι τῶν πάντων), tandis qu'Aristote "a privé la terre de la sollicitude divine" (τὴν γῆν ... τῆς θείας κηδεμονίας ἐστέρησε).
[38] Théodoret, *Therap.* VI 7.

On peut se demander si cette fatalité qui règne ici sur le monde sublunaire doit se comprend comme l'expression d'un déterminisme de type stoïcien, tel du moins que les philosophes des autres écoles le comprenaient traditionnellement. Si c'est le cas, comme le second témoignage engage à le penser, on retrouverait chez Théodoret un jugement ancien porté sur Aristote. En effet, nous lisons chez Cicéron, dans son *De fato*, que, "parmi les anciens philosophes" on rencontrait, sur la question du *fatum*, deux opinions : « celle de ceux qui pensaient que tout était produit par le *fatum* de telle sorte que ce *fatum* introduisait la force de la nécessité »[39] et « celle de ceux qui étaient d'avis que les mouvements des âmes étaient volontaires, sans [l'action] d'aucun *fatum*[40] ». Les représentants de la première doctrine sont Démocrite[41], Héraclite, Empédocle et Aristote, considérés comme des déterministes, voire même des nécessitaristes[42]. Selon Cicéron, Chrysippe voulait se tenir entre les deux thèses, mais plus proche même de la seconde.

On notera finalement que c'est une interprétation d'Aristote assez différente que Proclus propose dans son *Commentaire sur le Timée*. Si l'activité providentielle intellective s'arrête à la sphère lunaire, le monde du devenir est laissé au hasard et à l'indétermination. Le monde sensible ainsi décrit ne pourrait être régi par la *fatalité*.

(...) πολλοῖς τῶν φυσιολόγων ἄψυχα καὶ εἰκῇ φερόμενα καὶ ἀπρονόητα ταῦτα εἶναι τὰ στοιχεῖα νενόμιστο· τὰ μὲν γὰρ οὐράνια διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς τάξιν νοῦ καὶ θεῶν μετέχειν ὡμολόγουν, τὴν δὲ γένεσιν ὡς πολυμετάβολον καὶ ἀόριστον καὶ

---

[39] Cic. *De fato* 39 : *una (sententia) eorum qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret*. Les tenants de cette thèse ne sont pas nommés, mais le contexte montre qu'il s'agit de Carnéade et d'Epicure.

[40] *Ibid.* : *altera eorum quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii*.

[41] Cf. W. Gundel, *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen, 1914, p. 14-16. Pourtant, Alexandre d'Aphrodise, dans son traité *Sur la providence* conservé en traduction arabe, range Démocrite avec Leucippe aux côtés d'Epicure comme les tenants de la thèse selon laquelle le monde tient son être de la spontanéité et du hasard ; cf. S. Fazzo, dans : S. Fazzo (ed.), *Alessandro di Afrodisia, La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di Silvia Fazzo, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall' arabo di Mauro Zonta, testi arabo e greco a fronte, Milano, 1999, p. 37, n. 51 ; p. 98-99 (texte et traduction).

[42] Cf. Sharples, *Cicero, On Fate*, 1991, p. 186, qui, pour ce jugement sur Aristote, mentionne Aëtius (1, 29,2 = Stob. *Anthol.* I 6, 17a21-23 : (à propos d'Aristote) Τὴν δ' εἱμαρμένην οὐκ αἰτίαν μέν, τρόπον δέ τινα αἰτίας, συμβεβηκότα πως τοῖς (ὑπὸ ?) τῆς ἀνάγκης τεταγμένοις) ; les deux passages de Théodoret que nous venons de lire ; Cic. *Ac. post.* I 29 (= Antiochus d'Ascalon). La fin du *De mundo* (7, 401b8 sqq.), attribué à Aristote, donne une description du monde tout à fait déterministe, en recourant à un langage à la fois mythique et physique (cf *infra*, le point 5).

ἀπρονόητον ἀπέλειπον, οἷα δὴ καὶ Ἀριστοτέλης ὕστερον ἐδόξασε, ταῖς οὐρανίαις περιφοραῖς μόναις ἐπιστήσας τὰς ἀκινήτους αἰτίας, εἴτε ὀκτὼ εἶεν εἴτε πλείους, ἄψυχα δὲ τὰ στοιχεῖα ταῦτα καταλείπων[43]

« (...) parmi les physiologues[44], beaucoup avaient considéré que ces éléments (*scil.* d'ici-bas) étaient privés d'âme, se mouvaient *au hasard* (εἰκῇ) et n'étaient pas soumis à la providence (ἀπρονόητα)[45]. En effet, ils admettaient que les [êtres] célestes participaient à l'intellect et aux dieux à cause de l'ordre qui est en eux, tandis qu'ils laissaient à l'écart la *génésis* comme perpétuellement changeante, indéterminée (ἀόριστον) et non soumise à la providence. C'est précisément une telle opinion que défendit aussi par la suite Aristote, qui plaça à la tête des révolutions célestes seules les causes immobiles, qu'elles fussent huit ou plus[46], et qui laissa ces éléments privés d'âme. »

---

[43] *In Tim.* III 152,20-27.

[44] A. J. Festugière note qu'il s'agit de Démocrite et des atomistes antérieurs à Aristote (t. IV, p. 195, n. 1). Mais on peut raisonnablement douter que la notion de hasard et d'indétermination ait pu réellement convenir à Démocrite (les témoignages sont d'ailleurs ambigus ; cf. Eus. *P.E.* VI 7. 2 [Oinomaos] ; Cic. *De fato* 39 avec la note de Sharples, *Cicero, On Fate* [1991], p. 186 ; voir aussi D.-K. 68 [Demokritos] A 50 et 66-70) ; à moins que Proclus ait confondu ici Démocrite et Epicure. En *TP* V, p. 84,10-11 (ἀλλ' οὐχ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν φυσιολόγων, τὸ μὲν πᾶν ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ εἶναι καὶ γεγονέναι), il doit s'agir plutôt d'Epicure, peut-être confondu avec les atomistes antérieurs. Voir pourtant, comme on l'a déjà signalé, l'assimilation de Démocrite et de Leucippe avec Epicure dans Alex. *De prov.*, p. 86-87 Thillet (2003).

[45] Sur les raisons qui semblent justifier une conception de l' ἀπρονοησία du monde sensible, cf. *In Parm.* 954,16 - 955,11 Steel ; l'éditeur indique dans l'apparat "*peripatetici*" ; cf. la note de Dillon à la traduction Morrow-Dillon [1987], p. 304 : ce serait des épicuriens, mais la formule τῶν ἀπ' αὐτοῦ τινες [l. 28 Cousin ; corrigé maintenant par Steel, l. 21-22 en τῶν μετ' αὐτόν] ne convient pas aux Epicuriens, ce qui pousse Dillon à envisager qu'il s'agisse de "sceptical Academics or Peripatetics, disturbed by Epicurean arguments, such as Philo of Alexandria represents his nephew Alexander as being in his *De Providentia*". La correction de Steel redonne de la force à l'hypothèse épicurienne de Dillon, mais le détail de la thèse (l'intellect divin est qualifié de ἄϋλος 955,7) et les passages parallèles mentionnés par Steel laissent clairement entendre qu'il s'agit bien de péripatéticiens, comme Alexandre d'Aphrodise (cf. *In Parm.* 955,12-16 ; 921,14-19 ; voir, plus généralement, 790,5 - 791,20).

[46] C'est-à-dire un moteur immobile pour chacune des sept "planètes" (Lune, Soleil, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne) et la sphère des fixes, ou davantage, selon la théorie des sphères établie par Aristote d'après Eudoxe et Callippe au chapitre 8 de *Met.* Λ (cf. Ross, t. II, p. 392-394).

3. La fatalité comme "âme en relation"[47] : Théodore d'Asiné (env. 275-360)

« ni l'âme en relation, comme [le veut] Théodore – car il n'existe absolument pas de telle forme de vie (*scil.* d'âme) dans l'univers[48]. »

La thèse attribuée à Théodore n'est pas détaillée et par là manque de clarté[49]. On peut se demander si elle n'est pas étrangère au schéma conceptuel proclien. En effet, on pourrait faire l'hypothèse que "l'âme en relation" est l'Ame du Monde[50] et comprendre que cet état d'être en relation indique sa coordination avec le Monde, c'est-à-dire son immanence au Monde. Mais, pour Proclus, le qualificatif "en relation" interdit cette identification. En effet, pour lui, l'Ame du Monde est une οὐσία divine existant par elle-même ; elle ne peut donc être dite exister "en relation". De plus, pour Proclus, ce mode d'existence dit "en relation" est un mode inférieur, qui convient, mais par intermittence seulement, aux âmes particulières qui passent dans des vivants irrationnels (μετιέναι εἰς τὰ ἄλογα ζῷα)[51]. Donc, même pour l'âme humaine, ce caractère ne saurait convenir absolument.

4. La fatalité comme pure nature : Porphyre

« ni la nature absolument parlant, comme [le veut] Porphyre – car beaucoup de [choses] qui sont au-dessus ou en dehors de la nature sont produites par la fatalité,

---

[47] Sur cette âme, cf. la note de Festugière (t. III de sa traduction du *Commentaire sur le* Timée, p. 322, n. 2). Cette thèse était sans doute exposée dans son propre *Commentaire sur le* Timée.

[48] On pourrait aussi comprendre "dans les touts", puisque, dans les particuliers, l'âme en relation a une certaine existence (cf. *infra*).

[49] Festugière (*In Tim.* t. V, p. 30, n. 3) a tenté de résumer le système de Théodore, qu'il juge "extraordinairement compliqué".

[50] Dans la troisième hypostase plotinienne, Théodore distinguait la triade suivante : αὐτοψυχή – καθόλου ψυχή – ψυχὴ τοῦ παντός (Procl. *In Tim.* II 274,10-275,13). Il se pourrait que "l'âme en relation" soit identique à l'âme du Tout. Cf. Procl. *In Tim.* III 173,25 sqq. où Proclus parle, à propos de Théodore, de "la vie en relation de l'Ame du Monde" (mais le texte est difficile et loin d'être clair).

[51] Cf. *In Remp.* II 309,28 - 312,5 (commentaire sur *Resp.* X 620a sqq.). Ce qui est remarquable est le fait que Proclus fait remonter à Théodore cette interprétation du texte platonicien (*ibid.* 310,5). Deuse pense que Théodore et Proclus interprètent différemment l'expression technique ἐν σχέσει (W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar* (Diss. Köln, 1970), Wiesbaden, 1973, p. 161).

comme la noblesse de naissance, la gloire et la richesse ; en effet, quels mouvements *naturels* pourraient tenir lieu de *causes* pour ces [choses] ? »

Sur cette thèse de Porphyre, qui figurait sans doute encore dans son *Commentaire sur le* Timée[52], nous n'avons pas de passages parallèles. Faut-t-il admettre que pour Porphyre, la noblesse de naissance, la gloire et la richesse dépendaient d'une autre cause, la τύχη ?

5. La fatalité comme **Intellect de l'univers ou du Tout** : Aristote (ou l'auteur anonyme du *De mundo*)

« ni *l'Intellect du Tout*, comme le dit encore Aristote quelque part, si toutefois l'ouvrage *Sur le monde* est de lui ; en effet, l'intellect crée tout ce qu'il crée d'un coup (ἀθρόως) et n'a aucun besoin du gouvernement qui procède selon une révolution cyclique[53] et un enchaînement (εἰρμός) continu et bien ordonné ; or, c'est là le propre de la fatalité : l'enchaînement de multiples causes, l'ordre, la création cyclique. »

On notera dans ce passage le vocabulaire typiquement stoïcien, en particulier l'étymologie de εἱμαρμένη comme enchaînement (εἰρμός) des causes[54]. D'ailleurs, comme la plupart des modernes, mais de façon moins radicale, Proclus émet des doutes sur l'identité de l'auteur.

Dans le passage auquel fait certainement allusion Proclus, l'auteur du *De mundo* parle du dieu et de ses noms multiples[55] : Ἀνάγκη (Nécessité), Εἱμαρμένη (Fatalité), Πεπρωμένη (Destin)[56], Μοῖρα (Destinée), Νέμεσις (Némésis)[57], Ἀδράστεια (Adrastée)[58],

---

[52] Ce passage ne figure pas dans A. Smith, *Porphyrius, Fragmenta*, 1993 (cf. P 14, p. 198). L'auteur n'a pas repris les fragments (sauf un) du *Commentaire sur le* Timée.
[53] Ou "un cycle" (περίοδος).
[54] Voir par exemple *SVF* II 917-921.
[55] Cf. *SVF* II 913 (Stobée) et surtout 914 (Eus. *P.E.* VI 8. 8-10 = Diogénien [II^e^ s. ? ap. J.-C.], *De fato* [polémique d'un épicurien plutôt que d'un péripatéticien, contre Chrysippe]). Sur Diogénien, qualifié sans doute à tort de περιπατητικός dans le sous-titre du chapitre 8 d'Eusèbe, cf. l'article déjà mentionné de T. Dorandi, art. « Diogénianos », dans *DPhA* t. II (1994).
[56] Ce terme n'apparaît pas chez Proclus et est rare chez les néoplatoniciens ; cf. Jambl. *V. Pyth.* 32, 219,4 (à propos de Pythagore) ; *Ad Maced.* (= Stob. II 8, 45) ; *Ad Poimen.* (= Stob. I 1, 35) ; Simpl. *In Ench.* LXXI,11-13 I. Hadot (*ed. maj.*) : τῆς ἀπ' αὐτοῦ (*scil.* τοῦ θεοῦ) διὰ πάντων ἐν τάξει φοιτώσης αἰτίας ποιητικῆς τε καὶ κινητικῆς, ἣν Πεπρωμένην καὶ Εἱμαρμένην ἐκάλει (*scil.* Cléanthe, dans son hymne à Zeus cité par Epictète). Le mot est homérique et surtout poétique. Cf. Heinrich Lewy, art. « Pepromene », dans : W. H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*,

Αἶσα (Aisa)[59]. On n'y rencontre pas l'expression "Intellect du Tout" ; cependant, le dieu, qui est dit gouverner le Tout (ὁ τὸ σύμπαν διέπων θεός[60]), est naturellement identifié par Proclus à un intellect (au sens aristotélicien), plus précisément même au Premier intellect.

Par conséquent, dans l'approche négative par laquelle Proclus aborde la question de la nature de la fatalité dans cette section de son *Commentaire sur le* Timée, se trouvent écartés comme identifications possibles attestées par la tradition : l'Intellect du Tout, la nature en général, la nature des individus, l'ordre dépendant des cycles cosmiques et cet être de raison qu'est l'âme en relation. De la critique de chacune de ces thèses, retenons les caractères positifs de la fatalité :

- a. elle est puissance et stabilité (πάμμεγά τι καὶ ἀραρός) ;

- b. elle a un statut de cause (αἴτιον) ;

- c. elle a une extension plus grande que la nature *stricto sensu* ;

- d. son action est liée au temps (c'est-à-dire aux révolutions périodiques, αἱ περίοδοι) ;

- e. elle est cause (cf. b.) de l'enchaînement continu de multiples causes (κατὰ συνεχῆ καὶ εὔτακτον εἱρμόν / ὁ τῶν πολλῶν αἰτίων εἱρμός) ;

- f. elle est cause (cf. b.) de l'ordre (ἡ τάξις).

Nous verrons en effet que ce sont les notions de *causalité*, de *temporalité*, d'*ordre* et de *stabilité* qui forment le noyau essentiel de la conception proclienne de la fatalité.

Leipzig, 1884-1937, t. III (1897-1909), col. 1944-1945 (l'auteur mentionne plusieurs textes, datant du début de l'Empire pour les plus anciens, où le terme désigne une divinité, souvent associé à τύχη).

[57] Personnification de la justice distributive.

[58] L'une des trois Parques, dont le nom signifie l'Inéluctable.

[59] Un des noms du destin.

[60] *De mundo* 399a18.

B. La doctrine de l'εἱμαρμένη chez Proclus[61]

Le cadre général du problème

Par désir de clarté, nous anticipons en indiquant le cadre dans lequel s'inscrit la thèse proclienne. Au principe rapporté traditionnellement aux stoïciens, selon lequel "tout arrive selon la *fatalité*" (πάντα καθ' εἱμαρμένην γίγνεται)[62], Proclus substitue cet autre principe, proprement platonicien, selon lequel "tout existe selon la *providence*" (⌊πάντα κατὰ πρόνοιαν εἶναι⌋)[63]. Il n'en maintient pas moins l'existence de l'*heimarménè*, replacée dans une totalité qui la dépasse et qui lui donnera un sens propre. Or, si la providence est universelle, la fatalité, elle, ne concerne qu'un domaine limité de l'"être", celui du devenir. Son action légitime s'exerce en particulier sur les corps soumis à la génération et à la corruption.

L'essence de la fatalité[64]

Pour saisir l'*heimarménè* dans sa définition, Proclus propose à la fois la méthode par division et le recours aux "notions communes" ; la première se revendique de Platon, la seconde d'Aristote, mais pourrait tout aussi bien se placer sous le patronnage d'Euclide.

Πάλιν δὲ ἐπειδὴ πρὸς τὰς τοῦ τί ἐστιν εὑρέσεις συντελεῖν μέν ⌊φασιν καὶ⌋ τὴν διαιρετικὴν μέθοδον, ⌊ἣν διὰ τοῦτο « θεῶν δόσιν εἰς ἀνθρώπους » ὁ ἐν (τῷ) Φιλήβῳ Σωκράτης ὕμνησε⌋, συντελεῖν δὲ εἰς ἀρχῆς λόγον ⌊καὶ⌋ τὰς κοινὰς ⌊ἡμῶν καλουμένας⌋ ἐννοίας ⌊ἀφ' ὧν δυνατὸν πολλὰ θηρᾶν τῶν ἀποδεικτῶν, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης ἔγραψε,⌋ δεῖ

---

[61] Pour cette section, nous avons utilisé principalement les textes suivants : *De prov.* 5-14 (distinction providence-fatalité) ; 20-26 (relation âme-fatalité) ; 33-34 (= 1ère aporie) ; 42 (Oracles chaldaïques) ; *De dec. dub.* 44-47 (7ème aporie) ; 55 (8ème aporie) ; 59 ; 60 (9ème aporie) ; *In Tim.* III 271,28 - 303,32 (sur les "lois fatales imposées par le Démiurge aux âmes" = Plat. *Tim.* 41e2) ; *In Remp.* II 355,8 - 359,8 ("libre arbitre, fatalité, providence").

[62] Cf. *SVF* IV (*index*), p. 46, col. 2.

[63] *De dec. dub.* 1,10-11 Boese. Cette primauté de la providence sur la fatalité est admise par tous les platoniciens confrontés au problème du déterminisme soulevé par les stoïciens.

[64] (τὸ) τί ἐστιν / τὸ τί ; *De prov.* 5,12 et 17 ; 6,1 Boese ; l'expression, d'origine aristotélicienne, désigne l'essence en tant qu'elle est exprimée dans la définition de la chose ; cf. *In Eucl.* 201,18 - 202,1.

⌜δὴ καὶ ἡμᾶς⌝ τούτοις χρωμένους ⌜ἀνελίττειν τήν τε πρόνοιαν καὶ τὴν εἱμαρμένην τί λέγομεν,[65] τὰ μὲν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις περὶ ταῦτα χρώμενοι, τὰ δὲ ταῖς τῶν ὄντων διαιρέσεσι κατ' ἄρθρα· ἀφ' ὧν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μόνως⌝ εὑρήσομεν τίς μὲν προνοίας, τίς δὲ ⌜εἱμαρμένης⌝ λόγος. ⌜Οὕτως δὲ ταῦτα γνώριμα φῶς λαμπρὸν ἀνάψει τοῖς ζητουμένοις καὶ ἴσως ἀποχρήσει χωρεῖν ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι κατ' αὐτῶν τῶν ἀποριῶν.⌝ (*De prov.* § 6)

« De plus, puisque, dit-on, la méthode de division contribue aussi à la découverte de l'essence (*ou* de la définition), méthode que, pour cette raison, le Socrate du *Philèbe* a célébré comme "don des dieux aux hommes"[66], et puisque ce que nous appelons les notions communes (αἱ κοιναὶ ἔννοιαι)[67] en nous apportent aussi leur contribution en tenant lieu de principe[68], notions à partir desquelles il est possible de saisir (θηρᾶν)[69] nombre de démontrables, comme l'a écrit Aristote[70], il faut qu'à notre tour, nous servant de ces [deux procédures], nous développions (ἀνελίττειν) ce que nous appelons providence et fatalité, en nous servant non seulement des notions communes, mais aussi de la division des êtres "selon leurs articulations [naturelles]"[71]. C'est seulement en procédant ainsi que nous pourrons découvrir, à ce qu'il me semble, quelle est la définition (λόγος) de la providence, quelle est celle de la fatalité. Et ainsi, ces choses, une fois

---

[65] Contrairement à Boese et à D. Isaac nous ne mettons pas de point virgule après *dicimus*. Il faut sous-entendre εἶναι.

[66] Plat. *Phil.* 16c5 : Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις ; il s'agit de la méthode (appelée ici ὁδός par Socrate) qui fait passer de l'idée une et unique à la multiplicité découverte par la division ou – dirions-nous –, l'analyse. Cf. Dam. *In Phil.* 56, p. 27 (Westerink). Erler ajoute *Phaedr.* 265d sqq. et les exemples traités dans le *Sophiste* ; il renvoie aussi à Procl. *In Parm.* 981,33 ; 980,33 ; 982,11 ; *De prov.* 30 et Herm. *In Phaedr.* 234,9 sqq.

[67] Dans le passage des *Seconds analytiques* auquel Proclus doit penser, Aristote utilise la formule τὰ κοινὰ ἀξιώματα (cf. note suivante).

[68] L'expression εἰς ἀρχῆς λόγον est rendue par Steel "(contribute) to the definition of the principles". Pour l'expression, cf. Procl. *In Eucl.* 72,11 ; 161,18 ; Syr. *In Met.* 34,21.

[69] Litt. "partir à la chasse à". La métaphore est déjà fréquente chez Platon; cf. des Places, *Platon, Lexique* (1964), *s.v.* θηρεύειν, θήρα ; on signalera en particulier *Phaed.* 66c2 (τῆς τοῦ ὄντος θήρας), qui est souvent cité par Proclus (cf. *TP* I, p. 5,14-15 ; 40,9-10 [dans un contexte intéressant, parce qu'il traite de la dialectique platonicienne], etc.) ; mais aussi *Euthyd.* 290bc. La métaphore est reprise par Aristote ; cf. *An. pr.* I 30, 46a11 ; *An. post.* I 31, 88a3 ; 96a22 ; 79a25.

[70] Arist. *An. post.* I 10, 76b14-15 : καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι.

[71] Cf. Plat. *Phaedr.* 265e1-3 : Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον : « C'est, à l'inverse, être capable de diviser par espèces selon des articulations naturelles, et ne pas chercher à briser aucune partie, à la façon du mauvais cuisinier ».

connues, jetteront une lumière brillante sur les objets de nos recherches et peut-être nous suffiront-elles pour l'instant à affronter les apories elles-mêmes[72]. »

Pour accéder à la connaissance de la nature essentielle de la fatalité, Proclus propose ici deux méthodes complémentaires[73], empruntées explicitement l'une à Platon – c'est la méthode dialectique qui procède par division (ἡ διαιρετικὴ μέθοδος)[74] –, l'autre à Aristote[75] – c'est le recours aux *notions communes* qui sont en nous (αἱ κοιναὶ ⌞ἡμῶν λεγόμεναι⌟ ἔννοιαι)[76], "à partir desquelles il est possible de saisir nombre de démontrables" (⌞ἀφ' ὧν δυνατὸν πολλὰ θηρᾶν τῶν ἀποδεικτῶν, ὡς Ἀριστοτέλης ἔγραψεν⌟)[77]. La référence à Aristote peut paraître étrange. Il semble bien que le Stagirite n'use jamais de l'expression κοιναὶ ἔννοιαι. Cependant, dans le catalogue des apories du livre B de la *Métaphysique*, il se sert à deux reprises de l'expression κοιναὶ δόξαι :

Περὶ τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν, πότερον μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμόν ἐστιν (λέγω δὲ ἀποδεικτικὰς *τὰς κοινὰς δόξας ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν*) οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦται προτάσεις.[78]

« A propos des principes de la démonstration, est-ce qu'il appartient à une même science [que celle des quatre causes] d'en traiter ou à plusieurs ? C'est là un objet de discussion. J'appelle "principes de la démonstration" les opinions communes à partir desquelles tous les hommes font leurs démonstrations ; par exemple que dans tous les cas

---

[72] La dernière partie de la phrase repose sur un texte qui n'est pas sûr.
[73] Pour une distinction entre ces deux méthodes (κοιναὶ ἔννοιαι et διαιρετικὴ ὁδός / μέθοδος), cf. *In Tim.* I 258,12-23.
[74] *De prov.* 6,2 Boese ; cf. ⌞ταῖς τῶν ὄντων διαιρέσεσι κατ' ἄρθρα⌟ (χρώμενοι) 6,8-9 Boese ; *articulatim* G. = ? κατ' ἄρθρα ("par articulations naturelles") ; l'expression vient de Plat. *Phaedr.* 265e1 (cf. Procl. *TP* I, p. 52,19) ; voir encore *In Remp.* II 174,13 : ἡ κατ' ἄρθρα διαίρεσις ; *In Eucl.* 211,24 ; *In Parm.* 1063,3 Steel (κατ' ἄρθρα = *per articulos*).
[75] Erler renvoie à deux textes : 1. Arist. *Met.* B 2, 996b26 sqq. (mais il s'agit là des "notions communes" [αἱ κοιναὶ δόξαι] ou axiomes, tels le principe du tiers exclu et le principe de non-contradiction ; cf. sur ce passage Syrian. *In Met.* 18,9) ; 2. *Anal. Post.* A 10, 76b11-16 (il s'agit à nouveau de τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα ; même réf. chez Boese, suivi par D. Isaac). Cf. Procl. *In Alc.* 104,18.
[76] *De prov.* 6,4-5 et 7-8 ; 8,17 Boese. Cf. κοιναὶ ... ἔννοια παρὰ πᾶσιν ἀδιδάκτως ἐνοῦσαι 7,1-2 (ἀδιδάκτως Is. Seb. ; *indubitanter* G. [G. a lu sans doute ἀδιστάκτως]) ; ἀδιαστρόφους ἐννοίας 7,5 ; ⌞τὴν κοινὴν περὶ τῆς εἱμαρμένης ἔννοιαν ἡμετέραν⌟ 10,14-15.
[77] *De prov.* 6,5-6 Boese.
[78] Arist. *Met.* B, 996b26-31. Cf. *ibid.* 997a19-21 : πᾶσα ἀποδεικτικὴ περί τι ὑποκείμενον θεωρεῖ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα ἐκ τῶν κοινῶν δοξῶν.

il est nécessaire ou d'affirmer ou de nier et qu'il est impossible en même temps d'être et de ne pas être, et tous les énoncés de ce type. »

Dans les deux passages où Aristote parle des "opinions communes"[79], il s'agit des axiomes ou principes tout premiers de la démonstration, comme le principe de non-contradiction et celui du tiers exclu. Ailleurs, on trouve l'expression (κοινὰ) ἀξιώματα[80]. Il s'agit des "propositions ou vérités immédiates" (τὰ ἄμεσα)[81] saisie par l'intellect et qui sont des définitions non démontrables[82]. Or, les "notions communes" auxquelles Proclus se réfère ici, ou ailleurs[83], seraient plutôt les κοιναὶ ἔννοιαι des stoïciens, voire même les prénotions épicuriennes. Il est probable qu'il emprunte ici une expression et une notion stoïciennes pour l'introduire dans le contexte aristotélicien de la démonstration[84]. D'autre part, l'utilisation de la méthode platonicienne de division, en vue de saisir l'essence de la fatalité, joue ici un rôle quelque peu secondaire. En effet, Proclus utilise la méthode de division non pour définir à proprement parler l'essence de la fatalité, mais pour distinguer la fatalité de son action et de ses effets (§ 8) et pour déterminer le type d'êtres qui lui est soumis (§ 9).

---

[79] A propos de l'expression κοιναὶ δόξαι, Ross (*Aristotle's Metaphysics*, t. I, p. 229) note "This phrase is the ancestor of κοιναὶ ἔννοιαι, Euclid's term for the axioms." Il ne faut pas comprendre "opinion" comme s'opposant à "science", mais dans le sens de τὸ δοκοῦν πᾶσιν : ce que tous les hommes pensent (remarque de Bonitz citée par Tricot, dans Aristote, *Métaphysique*, t. I, p. 129).

[80] Cf. *e. g. An. post.* I 2, 72a17 ; 10, 76b14 ; cf. Bonitz, *Index Aristotelicus*, *s.v.* ἀξίωμα, 70b4 sqq. (*principium ex quo demonstratio ducitur*).

[81] τὰ ἄμεσα est synonyme de τὰ ἀναπόδεικτα (Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 38a, *s.v.* ἄμεσος). Cf. *An. post.* I 2, 72α7-8 : ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως *πρότασις ἄμεσος*, ἄμεσος δὲ ἧς μὴ ἔστιν ἄλλη προτέρα.

[82] Cf. *An. post.* I 3, 72b18-25. Cf. les commentaires de J. Barnes (1975), p. 103 ; le commentateur note à juste titre que κοινά dans l'expression κοινὰ ἀξιώματα signifie "communs à toutes les sciences".

[83] Cf. *In Tim.* I 258,14 : la notion commune ou "axioma" dont traite Proclus dit : τὸ μὲν γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου γίγνεται πάντως. Or, cette proposition fondamentale de la physique est précisément la conclusion d'un *syllogisme* (*ibid.* 258,23 - 259,4).

[84] Dans le *Commentaire sur le Timée*, Proclus utilise indifféremment les deux termes (ἀξιώματα et κοιναὶ ἔννοιαι) pour désigner les "propositions principielles ou fondamentales" de la science de la nature (*In Tim.* I 258,12-16) ; cf. la note 1 de Festugière, t. II, p. 66.

Approche par les notions communes : la fatalité comme cause de connexion

(*De prov.* §§ 7-8)

Quelle que soit la pertinence de la référence à Aristote, le recours aux "notions communes" révèle, selon Proclus, que « la fatalité est elle aussi[85] une *cause*[86], mais [une cause] d'enchaînement et de consécution[87] pour les [choses] qui sont soumises au devenir » (τὴν δὲ ⌊εἱμαρμένην αἰτίαν μὲν εἶναι καὶ αὐτήν, ἀλλὰ εἱρμοῦ⌋ τινος ⌊καὶ⌋ ἀκολουθίας τοῖς γινομένοις)[88]; et encore « qu'elle est *cause* des [choses] entrelacées » (⌊ὅτι τῶν συμπλεκομένων ἐστὶν αἰτία⌋[89]. Pour Proclus, cette affirmation s'appuie donc sur les notions communes, comme le langage ordinaire le manifeste « puisque nous n'appelons pas d'un autre nom que de celui de fatalité ce qui arrive par l'intermédiaire de multiples causes entrelacées les unes avec les autres et inconnues de nous » (⌊τὴν διὰ πολλῶν συμπεπλεγμένων ἀλλήλαις αἰτιῶν⌋ καὶ ⌊ἡμῖν ἀγνώστων ἔκβασιν οὐκ ἄλλως ἢ εἱμαρμένην⌋ ὀνομάζοντες)[90]. Passant ensuite à l'examen du langage ordinaire, car celui-ci est le témoin (μαρτυρεῖ) des notions communes en l'homme, Proclus mentionne l'étymologie du terme εἱμαρμένη, étymologie d'origine stoïcienne[91] et devenue traditionnelle :

ἡ ⌊δὲ εἱμαρμένη τὴν εἴρουσαν (*scil.* ἐνέργειαν)[92] πάντα τὰ πεφυκότα τοιαύτην τὴν συμπλοκὴν ἔχειν ἐνδείκνυσιν⌋[93].

---

[85] C'est-à-dire comme la providence que Proclus examine parallèlement à la fatalité.
[86] Cela était déjà posé en *De prov.* 3,7 : ⌊ἀλλὰ ἀμφοτέρας (*scil.* πρόνοιαν καὶ εἱμαρμένην) *αἰτίας* τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων εἶναι⌋.
[87] Notons déjà que cette notion de consécution n'exclut pas l'acte libre, mais l'entérine ; cf. *In Remp.* II 275,8-20 : Proclus distingue, pour expliquer la conséquence nécessaire qui résulte du choix des vies dans le mythe d'Er, deux types de nécessaire: "celui qui réside dans l'être même du sujet" (τὸ ἀναγκαῖον καθ' ὕπαρξίν) – et qui caractérise les êtres éternels –, et le nécessaire appelé "de conséquence" (τὸ ἀναγκαῖον κατὰ ἀκολουθίαν) [traduction Festugière].
[88] *De prov.* 7,3-4 Boese.
[89] *De prov.* 8,20 Boese.
[90] *De prov.* 7,7-9 Boese.
[91] On trouvera les textes principaux concernant l'ancient stoïcisme – essentiellement Chrysippe – dans : *SVF* II 913 - 921 et 933. Cf. *supra*, n. 65. Pour Plotin, cf. M. Chappuis, *Plotin, Traité 3 (III 1)*, introduction, traduction, commentaires et notes par M. C., Paris, 2006, p. 78-79.
[92] Il nous semble qu'il faut sous-entendre ce substantif tiré de l'expression parallèle concernant la providence (ligne 15). Erler doit envisager une autre rétroversion comme l'indique sa traduction (nous introduisons entre parenthèses les équivalences grecques

« [le mot] *heimarménè* indique l'[activité] qui lie (*eirousa*) toutes les [choses] qui sont de nature à rentrer dans un tel enchaînement. »

Et finalement, ce résultat trouve une confirmation supplémentaire, mais nécessaire aux yeux de Proclus, chez "les Théologiens" :

˹Δηλοῦσι δὲ μετὰ (τῶν) ὀνομάτων οἱ περὶ τὰ θεῖα σοφοί, καὶ κλωστῆράς τινας μοιραίους ὀνομάζοντες καὶ νήματα Μοιρῶν· δι᾽ ὧν, ὡς μοι δοκεῖ, τὸν εἱρμὸν βούλονται καὶ αὐτοὶ σημαίνειν τῶν εἱμαρμένων, ὃν αὐτοῖς ἡ εἱμαρμένη κατὰ τὴν μίαν αἰτίαν τῶν εἱρομένων ἐξῃρημένην ἐπιφέρει˺[94].

« Avec les noms [dont ils se servent], les experts en choses divines[95] indiquent [cela], en parlant de certains fils à tisser (κλωστῆρες)[96] des destinées et de fils des Moires[97], par quoi, à ce qu'il me semble, ils veulent eux aussi signifier l'enchaînement des [choses] fatales, enchaînement que la fatalité leur impose en conformité avec la cause unique[98] qui transcende les [choses] enchaînées. »

En s'appuyant sur l'*analogie* existant entre la providence et la fatalité, et en appliquant la méthode de division à toute activité productrice, Proclus conclut que la fatalité est une *cause efficiente*. En effet, de même que la providence n'est ni l'objet sur

---

que l'auteur propose) : "Das Wort "Schicksal" aber zeigt, daß es eine solche Verknüpfung (συμπλοκήν) gibt, die alles Erschaffene "verknüpft" (εἰρομένην).

[93] *De prov.* 7,14-15 Boese.

[94] *De prov.* 7,15-20 Boese (fin du paragraphe 7).

[95] L'expression οἱ περὶ τὰ θεῖα σοφοί ou οἱ τὰ θεῖα σοφοί est fréquente chez Proclus où elle désigne les Théologiens grecs anciens (Orphée, Hésiode, voire Homère) et quelques fois les Théurges, auteurs des *Oracles chaldaïques*. (cf. *De prov.* 1,17 Boese ; *TP* I, p. 78,19 ; II, p. 42,8 etc.). Pour la doctrine du destin dans les *Oracles chaldaïques*, cf. H. Lévy, p. 212, n. 143 ; Cumont-Bidez, *Les mages hellénisés*, t. II, p. 244, n. 3 ; Jambl. *De myst.* V 18 (p. 172, n. 1 des Places).

[96] Sur le mot κλωστήρ, cf. LSJ *s.v.* 3 "thread of fate", avec des exemples épigraphiques.

[97] Cf. *In Remp.* II 240,19 - 241,8 ; en particulier (240,22-27) : Διὸ καὶ τὰς περιόδους ἀτράκτῳ καὶ σφονδύλοις προσείκασεν, ἐπεὶ κἀν ταῖς ἱεροποιΐαις συνθήματα ταῦτα τῶν Μοιρῶν εἰώθασι παραλαμβάνειν, ἠλακάτας ἀτράκτους νήματα· διὰ γὰρ τούτων δηλοῦται τὸν ἄνωθεν εἱρμὸν μέχρι τῶν τελευταίων διήκειν, (...), τοῦ δὲ νήματος τὸν εἱρμὸν τῆς τε μενούσης καὶ τῆς προελθούσης (*scil.* ζωῆς) : « C'est pourquoi [Platon] a comparé les révolutions à un fuseau et à des pesons, car dans les rites sacrés aussi on a coutume de prendre ces choses comme des symboles : quenouilles, fuseaux, fils ; par ces [symboles] on signifie que la chaîne qui vient d'en haut va jusqu'aux derniers des êtres (...), le fil signifiant la vie qui à la fois demeure [en haut] et procède. ».

[98] Il s'agit sans doute de la providence.

lequel elle exerce son activité providentielle (˹τὸ προνοούμενον˺) ni l'acte lui-même de providence en tant que don (˹ἡ εἰς τὸ προνοούμενον δόσις˺), mais ce qui exerce une activité providentielle ou l'être provident (˹τὸ προνοοῦν˺), de même « la fatalité n'est ni ce qui est enchaîné, ni l'enchaînement qui procède vers lui, mais *ce qui enchaîne*[99] (˹οὐδὲ τὸ εἰρόμενον ἡ εἱμαρμένη οὐδὲ ὁ εἰς τοῦτο προϊὼν εἱρμός, ἀλλὰ τὸ εἶρον˺ ou ˹οὐδὲ τὸ συμπλεκόμενον ἡ εἱμαρμένη οὐδὲ ἡ εἰς τοῦτο προιοῦσα συμπλοκή, ἀλλὰ τὸ συμπλέκον˺)[100]; c'est dire qu'il faut distinguer les trois termes "ce qui enchaîne, ce qui est enchaîné et l'acte efficient qui va de ce qui enchaîne vers ce qui est enchaîné" (˹τὸ συμπλέκον, τὸ συμπλεκόμενον et ἡ ἀπὸ τοῦ συμπλέκοντος εἰς τὸ συμπλεκόμενον ποίησις˺)[101]. En effet, tous les hommes se représentent la fatalité (ce qui vaut d'ailleurs aussi pour la providence) comme "une certaine puissance efficiente" (˹ποιητικήν τινα δύναμιν˺)[102].

Faut-il voir dans cette distinction une critique de la distinction établie par les médio-platoniciens entre la fatalité envisagée selon deux points de vue : κατ' οὐσίαν et κατ' ἐνέργειαν[103] ? Ou n'y a-t-il pas plutôt une confirmation de celle-ci ? Dans ce cas, il faut comprendre que la fatalité considérée selon l'essence est la fatalité au sens propre,

---

[99] Cf., dans le langage mythologique, *In Remp.* II 204,11 : πάντα αἱ Μοῖραι καὶ εἴρουσιν καὶ ἐπικλώθουσιν τοῖς γινομένοις : « les Moires enchaînent et tissent toutes choses pour ce qui se produit » ; *ibid.* II 241,7-8 : Μοῖραι δὲ εἰρόμενον εἶδος τῷ κόσμῳ (*scil.* προξενοῦσι) : « les Moires (procurent) au monde la forme de l'enchaînement ».

[100] *De prov.* 8,2-4 Boese.

[101] *De prov.* 8,9-10 Boese ; ou : ˹ἡ ἀπὸ τοῦ εἴροντος εἰς τὸ εἰρόμενον ποίησις˺.

[102] *De prov.* 8,4-5 Boese. La triple distinction mise en jeu ici s'exprime dans la "triade" (cf. ˹καθ' ἑκατέραν (*scil.* la providence et le destin) τῶν τριάδων˺ 8,10 Boese) ˹τὸ ποιοῦν, τὸ ποιούμενον, ἡ ποίησις˺ (8,7 Boese). On retrouve une distinction analogue à propos de la connaissance : τὸ γιγνῶσκον, τὸ γιγνωσκόμενον, ἡ γνῶσις (*De dec. dub.* 7,2-4 Boese : πᾶσαν ˹λέγω˺ γνῶσιν ˹ἀναγκαῖον˺ ἀεὶ μέσην οὖσαν γνωστικοῦ τε καὶ γνωστοῦ τινός, τοῦ μὲν ἀφ' οὗ, τοῦ δὲ πρὸς ὅ, καὶ συνάπτουσαν ἄμφω, ... ; Ammon. *In De int.* 135,16-17 [= Jamblique]). Il est à noter que cette triade ne recouvre pas la triade οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια qui ne comprend pas l'objet sur lequel porte l'activité.

[103] Sur les deux formes de la fatalité, κατ' οὐσίαν, κατ' ἐνέργειαν, cf. Calcid. *In Tim.* 143 - 154. Le chapitre 143 commence par la distinction de la providence (qui précède) et de la fatalité (qui suit) : cette thèse s'appuie explicitement sur *Tim.* 41d8 - e2 : Συστήσας δὲ τὸ πᾶν... εἶπεν αὐταῖς. Ce qui est important est que Calcidius comprend συστήσας τὸ πᾶν comme signifiant "constituer le Tout" ou le "monde" (*mundus*) et non l'ensemble des ingrédients utilisés pour constituer les âmes particulières. Pour la distinction des deux aspects de la fatalité, Calcidius s'appuie sur : *Phdr.* 248c2, *Tim.* 41e1, *Resp.* X 617d6 [dans les trois cas, la fatalité = l'activité fatale comme loi] ; dans le sens d'essence, fatalité = l'Ame du monde (= les trois sphères : des fixes [= Atropos], des planètes errantes [= Clotho] et la sphère sublunaire [= Lachésis], cf. *Resp.* X 617c). Cf. J. den Boeft, *Calcidius, On Fate*, 1970, p. 9-13. Cf. dans le même sens, Nemes. *De nat. hom.* ch. 38.

conçue comme *cause efficiente*. Ayant défini la fatalité comme *cause* de connexion[104], et non pas comme connexion, Proclus peut alors conclure, en évitant un *regressus*, que « en ayant posé la fatalité comme cause de l'enchaînement, nous ne dirons plus qu'elle est à son tour enchaînée par d'autres [causes] » (⌊τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν τοῦ εἱρμοῦ θέμενοι, οὐκέτι καὶ αὐτὴν ὑπ' ἄλλων εἴρεσθαι ἐροῦμεν⌋[105]). Ainsi est-elle le principe des liaisons causales.

[104] *De prov.* 8,20 Boese : ⌊τῶν συμπλεκομένων (ou : εἱρομένων) ἐστὶν αἰτία⌋ ; ⌊αἰτίαν τῆς συμπλοκῆς (ou : τοῦ εἱρμοῦ) τὴν εἱμαρμένην θέμενοι⌋ 10,18-19 Boese.
[105] *De prov.* 8,15-16 Boese.

Quel est le domaine d'action de la fatalité ou quels sont les êtres "enchaînés"[106] ? Temps et lieu

[*De prov.* §§ 9-12]

Avant d'aborder directement la question des êtres soumis à la fatalité, Proclus rappelle une distinction ontologique essentielle de son système, fondée sur l'exigence logico-ontologique de la triade (§ 9)[107] : s'il y a des êtres éternels quant à l'essence et à l'activité et des êtres soumis au temps – à l'infinie durée du temps ou à un temps limité – , dans leur être et leur activité, il doit exister des êtres intermédiaires soumis au temps dans leur activité, mais éternels dans leur essence. L'hypothèse selon laquelle il y aurait des êtres soumis au temps dans leur essence, mais jouissant d'une activité éternelle étant jugée absurde, puisque l'activité est toujours subordonnée à l'essence. Les premiers sont les *intellects* (νόες), les seconds les *âmes* (ψυχαί), les troisièmes les *corps* (σώματα) immortels ou périssables : « nous appelons donc ces trois ordres d'êtres, [ordre] intellectif, psychique et corporel » (⌊Ταύτας δὴ⌋ τρεῖς ⌊τὰς⌋ τῶν ὄντων τάξεις ⌊σοι δεικνυμένας λέγομεν⌋ νοεράν, ψυχικήν, σωματικήν)[108]. Cette distinction, qui introduit la notion essentielle à la discussion sur la fatalité, celle de *temps*, va nous permettre de progresser vers la solution à la question de la localisation des objets soumis à la fatalité, question reformulée au début du paragraphe 10 (= 9,20 Boese et 9,26 dans l'éd. de D. Isaac) :

Ποῦ δή σοι θετέον τὰ ⌊εἰρόμενα⌋ σκόπει, ⌊παρὰ τῶν θεῶν⌋ τὴν ἔννοιαν τοῦ ⌊εἴρεσθαι⌋ λαβὼν μὴ ἄλλο τι λέγουσαν ἢ τὸ τὰ κατὰ χρόνον ἄλλοτε ⌊ἄλλο⌋ γινόμενα συνάπτεσθαι ἀλλήλοις ⌊καὶ τὸ μὴ ἀφαιρεῖσθαι⌋, κἂν ⌊ἐν⌋ τῷ ⌊αὐτῷ⌋ δὲ ᾖ ⌊χρόνῳ⌋, διεστῶτα κατὰ ⌊τὸν τόπον⌋ ἔχειν τινὰ πρὸς ἄλληλα σύνταξιν.[109]

---

[106] ⌊ἡ εἱμαρμένη τίνων (προστατεῖ)⌋; 8,19 Boese ; ⌊τὰ δὲ συμπλεκόμενα (ou εἰρόμενα) τίνα δή ἐστι σκοπῶμεν.⌋ 8,20-21 Boese ; Ποῦ δή σοι θετέον τὰ ⌊εἰρόμενα⌋ σκόπει 9,20 - 10,1 Boese (en fait, il s'agit du début de la phrase qui se continue au paragraphe 10, comme l'a relevé Westerink [1962], p. 161).

[107] Comme le laisse entendre Westerink (p. 161), le paragraphe 9 se termine après *temporalibus* (ligne 26) et le paragraphe suivant commence avec *Ubi itaque* etc.

[108] *De prov.* 9,14-16 Boese.

[109] *De prov.* 9,20 - 10,5 Boese. Cf. encore *De prov.* 13,15-16 : ⌊τὸ συμπλέκεσθαι⌋ καὶ χρόνον εἰσάγει καὶ σωματικὴν κίνησιν.

« Examine donc où il te faut placer les [choses] liées, en admettant à partir des dieux[110] que la notion "d'être lié" ne dit rien d'autre que le fait que les [choses] qui se produisent dans le temps tantôt d'une manière tantôt d'une autre sont entreliées les unes aux autres et qu'elles ne sont pas séparées, même si elles sont dans le même temps, elles possèdent, étant distantes selon le lieu, un certain lien les unes avec les autres »

Or si des êtres séparés selon le temps et le lieu sont liés, la *cause* de cette liaison ne peut être qu'en un être différent d'eux :

καὶ ὅλως τὰ ⌊εἰρόμενα⌋ μὴ δύνασθαι παρ' ἑαυτῶν τοῦτο πάσχειν, ἀλλ' ἑτέρου δεῖσθαι τοῦ ⌊παρεξομένου αὐτοῖς τὸν εἰρμόν⌋.[111]

« D'une façon générale, les êtres qui sont liés ne peuvent pas être dans cet état par eux-mêmes, mais ont besoin d'un autre [être] qui leur procure ce lien »

La séparation selon le lieu et le temps n'est donc pas un obstacle à l'interaction des êtres. Il reste à expliquer comment celle-ci est possible. Notons par ailleurs que la notion d'influence à distance permettra de rendre compte de l'action des astres sur le monde de la *génésis*.

La suite du raisonnement de Proclus, qui va amener, dans toute sa précision, la solution à la question, prend appui à la fois sur l'enseignement déjà mentionné des notions communes et sur la thèse fondamentale selon laquelle la liaison a sa cause *à l'extérieur* des êtres liés. Le texte, un peu contourné du fait de l'accumulation de propositions hypothétiques, se présente comme suit (nous le disposons de manière à faire ressortir son articulation) :

Εἰ οὖν ⌊τὰ⌋ ὑπὸ ⌊τὴν εἱμαρμένην⌋ τεταγμένα ⌊ταῦτά⌋ ἐστιν, ὅσα συμπλέκεται (ou εἴρεται) ἀλλήλοις, ⌊κατὰ τὴν κοινὴν περὶ εἱμαρμένης ἔννοιαν ἡμῶν⌋,

τὰ δὲ συμπλεκόμενα (εἰρόμενα) ⌊καί⌋ μεριστά ⌊ἐστι⌋, ἢ τόποις ἢ χρόνοις διεστῶτα, ⌊καὶ⌋ ὑπ' ἄλλου συμπλέκεσθαι (εἴρεσθαι) πέφυκεν ⌊κατὰ τὴν περὶ τῆς συμπλοκῆς (τοῦ εἱρμοῦ) παρὰ πᾶσι κρατοῦσαν ὑπόληψιν⌋,

---

[110] Les manuscrits portent *a diis*. Malgré les corrections proposées par Boese, D. Isaac et Steel, la leçon des manuscrits peut être maintenue (avec Westerink et Erler) ; il s'agit des oracles rendus par les dieux tels qu'ils figurent dans les *Oracles chaldaïques*, cf. 7,20-25 ; 11,29.

[111] *De prov.* 10,7-9 Boese.

ταῦτα ⌊δὲ⌋ ἑτεροκίνητά ἐστι καὶ σωματικά – ⌊τὰ⌋ γὰρ ἔξω σωμάτων τὰ μὲν καὶ τόπου κρείττονα καὶ χρόνου, τὰ δὲ, εἰ καὶ κατὰ χρόνον ἐνεργοίη, τόπου <γε> καθαρεύοντα φαίνεται –,

⌊δῆλον δὴ ὅτι⌋ τὰ ὑπὸ τῆς ⌊εἱμαρμένης ποδηγούμενα καὶ⌋ συμπλεκόμενα (εἰρόμενα) ἑτεροκίνητά ἐστι καὶ σωματοειδῆ ⌊πάντως⌋· εἰ δὲ ⌊τοῦτο⌋ δέδεικται, φανερὸν ὅτι αἰτίαν τῆς συμπλοκῆς τὴν ⌊εἱμαρμένην θέμενοι, αὐτὴν προστάτιν τῶν ἑτεροκινήτων καὶ σωματοειδῶν εἶναι θησόμεθα⌋[112].

« Or donc, si les [choses] qui sont soumises à la fatalité sont toutes celles qui sont enchaînées les unes aux autres conformément à notre notion commune relative à la fatalité,

et si les [choses] enchaînées sont aussi particulières (*scil.* individuelles), distantes ou par le *lieu* ou par le *temps*, et qu'elles soient naturellement destinées à être enchaînées par un autre conformément à la notion que nous possédons tous à propos de l'enchaînement,

et si ces [choses] sont les [êtres] mus par un autre (ἑτεροκίνητα) et corporels – car les [êtres] qui sont extérieurs aux corps (*scil.* à la corporéité) sont les uns supérieurs au lieu et au temps (*scil.* les intelligibles), les autres, même s'ils agissent dans le temps, semblent en tout cas être purs de localisation (*scil.* les âmes rationnelles) –,

il est donc évident que les [êtres] qui sont soumis à la royauté de la fatalité et sont enchaînés par elle sont *mus par un autre et corporels*. Or, si cela est démontré, il est manifeste que, en posant la fatalité comme *cause* de l'enchaînement, nous établirons qu'elle est la souveraine des êtres mus par un autre et des corporels. »

Par conséquent, le domaine d'application de l'action fatale, c'est l'ensemble des êtres corporels, – c'est-à-dire des êtres qui ont leur οὐσία dans l'*étendue* (ou le lieu) et le *temps* –, ayant la cause de leur mouvement en des êtres différents d'eux (ce sont les "êtres mus par un autre" [τὰ ἑτεροκίνητα]). Cette définition des êtres soumis au pouvoir de la fatalité exclut donc : les êtres incorporels en général, les intelligibles bien sûr, mais aussi les êtres psychiques, et les êtres qui ont le principe de leur mouvement en eux-mêmes (les "êtres mus par eux-mêmes" [τὰ αὐτοκίνητα]).

Pour préciser encore cette question, si importante pour notre enquête, du domaine sur lequel s'exerce la fatalité, nous devons examiner un passage du *De decem*

---

[112] *De prov.* 10,9-20 Boese.

dubitationibus circa providentiam[113]. Comme le texte présente plusieurs difficultés, nous en proposons une rétroversion avec l'aide du passage parallèle d'Isaac Sébastocrator, puis nous en donnerons une traduction.

Ce passage s'inscrit dans la discussion de la septième des dix apories de l'opuscule ; il s'agit du rapport problématique existant entre la providence et les animaux *dépourvus de raison* (τὰ ἄλογα). Comment rendre compte des trois faits suivants, étant admis que la providence s'étend jusqu'aux derniers des êtres ? 1. l'inégalité de leur sort (les uns ont d'heureuses dispositions, les autres non, les uns souffrent de maladie, les autres jouissent de bien-être etc.)[114] ; 2. l'égalité de leur sort (les animaux, comme les hommes, subissent des destructions en commun)[115] ; 3. le fait qu'ils s'entre-dévorent (ἡ ἀλληλοφαγία)[116]. Pour répondre à la difficulté, Proclus envisage deux hypothèses[117], l'une selon laquelle les animaux irrationnels possèderaient une trace de vie automotrice[118] – et alors le cas des animaux ne diffèrerait pas essentiellement de celui des êtres rationnels responsables de leurs actes –, l'autre admettant comme principe qu'ils sont totalement privés de raison et entièrement mortels[119]. Pour répondre à la question initiale dans le cadre de cette seconde hypothèse, Proclus commence par rappeler une thèse fondamentale de son système, selon laquelle *le monde est un Tout organique, à l'instar de notre corps*[120]. Ce Tout reçoit les influences de la providence et de la fatalité, mais dans des proportions différentes selon la nature de ses "parties". Proclus distingue ici trois degrés d'êtres, hiérarchiquement ordonnés : 1. les astres ("les [êtres] premiers et guides du Tout" : τὰ πρῶτα καὶ ἡγεμονοῦντα τοῦ παντός)[121] – ceux-ci sont essentiellement

---

[113] *De dec. dub.* 46,10 - 47,23 Boese.
[114] *De dec. dub.* 43,4-7 et 13 Boese .
[115] *De dec. dub.* 43,7-9 et 14 Boese.
[116] *De dec. dub.* 43,11-12 et 14-15 Boese.
[117] Notons que Proclus ne tranche pas entre ces deux hypothèses.
[118] *De dec. dub.* 44.
[119] *De dec. dub.* 45 à 48. Le fait qu'ils sont entièrement mortels exclut la possibilité de rétributions postérieures à la dissolution du lien âme-corps.
[120] La thèse est platonicienne et stoïcienne ; cf. *SVF* II n° 633-645 (le sous-chapitre est intitulé : *Mundus est animal rationale*). L'analogie entre le macrocosme et le microcosme ou, en renversant le sens de la relation analogique, entre le macranthrope et le micranthrope, a une longue histoire et apparaît fréquemment chez Proclus (cf. *De dec. dub.* 45,7 sqq. Boese ; *In Tim.* I 5 sqq. [Festug. t. I, p. 28, n. 5 avec bibliogr.] ; *ibid.* III 355,7-19 : Δεῖ δὲ ὡς τὸν ὅλον κόσμον, οὕτω καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπισκέψασθαι τελείως, διότι καὶ **μικρός** ἐστι καὶ οὗτος **κόσμος**· ἔχει γὰρ καὶ νοῦν καὶ λόγον καὶ θεῖον σῶμα καὶ θνητόν, ὥσπερ τὸ πᾶν, καὶ διῄρηται ἀνὰ λόγον τῷ παντί. (...) Ἵν' οὖν καὶ μερικῶς ἴδῃς τὸ ὅλον, ὁ περὶ ἀνθρώπου λόγος τῇ πάσῃ φυσιολογίᾳ συντέτακται (il y a correspondance entre l'anthropologie et la "physiologie"). [Festug. t. V, p. 29, n. 1] ; cf. Festugière, *RHT*, t. I, p. 92-94 ; 126 sqq.).
[121] *De dec. dub.* 46,1 Boese.

régis par la providence et eux-mêmes exercent une action providentielle sur les inférieurs – il faut garder en mémoire que, pour Proclus, les astres sont des dieux ; 2. les êtres doués de *prohairesis*[122], c'est-à-dire principalement les hommes – ceux-ci relèvent à égalité de la providence et de la fatalité ; 3. les êtres "privés d'indépendance"[123] (animaux, plantes, corps en général) – ceux-ci participent à titre principal à la fatalité.

On peut relever en passant que, à propos de la catégorie d'êtres médiane, Proclus remarque que l'existence d'une action providentielle sur les hommes relève, pour eux, d'une expérience (πεῖρα) commune évidente[124] : chacun a conscience que toute "légèreté de parole" (κουφολογία) est susceptible d'entraîner l'action correctrice de Némésis[125], divinité différente de l'εἱμαρμένη[126]. Il passe ensuite à la considération de la fatalité. Nous donnons les paragraphes 46 (partiellement) et 47 (en entier) en grec, suivi de la traduction. Avec les parties données en rétroversion, le texte procède comme suit :

[§ 46,10] ⌊καὶ τῆς εἱμαρμένης⌋ (*scil.* ἄνθρωποι πεῖραν ἴσχουσιν), ὡς πολλὰ καὶ τῶν ἐπ' αὐτοῖς κειμένων ἐπ' ἐκείνην ἀναπέμπειν διὰ τὴν ἐνάργειαν τῶν ἀπ' αὐτῆς συμπιπτόντων· καὶ γὰρ ἀμφοτέρων (*scil.* τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης) ἔχουσι τὰς δόσεις, πληττούσας ‹αὐτῶν› τὴν ἐπίστασιν, τῆς μὲν ⌊ἐν χρηστηρίοις⌋, ἐν θεοφανείαις, ἐν ⌊δαιμονο⌋φανείαις, ἐν ταῖς δι' ὀνείρων θεραπείαις, ‹καὶ› ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις, τῆς δὲ ἐν ἀνάγκαις γινόμενοι παντοίαις· καὶ συναισθανόμενοι τῆς ⌊τῶν ἀστέρων καὶ⌋ μέχρις ἡμῶν καταβαινούσης ποιήσεως, οὕτως ὡς καὶ ἐθνῶν εἶναι διαφόρους δόξας, τῶν μὲν ⌊εἱμαρμένην⌋ πάντων κυρίαν εἶναι διαμαρτυρομένων, τῶν δὲ μάλιστα τὴν πρόνοιαν ἐπιστατεῖν τοῖς ἀνθρωπίνοις πεπεισμένων. Τὸ γὰρ ἑκατέρας ἐναργὲς ἐν τοῖς ἡμετέροις ⌊ἀτελεῖς ἐπιβολὰς ὡς μόνον ἐπάγει⌋ διὰ μὲν τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν πλῆττον, διὰ δὲ τὴν ἀτελῆ τοῦ πληττομένου νόησιν μόνον εἶναι δοκοῦν. Πλήττεται δὲ ὑπ' ἀμφοῖν ⌊τὸ⌋ τὸ συγγενὲς τῷ πλήττοντι πρόχειρον ἔχον· συγγενὲς δὲ προνοίᾳ μὲν ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, ⌊εἱμαρμένῃ⌋ δὲ ⌊ἡ ἐν ἡμῖν ἀνάγκη⌋· ζῶμεν δὲ ἢ κατὰ τὸν ἐν ἡμῖν πάντως νοῦν ἢ κατὰ τὴν ⌊ἐν ἡμῖν ἀνάγκην⌋.

---

[122] *De dec. dub.* 46,5-7 Boese : Τὰ δὲ μέσα, τοιαῦτα δέ ἐστιν ὅσα προαιρέσει χρώμενα τὴν ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα μετοκλάζουσαν (*participantem* G.) ἀναδέχονται ζωήν, οὐ παρ' ἔλαττον ἐκ τῆς ἑτέρας ἢ τῆς λοιπῆς διοικούμενα φαίνεται. (μετοκλάζω est un verbe rare et épique : sauter d'un pied à l'autre, passer d'un lieu à l'autre.)
[123] οὐδὲν ἀπόλυτον ἔχοντα (47,1-2).
[124] *De dec. dub.* 46,7-8 Boese : προνοίας μὲν ἐναργοῦς ἄνθρωποι πεῖραν ἴσχουσιν.
[125] *De dec. dub.* 46,10-14.
[126] Cf. ps.-Arist. *De mundo* 7, 401b12 : dans ce texte, Némésis est considérée comme un autre nom de la fatalité.

[§ 47] Τὰ δὲ δὴ τρίτα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὐδὲν ἀπόλυτον ἔχοντα, κἂν ἀμφοτέρων καὶ ταῦτα μετέχῃ, καθ' ⌊εἱμαρμένην⌋ σχεδὸν ζῇ μόνον ἅτε πλαττόμενα ἐκεῖθεν καὶ ὅλα ὑπ' αὐτῆς καθ' ὅλα ἑαυτὰ διοικούμενα· ⌊τῶν γὰρ⌋ σωμάτων ἡ ⌊εἱμαρμένη⌋ καὶ τῶν σώμασιν ἐγκατῳκισμένων ἢ κατ' οὐσίαν ἢ ⌊κατ'⌋ ἐνέργειαν μόνην διοικητική. Πᾶν ⌊οὖν⌋ ὅπερ ἂν ἐκ τῆς προνοίας ὑπάρχῃ τοῖς τοῦτον ζῶσι τὸν τρόπον, τοῖς τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ ἀποτελέσμασι συμπλέκεται καὶ οἷον ⌊εἱμαρμένον⌋ γίνεται συναλλοιούμενον ἐκείνοις. Καὶ διὰ ταῦτα, τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ ἀρχὴν γενέσεως τούτοις παρασχούσης καὶ μορφούσης τὸ εἶναι αὐτῶν ⌊καθ' ἑαυτὴν⌋, καὶ τὸ εὖ εἶναι κατ' ἐκείνην[127] ἕπεται τὴν ἀρχήν· ὃ δὴ τῆς περὶ αὐτὰ προνοίας ἐστὶ τελευταῖον ἴχνος, ὥστ' εἰ μὲν ἡ πρώτη τούτων σύστασις ἔχοι τοιάνδε τὴν ἐν τῷ παντὶ μοῖραν, εἶναι αὐτοῖς καὶ βίον τοιόνδε καὶ φθορὰν ἑπομένην τῇ πρώτῃ συστάσει· εἰ δὲ ἀλλοιοτέραν λάβοι τι γένεσιν, ἀλλοιοτέρων τυγχάνειν καὶ τῶν ἐκεῖθεν εἰς αὐτὸ κατιόντων. Κἂν ἄλληλα τοίνυν φθείρῃ, κἂν ἀπ' ἄλλων τοῦτο πάσχῃ, κἂν κοινῇ μετ' ἀλλήλων, κἂν χωρίς, κἂν ἥδηται, κἂν ἀλγύνηται· πάντα ταῦτα κινήσεσιν ἐπακολουθεῖ προτέραις, αἷς τὰ ἀκυρότερα μέρη πάντως ἑπόμενα ἀνάγκη μηδὲν οἰκεῖον ἔχειν, ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ σκιᾷ πάσχειν παντοίως μετασχηματιζομένῃ κατὰ τὴν τοῦ σώματος οὗ ἐστι σκιὰ κίνησιν· καὶ τὸ κατ' ‹ἀξίαν› ἐπ' αὐτῶν ‹τοιοῦτόν ἐστι›, ὅτι τοιόνδε πλασθὲν τοιάνδε δεῖ τὴν ⌊ζωὴν⌋ ἔχειν, ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτοκινήτων τὸ ποιὸν ἑκάστου τὴν ‹αὐτοῦ› ἀξίαν ἀφορίζειν φαμέν· ⌊ἀλλὰ τοῦτο δὴ τὸ ποιὸν⌋ ἐκείνοις μὲν παρ' ἑαυτῶν, τοῖς δὲ μὴ αὐτοκινήτοις παρ' ἄλλων.[128]

<a. influence de la providence et de la fatalité sur les êtres rationnels>

« (Les hommes ont aussi une expérience) de la fatalité, au point qu'ils rapportent à elle un grand nombre de [choses], même parmi celles qui sont en leur pouvoir, à cause du caractère évident de ce qui [leur] arrive à partir d'elle. Et de fait, ils reçoivent les dons de l'une et de l'autre (*scil.* de la providence et de la fatalité), dons qui frappent leur entendement ; ceux de la [providence], [se manifestent] dans les oracles, les théophanies, les "démonophanies", les guérisons par les rêves, etc., ceux de la [fatalité] [leur sont évidents], parce qu'ils tombent dans des *nécessités* diverses et prennent conscience de la [causalité] efficiente des astres qui descend même jusqu'à nous ; ainsi, même les opinions des peuples sont divergentes, les uns attestant que la fatalité est maîtresse de toutes [choses], les autres étant persuadés que c'est surtout la providence qui règne sur les hommes. En effet, la [présence] évidente de l'une et de l'autre (*scil.* de la providence et

---

[127] *Scil.* la providence.
[128] *De dec. dub.* 46,10 - 47 (en entier) Boese.

de la fatalité) dans nos [affaires] induit des conceptions imparfaites : on pense qu'[il n'y a là] qu'une seule [chose], qui, par son action, [nous] frappe[129], mais elle semble être unique à cause de l'intellection imparfaite de celui qui est frappé. Mais, l'[être] qui possède en lui ce qui est apparenté à ce qui le frappe est frappé par les deux. Or, est apparenté à la providence *l'intellect* qui est en nous, à la fatalité, *la nécessité* en nous[130]. Et nous vivons dans tous les cas ou bien selon l'intellect qui est en nous, ou bien selon la nécessité en nous.

<b. Influence de la providence et de la fatalité sur les êtres non rationnels>

« [§ 47] La troisième [catégorie] des [êtres] du monde, ne jouissant d'aucune indépendance, même si eux aussi participent aux deux [puissances], vivent à peu près seulement selon la fatalité, parce qu'ils sont formés à partir de là-haut et qu'ils sont en totalité gouvernés par elle selon tout eux-mêmes. En effet, la fatalité est [la puissance] qui gouverne les corps et ce qui s'est établi dans des corps, [et elle les gouverne] ou bien selon leur essence[131] ou bien selon leur activité seulement[132]. Par conséquent, tout ce qui, en vertu de la providence, appartient aux [êtres] qui vivent de cette façon est enchaîné aux effets de la fatalité et [tout cela] devient pour ainsi dire fatal, étant soumis aux changements dus à ces [effets]. Et, pour cette raison, puisque la fatalité leur donne un principe de génération[133] et informe leur être selon elle-même, le bon état[134] lui aussi (?) découle selon ce principe-là[135]. C'est là donc la dernière trace de la providence à leur égard, de sorte que, si la constitution première de ces [êtres] avait telle part dans le Tout, ceux-ci auraient aussi telle vie, telle mort en conséquence de leur première constitution, mais si un [être] reçevait une génération autre, les [effets] qui descendent de là-haut sur lui, il les obtiendrait comme autres.

« Par conséquent, même si [les êtres] se détruisent les uns les autres, s'ils subissent cela des autres, s'ils [subissent cela] ensemble les uns avec les autres ou

---

[129] Si on adopte ⌊πως⌋, on traduira : « ... induit d'une certaine manière seulement des conceptions imparfaites, [parce que], d'un côté, elle [nous] frappe par son son action, et [que], de l'autre, du fait de l'intellection imparfaite de celui qui est frappé, elle apparaît comme une seule [chose] ».
[130] Sur le couple νοῦς-ἀνάγκη, cf. Plat. *Tim.* 48a.
[131] Pour les corps.
[132] Pour les âmes rationnelles.
[133] *Scil.* par l'action des corps célestes.
[134] τὸ εὖ εἶναι fait écho aux εὐεξίαι mentionnée dans l'exposé de l'aporie (43,8).
[135] Ce principe est sans doute la providence, ou la fatalité *en tant que* dépendante de la providence.

isolément, s'ils éprouvent du plaisir ou s'ils souffrent, tout cela est la conséquence de mouvements antérieurs ; suivant dans tous les cas ces [mouvements], les parties moins importantes doivent nécessairement ne rien posséder qui leur appartienne en propre, mais [seulement] subir quelque chose de semblable à l'ombre qui change constament de forme avec le mouvement du corps dont elle est l'ombre. Et le *mérite* est pour ces [êtres] que, ayant été formé tels, ils doivent avoir une vie telle, puisque nous affirmons que même pour les automoteurs, la qualité de chacun détermine son mérite ; mais, à ces derniers, cette qualité-là leur vient d'eux-mêmes, tandis qu'aux êtres mus par un autre, elle [leur] vient d'autres [êtres]. »

Les deux puissances que sont la providence et la fatalité sont chacune l'objet d'expériences humaines différentes. Pour nous, la fatalité se présente comme une nécessité intervenant dans nos affaires, nécessité comprise principalement comme l'action des astres. Le lien qu'entretient la fatalité avec l'influence astrale est en effet traditionnellement admis non seulement dans les philosophies dominantes de l'époque impériale[136], mais aussi dans la religion populaire[137]. Mais affirmer que leur action ne se porte que sur le corporel – c'est-à-dire ne concerne que les corps et les actions humaines *ad extra*, qui s'inscrivent dans le monde des corps –, est un trait caractéristique de l'approche plus philosophique de la question.

L'animal, quant à lui, dans l'hypothèse qu'il ne participe d'aucun mouvement automoteur, est soumis principalement à l'action de la fatalité : la constitution qu'il reçoit du Tout à sa naissance contient le développement nécessaire qui le conduit à sa mort. Etant lui-même privé de *prohairesis*, ses actes ne peuvent être soumis à rétribution : ceux-ci tombent alors en dehors de la moralité.

Notons que l'opposition introduite par Proclus à la fin du § 46 entre l'intellect (νοῦς) et la nécessité (ἀνάγκη) joue un rôle important dans la doctrine proclienne de la

---

136 Ce qui n'est pas le cas des épicuriens, des cyniques et des sceptiques (cf. Cf. W. Gundel, *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen, 1914, p. 81-84). Dans la tradition platonicienne, on comparera en particulier Plot. *Enn.* III 3 [52] (Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα) et Jambl. *De myst.* VIII 6-8 (avec la question de Porphyre, § 6, début : Λέγεις τοίνυν ὡς Αἰγυπτίων οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως : « Tu affirmes que la plupart des Egyptiens on fait dépendre même ce qui est en notre pouvoir ["notre libre arbitre" des Places] du mouvement des astres »).

137 Cf. W. Gundel, *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen, 1914, p. 74-81 ("Astrologie").

liberté. Comme on le verra, celle-ci s'appuie sur *Tim.* 47e - 48a[138] et réapparaîtra dans le paragraphe 13 du *De providentia.*

Une notion importante est seulement implicite dans le long passage que nous venons de lire : la notion de *nature*, impliquée dans l'idée de développement nécessaire à partir de la naissance jusqu'à la mort de l'individu. Il nous faudra revenir plus en détail sur cette notion. Pour l'instant, reprenons la suite du passage du *De providentia* (§ 12). Il s'agit d'un passage important, puisque Proclus nous y livre de façon synthétique sa doctrine sur la fatalité.

Etant donné donc l'importance de ce texte, nous en proposons la rétroversion à l'aide du texte grec d'Isaac Sébastocrator.

[§ 12] ⌊Τούτῳ⌋ τοίνυν ⌊ηὕρηται, τίς ἡ εἱμαρμένη καὶ πῶς⌋ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου ⌊φύσις οὐσία τις⌋ οὖσα ἀσώματος, ⌊εἴπερ⌋ τῶν σωμάτων προστάτις, καὶ ζωή ⌊μετ' οὐσίας⌋, εἴπερ ἔνδοθεν κινεῖ ⌊τὰ σώματα καὶ μὴ ἔξωθεν⌋, πάντα κατὰ χρόνον κινοῦσα καὶ συμπλέκουσα τὰς πάντων καὶ τῶν χρόνοις καὶ τῶν τόποις διεστώτων κινήσεις· καθ' ἣν καὶ τὰ θνητὰ ⌊συνάπτεται⌋ τοῖς ἀϊδίοις καὶ ἐκείνοις συγκυκλεῖται, καὶ ⌊ταῦτα⌋ ἀλλήλοις συμπάσχει. Καὶ γὰρ ἡ ἐν ἡμῖν ⌊φύσις⌋ συνδεῖ πάντα τὰ τοῦ σώματος ἡμῶν μέρη καὶ συμπλέκει τὰς αὐτῶν εἰς ἄλληλα ποιήσεις καὶ ⌊εἱμαρμένη⌋ τίς ἐστι τοῦ ἡμετέρου σώματος ⌊καὶ⌋ αὕτη. Καὶ ὥσπερ ἐν τούτῳ τὰ μὲν ὑπάρχει κυριώτερα μέρη, τὰ δὲ ἀκυρότερα, καὶ ἕπεται ⌊ταῦτα ἐκείνοις⌋, οὕτω δήπου καὶ ἐν τῷ ὅλῳ, ⌊καὶ⌋ ἀκολουθοῦσαι αἱ τῶν ἀκυροτέρων γενέσεις ταῖς τῶν κυριωτέρων ⌊κινήσεσιν, οἷον⌋ ταῖς τῶν οὐρανίων περιόδοις αἱ τῶν ὑπὸ σελήνην γενέσεις, καὶ εἰκὼν ὁ τῇδε κύκλος τοῦ ἐκεῖ ⌊καὶ ἐν τοῖς ἀιδίοις. Καὶ τεθρυλλημένα ταῦτα ὄντα πᾶσι τοῖς παλαιοῖς μηκύνειν οὐ βούλομαι⌋.

---

[138] Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. Εἴ τις οὖν ᾗ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν : « Dans ce que nous avons dit jusqu'ici, mises à part de brèves remarques, ce sont les productions (démiurgiques) réalisées par l'intellect qui ont été montrées. Or il faut aussi présenter dans notre discours ce qui se produit par nécessité. De fait, la génération de notre monde a été engendrée par un mélange composé de nécessité et d'intellect. Et parce que l'intellect commande à la nécessité en la persuadant de conduire la plupart des événements qui se produisent vers le meilleur, par là et de cette façon cet univers-ci se formait dès l'origine par une nécessité soumise à une sage persuasion. Par conséquent, si l'on veut dire comment, de cette façon, [le monde] est réellement né, il faut mêler [à l'intellect] l'espèce de la cause errante avec son mouvement naturel ».

« Ainsi donc, nous avons découvert ce qu'est la fatalité et en quel sens [elle est] la *Nature de ce monde*, étant une essence incorporelle, puisqu'elle gouverne les corps, et une vie qui accompagne une substance, puisqu'elle meut les corps de l'intérieur[139] et non de l'extérieur[140], mettant toutes [choses] en mouvement selon le temps et *enchaînant* les mouvements de tous les [êtres], ceux qui sont distants dans le temps et ceux qui sont distants dans le lieu. Par elle, les [êtres] mortels sont liés aux éternels et avec eux sont accompagnés dans leur cycle[141], et [par elle] ils[142] sont en *sympathie* (συμπάσχει) les uns avec les autres. La nature qui est en nous lie en effet elle aussi toutes les parties de notre corps et enchaîne leur action, qu'ils exercent les uns sur les autres, et elle est, elle aussi, une certaine fatalité de notre corps[143]. Et de même que dans le [corps] certaines parties sont principales, d'autres secondaires[144] et que celles-ci suivent celles-là, [il en va] de même aussi, je pense, dans le Tout, la génération des [parties] secondaires suivant les mouvements des principales – par exemple la génération des [êtres] sublunaires [suit] les révolutions des [corps] célestes[145] –, et le cycle (κύκλος) d'ici-bas [étant] une image de

---

[139] Pour la reprise chez Proclus de cette thèse aristotélicienne, selon laquelle la nature – à l'inverse de l'art – agit de l'intérieur des corps, cf. *e. g. In Parm.* 841,9-10 Steel : καὶ γὰρ ἡ φύσις ἔνδοθεν μορφοῖ τὸ σῶμα καὶ οὐκ ἔξωθεν ὥσπερ ἡ τέχνη.

[140] Notons que Damascius (*In Phaed.* I 25, p. 39-41 Westerink), distinguant différents types de nécessité, place l'action de la fatalité dans la catégorie de la nécessité agissant *de l'extérieur* (ἔξωθεν), par opposition à la nécessité intrinsèque de la volonté (de Dieu, du sage ou du méchant). Cf. Eus. *P.E.* VI 6, 49,12-13 : le vice vient d'une décision libre de l'agent et non « d'une nécessité extérieure » (ἔκ τινος ἔξωθεν ἀνάγκης); même opposition, *ibid.* VI 6, 11,2-3, entre ἐκ προαιρέσεως οἰκείας et ὑπὸ τῆς ἔξωθεν ἀνάγκης.

[141] L'usage du terme συγκυκλεῖται, ici, renvoie implicitement à Plat. *Pol.* 269c4-5 : τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, ... : « Notre univers, à certains moments, c'est le dieu lui-même qui le conduit dans sa marche et en dirige les cycles, ... ». Cf. *TP* V, p. 24,24 où Proclus utilise le substantif συγκυκλήσεις en renvoyant au passage du *Politique* ; *ibid.* 71,13-15 où le démiurge invite les âmes divines (αἱ θεῖαι ψυχαί distinctes des μερισταὶ ψυχαί) à συν-δημιουργεῖν τὰ θνητὰ καὶ συν-διακοσμεῖν (...) καὶ ποδηγεῖν πάντα καὶ συγ-κυκλεῖν ἑπομένως τῇ δημιουργικῇ προνοίᾳ. C'était déjà au "mythe" du *Politique* (272e5-6) que renvoyait la citation de Platon au § 11,26-29.

[142] Ou : "tous les êtres sont en sympathie etc.", si on accepte la correction proposée pae Steel : πάντα pour ταῦτα (Steel, 2007, p. 98).

[143] Comme souvent chez Proclus, l'homme est conçu comme un microcosme et le monde comme un macranthrope. Cf. *supra* ; A. J. Festugière, *RHT* t. I, p. 92-94 ; 126 sqq. ; p. 248.

[144] L'opposition entre κυριώτερα et ἀκυρότερα μόρια du corps humain est fréquente chez Galien (cf. *e. g. In Hippocr. De nat hom.* t. XV, p. 129,12-14 Kühn).

[145] Cf. Olymp. *In Gorg.* 39,1, p. 198,4-5 : Εἱμαρμένη γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ περίοδος τῶν οὐρανίων : « En effet, la fatalité n'est rien d'autre que la révolution des [corps] célestes ». Mais la doctrine proclienne ne se réduit pas à la thèses astrologique ; elle est plus complexe, comme on le verra.

celui de là-haut dans les [êtres] éternels. Et comme cela a été répété à l'envi par tous les anciens[146], je ne veux pas allonger. »

L'action de la fatalité est liée principalement aux corps célestes[147] – c'est là une doctrine populaire justifiant la croyance à l'astrologie[148] –, mais sa présence se fait sentir dans tout le corps du Monde. Quand il développe cette idée dans son *Commentaire sur la République*[149], on constate que Proclus s'appuie sur la thèse stoïcienne de la "sympathie universelle" (ἡ τοῦ κόσμου συμπάθεια [258,12])[150], démontrée à son tour à partir de la

---

[146] L'idée générale de sympathie universelle (συμπάθεια) associée à la thèse selon laquelle le monde sublunaire dépend des révolutions astrales (αἱ περίοδοι / περιφοραί) sont en effet des lieux communs à l'époque de Proclus; les stoïciens ont contribué pour une part essentielle à l'élaboration théorique de ce τόπος, même si les influences non philosophiques des croyances astrologiques ont joué un certain rôle (cf. W. Gundel, « Heimarmene », dans : *RE* VII (1912), col. 2633-2634). Pour la question de la συμπάθεια, cf. Cic. *De div.* II 34 (cf. la longue note de Pease, 1963 [1923[1]], p. 411-412) et *SVF* II 475 : ἡ τοῦ παντὸς ἕνωσίς τε καὶ συμπάθεια πρὸς αὐτό [p. 156,15 ; cf. Jambl. *Myst.* III 16, p. 137,20 Parthey : ἡ ἕνωσις δὲ καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντὸς καὶ ἡ ὡς ἐφ' ἑνὸς ζῴου συγκίνησις τῶν πορρωτάτω μερῶν ὡς ἐγγὺς ὄντων] ; 534 : ἐκ τῆς συμπαθείας τῶν ἐν αὐτῷ (*scil.* τῷ κόσμῳ) μερῶν πρὸς ἄλληλα [p. 170,32-33] ; 545 : τῶν μερῶν αὐτοῦ συμπάθειά τις ἂν ἦν πρὸς ἄλληλα [p. 172,38-39], etc. Chez Proclus, le rapport entre les révolutions cosmiques et la sympathie universelle est développé en détails en *In Remp.* II 258,10 - 259,22; cf. aussi *In Tim.* I 412,16-23.

[147] *De dec. dub.* 46,1-6 et 21-22 (si l'on accepte, contre Boese, la leçon de A *astrorum* = ἄστρων ou ἀστέρων). Sur le rôle des astres dans la doctrine de la fatalité, on lira l'*Ennéade* de Plotin sur l'*heimarménè* (III 1 [3], en particulier §§ 5 et 6 [voir le commentaire de M. Chappuis, *Plotin, Traité 3 (III 1)*, Paris, 2006, p. 95-112]) ; cf. Origène, *Philocalie* 23, 1 (E. Junod, *Origène, Philocalie 21-27 : Sur le libre arbitre*, Introduction, texte, traduction et notes par E. Junod, *SC*, Paris, 1976, en particulier, p. 130-133, avec les notes, et l'introduction au chapitre 23, p. 33-65); cf. aussi Nemes. *De nat. hom.* 36 (Περὶ τῆς διὰ τῶν ἄστρων εἱμαρμένης) Morani. On se référera aussi à D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, 1945 (réimpr. Amsterdam, 1973).

[148] Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. II, 1961[2], p. 267 sqq. Pour toutes les question relatives à l'action des astres, étudiée dans un cadre large, on se référera aussi à A. J. Festugière, *RHT* t. I (*L'astrologie et les sciences occultes*) et t. II (*Le Dieu cosmique*).

[149] *In Remp.* II 258,10 - 259,22 (Festugière, t. III, p. 216 sqq.). Dans ce texte, il s'agit précisément de l'influence (αἱ ποιήσεις [258,29], ποιεῖν εἰς [258,27 ;29], δρᾶν εἰς [259,14 ; 261,6], αἱ κοσμικαὶ ποιήσεις εἰς [261,21]) sur les corps exercées par les révolutions cosmiques : αἱ τοῦ κόσμου περίοδοι (258,6-7), αἱ κοσμικαὶ περιφοραί (258,10 ; 259,14 [sg.], ἡ περιφορά [261,6 ; 10 ; 262,5 ; 22], ἡ περιφορὰ τοῦ παντός [261,8 ; 262,1]).

[150] Cf., à propos de Plotin – mais cela vaut aussi pour Proclus –, M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, 1973, p. 126-127. Il faut noter par ailleurs que, si le concept de sympathie a reçu ses lettres de noblesse philosophique du stoïcisme, l'idée devint très populaire par l'intermédiaire de l'astrologie

thèse organiciste et unitaire selon laquelle le Tout ou Monde (τὸ πᾶν, ὁ κόσμος) est "un Vivant un" (ζῷον ἕν 258,13 ; 24 ; 259,15)[151]. La démonstration repose alors sur l'analogie traditionnelle, fréquemment utilisée par Proclus, entre macrocosme (ou "tout") et microcosme (ou "partie")[152], qui est une application particulière du principe selon lequel "tout est dans tout, selon le mode propre de chaque être" (πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ)[153].

---

et de la magie, ainsi que dans des doctrines comme l'hermétisme ; cf. G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993² (Cambridge, 1986), p. 75-78. Sur une appréciation du rapport entre la sympathie universelle et l'astrologie au sein du stoïcisme, cf. A. A. Long, « Astrology : Arguments Pro and Contra », dans : *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Paris / Cambridge, 1982, p. 165-192, particulièrement p. 167-172 ("the modern consensus on unqualified Stoic support for astrology has alarmingly frail foundations", p. 172).

[151] Cf. Plat. *Tim.* 30b6 - c1 : οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν : « Ainsi donc, selon un discours vraisemblable, il faut dire que ce monde qui est un vivant doué d'âme et d'intellect a été véritablement engendré par la providence du dieu » (dans sa traduction du *Timée* en GF [1992], Brisson traduit ici πρόνοια par "décision réfléchie" (cf. n. 125), en 44c7 par "décision arrêtée") ; cf. Procl. *El. th.* prop. 166, en particulier, p. 144,19-20 Dodds.

[152] Cf. *De dec. dub.* 45,9-25 ; *In Tim.* I 5,11 (cf. pour la bibliographie, la note de Festugière, t. I, p. 28, n. 5) ; 33,24 sqq. ; 202,26 sqq. ; III 172,9 ; 355,7-19 : Δεῖ δὲ ὡς τὸν ὅλον κόσμον, οὕτω καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπισκέψασθαι τελείως, διότι καὶ **μικρός** ἐστι καὶ οὗτος **κόσμος**· ἔχει γὰρ καὶ νοῦν καὶ λόγον καὶ θεῖον σῶμα καὶ θνητόν, ὥσπερ τὸ πᾶν, καὶ διῄρηται ἀνὰ λόγον τῷ παντί. Ὅθεν δὴ καὶ λέγειν τινὲς εἰώθασιν, ὡς τὸ μὲν νοερὸν αὐτοῦ τῇ ἀπλανεῖ τέτακται ἀνὰ λόγον, τοῦ δὲ λόγου τὸ μὲν θεωρητικὸν τῷ Κρόνῳ, τὸ δὲ πολιτικὸν Διί, τοῦ δὲ ἀλόγου τὸ μὲν θυμοειδὲς Ἄρεϊ, τὸ δὲ φωνητικὸν Ἑρμῇ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ αἰσθητικὸν Ἡλίῳ, τὸ δὲ φυτικὸν Σελήνῃ, καὶ τὸ μὲν αὐγοειδὲς ὄχημα τῷ οὐρανῷ, τὸ δὲ θνητὸν τοῦτο τῷ ὑπὸ σελήνην. Ἵν' οὖν καὶ μερικῶς ἴδῃς τὸ ὅλον, ὁ περὶ ἀνθρώπου λόγος τῇ πάσῃ φυσιολογίᾳ συντέτακται (dans sa note à ce passage, Festugière [t. V, p. 29, n. 1] relève que l'expression μικρὸς κόσμος n'apparaît pas chez Platon (mais pour l'idée, cf. A. Olerud [1951]) et ne semble pas antérieure à Aristote [*Phys.* 252 b26]) ; voir aussi Dam. *In Phil.* § 129-130 van Riel (ἐπιχείρημα κατ' ἀναλογίαν : "argumentation par analogie"). Cf. aussi G. Verbeke et J. R. Moncho, *Némésius d'Emèse, De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1), Leiden, 1975, p. XXXVI, n. 6 ; W. K. C. Guthrie, « Man's Role in the Cosmos. Man the Microcosm : the Idea in Greek Thought and its Legacy to Europe », dans : *The Living Heritage of Greek Antiquity / L'héritage vivant de l'Antiquité grecque*, The Hague / Paris, 1967, p. 56-73 ; M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, London / New York, 1995, ch. 4 : « Macrocosm and microcosm », p. 56-74.

[153] Procl. *El. th.* prop. 103 (cf. l'excellente note de Dodds, p. 254) ; cf. encore, entre autres nombreux exemples, *In Parm.* 929,5 Steel ; *De sacr.* 148,5-7 Bidez (le principe justifie les pratiques théurgiques). Dam. *In Phil.* § 130 : ὁ μὲν οὖν Πορφύριος καὶ Ἰάμβλιχος ὁμόσε τῷ λόγῳ χωροῦσιν πάντα εἶναι πανταχοῦ λέγοντες, ἄλλως μέντοι καὶ ἄλλως : « Porphyre et Jamblique attaquent ce raisonnement en disant que tout est partout, mais partout sous un mode différent » (cf. note 1, p. 41 de van Riel, *ad p.* 134) ; Porph. *Sent.* 10 : Πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ (cf. L. Brisson (éd.),

Il ressort du passage du *De decem dubitationibus*, que nous venons de citer, que la fatalité est d'*une certaine façon* la "Nature du Monde" (⌊τοῦδε τοῦ κόσμου ⌊φύσις⌋). Comme la nature, celle-ci agit "sur" les corps – du moins sur les corps animés – *de l'intérieur* et par là est immanente au Monde, comme Nature universelle, et aux corps particuliers, comme nature particulière. Mais la relation existant entre la nature et la fatalité peut maintenant être précisée.

La notion de nature[154]
Fatalité et nature

Dans le paragraphe 11 du *De Providentia*, Proclus pose la question de savoir quelle est la cause *immédiate* des corps, cause de leur mouvement, de leur animation et de leur cohésion.

⌊Τοῦτο δὲ λαβόντες⌋ ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπανερωτήσομεν τίς ἡ τῶν σωμάτων ⌊αἰτία λέγεται τε καί ἐστι προσεχῶς, καὶ ὑπὸ τίνος δὴ τὰ ἑτεροκίνητα⌋ κινεῖται καὶ ⌊ἐμπνεῖται καὶ⌋ συνέχεται <καθ' ὅσον> ἂν δύνηται.[155]

« Tenant cela pour acquis, nous nous demanderons quelle est la cause que l'on dit être cause immédiate des corps et qui l'est réellement[156], c'est-à-dire (καί) par quelle [cause] précisément les êtres mus par un autre sont mus, animés, maintenus dans la cohésion autant que possible. »

Porphyre, Sentences, Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, 2 vol., Paris, 2005, t. II, notes de G. Madec et L. Brisson, p. 400-401 (P. Hadot parle du "principe de dénomination par prédominance", dans : *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 243), et les *addenda*, p. 837). Syrianus attribue ce principe – appliqué aux Idées présentes dans les trois niveaux, intelligible, dianoétique et sensible, selon un mode propre –, aux pythagoriciens (*In Met.* 81,31 sqq. Kroll). Cf. C. Steel, *The Changing Self* (1978), p. 26, n. 12.

[154] A cette notion, Proclus consacre quelques pages importantes (avec une brève doxographie) en guise d'introduction à son *Commentaire sur le Timée* (*In Tim.* I 9,25 - 14,3). F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Fünfte, durchgesehene Auflage mit einem bibliographischen Anhang von H. G. Gundel, Darmstadt, 1966, p. 79-79.

[155] *De prov.* 11,1-3 Boese. La formule vise à insister sur l'adéquation entre le discours et la réalité.

[156] La formule λέγεταί τε καὶ ἔστι, déjà attestée par Platon (*Resp.* I 347b3), est particulièrement fréquente chez Proclus ; cf. *e. g. De prov.* 45,15 Boese ; 61,14 Boese ; *In Parm.* 851,4 ; 856,3-5 Steel ; *TP* I 21, p. 97,22 ; II 3, p. 25,1.

Cette cause immédiate des corps, c'est la *Nature* qui exerce en chaque être vivant une double action : remplacer les éléments qui meurent et maintenir le corps dans sa conformité au type (⌞συνεκτικὴν⌟ [*scil.* ἐνέργειαν] ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἑκάστων)[157]. Or cela vaut pour tous les corps, le nôtre, celui des plantes et des animaux, mais aussi celui du Monde dans sa totalité. La thèse défendue ici par Proclus est qu'il y a "une unique nature du monde" (⌞μία τοῦ κόσμου φύσις⌟ 11,13 Boese), cause d'unité et de mouvement : c'est pourquoi nous pouvons dire que "tous les corps sont des rejetons de la nature" (⌞πάντα τὰ σώματα τῆς φύσεως ἔκγονα⌟ 14-15 Boese). Proclus peut donc conclure :

ἀναγκαῖον ⌞δὴ τὴν φύσιν⌟ αἰτίαν εἶναι τῶν συμπλεκομένων καὶ ἐν ⌞ταύτῃ⌟ ζητεῖν τὴν ⌞καλουμένην εἱμαρμένην⌟.[158]

« il est nécessaire donc que la nature soit cause des [choses] enchaînées et que ce soit en elle que nous recherchions ce qu'on appelle fatalité[159]. »

Or cette thèse trouve confirmation, selon Proclus, dans la tradition philosophique : chez Aristote – car, ce dernier appelle παρ' ⌞εἱμαρμένην⌟[160] les croissances ou les générations contraires au temps habituel –, chez Platon – car, ce dernier affirme dans le *Politique* que le monde corporel laissé à lui-même est entraîné dans un mouvement

---

[157] *De prov.* 11,9-10 Boese.
[158] *De prov.* 11,15-16 Boese.
[159] Cf. aussi *In Remp.* II 12,26 - 13,1 : Τὴν γὰρ εἱμαρμένην φυσικὴν ζωὴν εἶναί φα[μεν] : « Nous disons de la fatalité qu'elle est la vie de la nature ». Tout le contexte est intéressant en ce que Proclus insiste sur l'idée que les "périodes fatales" (αἱ εἱμαρμέναι περίοδοι) exercent leur pouvoir avant tout sur ce qui a le moins part à la vie qui se meut elle-même (αὐτοκίνητος ζωή) et que celui-ci portera davantage sur les plantes que sur les autres vivants, et il ajoute : διὸ καὶ ἀπὸ τῆς φύσεως ὠνόμασται « c'est pourquoi les plantes ont été nommées φυτά, d'après le nom de la φύσις » (*ibid.*).
[160] Dans sa traduction latine, Guillaume de Moerbeke a *penes fatum* (11,18 Boese). Proclus avait-il παρειμαρμένην comme le pense Boese selon sa restitution du texte de Proclus (11,17 *grec*) et dans son Index *s.v. penes* ? (Cf. aussi sa note au texte de Guillaume.) Cela est peu probable. Voir aussi Procl. *In Tim.* III 272,11-13 : ὡς Ἀριστοτέλης που λέγει, τὴν παρὰ τὴν τάξιν αὔξησιν παρ' εἱμαρμένην (παρειμαρμένην mss.) ἀποκαλῶν (même renvoi à Aristote pour l'expression – ou la notion [?] – παρ' εἱμαρμένην). La restitution proposée par Boese ajouterait d'ailleurs un *hapax* au vocabulaire grec. Isaac Seb. a substitué à l'expression utilisée par Proclus παρὰ φύσιν, expression qui conviendrait en fait mieux à Aristote qui l'emploie très fréquemment (cf. par exemple *Phys.* V 6, 230a24 sqq. et l'*Index Aristotelicus* de Bonitz, *s.v.* φύσις) ; mais on se rappelle qu'Is. Seb. évite toujours le terme εἱμαρμένη.

rétrograde par la fatalité[161] – et finalement dans la tradition théologique des *Oracles chaldaïques* qui affirment : "Ne regarde pas la Nature, son nom est fatalité" (˹Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς· εἱμαρμένον οὔνομα τῆσδε˺)[162].

Pour Proclus, la thèse est éminemment platonicienne – même si, pour nous, elle a une saveur toute stoïcienne, jusque dans son vocabulaire. En effet, c'est par une exégèse subtile d'un passage du traité physique platonicien par excellence, le *Timée* (41e), que l'essence de la fatalité peut se définir comme Nature[163] (dans ce qui précède cet extrait, cherchant à identifier la fatalité, Proclus a énuméré les candidats possibles – un dieu ou l'Ame du tout –, avant de les écarter) :

Ὅτι δὲ ὅπερ ὑπόλοιπον ἀληθές, καὶ ὡς **ἡ φύσις ἐστὶν** (*scil.* ἡ εἱμαρμένη) **τοῦ παντός**, ἐκ τούτων συνάγειν δυνατόν. Εἰ γὰρ μήτε ἡ ψυχὴ ἐστιν ἡ προσλαβοῦσα νοῦν μήτε τὸ σωματοειδές (τοῦτο μὲν γὰρ κινεῖ, θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν ὥσπερ ἐκείνη), λείπεται μέσην αὐτὴν οὖσαν ἀμφοτέρων, τῆς μὲν ὡς θεοῦ μὴ θεὸν χείρονα, τοῦ δὲ ὡς κινουμένου κινοῦσαν κρείσσονα, **τὴν φύσιν εἶναι τοῦ παντός**. Καὶ γὰρ ἐν Τιμαίῳ ταῖς ψυχαῖς « τοὺς εἱμαρμένους νόμους εἰπεῖν » ἐθέλων (*scil.* ὁ δημιουργός) πρότερον τὴν φύσιν δείκνυσιν τοῦ παντός (οὕτω γοῦν φησιν· « καὶ ἐμβιβάσας ὡς εἰς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς »[164]), καὶ ἐν Νόμοις πρὸς τοὺς σωματικαῖς ἀρχαῖς χρωμένους ἀγωνίζεσθαι μέλλων ‹οὐ› καλῶς φησιν αὐτοὺς τὰ φύσει φύσιν ἀποκαλεῖν, ὡς ἄλλης δηλαδὴ παρὰ τὰ φύσει τῆς φύσεως οὔσης. Εἰ οὖν τὰ σώματα πάντα φύσει, δῆλον ὡς φύσις ἄλλη τις παρὰ τὰ σώματα καὶ αἰτία τῶν φύσει καὶ κατ' αὐτόν (*scil.* τὸν Πλάτωνα). Δέδεικται τοίνυν ὅτι **φύσις ἐστὶν τοῦ παντὸς** ἡ εἱμαρμένη καὶ κατὰ τὰς Πλάτωνος ἀρχάς.

---

[161] *De prov.* 11,19-21 Boese : ˹καὶ ὁ θεῖος Πλάτων φησὶ « τὸν κόσμον » ὅλον καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενον ἄνευ τῶν νοητῶν θεῶν ὡς σωματοειδῆ « ἀναστρέφειν εἱμαρμένην (*fatum* G.) καὶ σύμφυτον ἐπιθυμίαν ».˺ : « Et le divin Platon dit que "le monde" tout entier, considéré en lui-même, sans les dieux intelligibles, en tant que corporel, "son désir fatal et connaturel le fait rétrograder" ». La citation de Platon est extraite du mythe du *Politique* (272e5), où, dans l'expression εἱμαρμένη **τε** καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία, le terme εἱμαρμένη est sans doute adjectif ; le même passage est encore cité, sans le τε, en Procl. *In Remp.* II 356,6-8 ; avec le τε, en *In Tim.* III 273,32 - 274,2.

[162] *De prov.* 11,22-23 Boese = *Or. Chald.* Fr. 102 (des Places). Même citation en *De prov.* 21,3-4 Boese. Cf. *TP* V 32, p. 119,12. Cet hexamètre est commenté par Photius dans son *Commentaire sur les dits des Chaldéens* (des Places, *Oracles chaldaïques*, p. 183).

[163] *In Remp.* II 357,10-27 (à la suite d'une énumération de tout ce que la fatalité n'est pas). Cf. ps.-Plut. *Doxogr.* I 28, 885a : (le chapitre est intitulé περὶ οὐσίας εἱμαρμένης) Πλάτων· λόγον ἀίδιον καὶ νόμον ἀίδιον τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.

[164] Citation *littérale* de *Tim.* 41e1-3.

« Que la [thèse] qui reste soit la vraie, c'est-à-dire que [la fatalité] soit *la nature du Tout*, on peut le conclure de ce qui suit. Si elle n'est ni l'âme qui a reçu un intellect, ni le corporel (en effet, celui-ci meut[165], mais n'est pas un dieu comme celle-ci [*scil.* l'âme]), il reste qu'elle occupe un rang intermédiaire entre les deux, inférieure à l'âme comme dieu, parce qu'elle n'est pas un dieu, supérieure au corporel en tant que mû, parce qu'elle meut : elle est *la nature du Tout*. De fait, dans le *Timée*[166], lorsque le démiurge veut "notifier aux âmes les lois fatales", il [leur] montre d'abord la nature du Tout (en tout cas, il s'exprime ainsi : "et les ayant fait monter comme dans un véhicule, il leur montra la nature du Tout et leur notifia les lois fatales"), et dans les *Lois*[167], au moment de combattre contre ceux qui ont recours à des principes corporels, il dit qu'ils n'appellent pas correctement nature (φύσις) les choses qui sont par nature (τὰ φύσει), dans la pensée que la nature est évidemment différente de ce qui est par nature. Par conséquent, si tous les corps sont "par nature", il est évident que la nature est quelque chose de différent des corps et qu'elle est cause des choses qui sont par nature, même aux yeux de Platon. On a donc maintenant montré que la fatalité est la nature du Tout, même selon les principes de Platon. »

La fatalité comme nature pénétrée de divin

(Procl. *In Tim.* III 272,25 - 275,23)

Comme nous l'avons vu, dans son commentaire sur le *Timée*, Proclus fait précéder l'examen de l'expression « il notifia aux âmes les lois fatales » (νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν [*scil.* ὁ δημιουργός] αὐταῖς [*scil.* ταῖς ψυχαῖς]) d'une brève *doxographie critique* sur la fatalité. Nous nous tournons maintenant vers la solution donnée par le Lycien dans ce passage de son *Commentaire sur le Timée* à la question de la définition[168] de la fatalité.

---

[165] Nous aimerions corriger κινεῖ en κινεῖται : "celui-ci est mû". Festugière : "celui-ci meut *sans doute* ..." (nous soulignons).
[166] Plat. *Tim.* 41e1-3.
[167] Plat. *Leg.* X 891c1-4 : κινδυνεύει γὰρ ὁ λέγων ταῦτα (*scil.* que les dieux n'existent pas) πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον (dans la thèse matérialiste, l'âme est un produit dérivé).
[168] La structure (négative) de la doxographie suivie de l'affirmation de la thèse défendue se présente de la façon suivante : τὴν εἱμαρμένην οὔτε ... ῥητέον, οὔτε ..., οὔτε ..., οὔτε ..., οὔτε ..., ἀλλὰ ... ῥητέον ... (*In Tim.* III 272,5-27).

Si la fatalité est bien nature, comme l'affirme Porphyre, il ne faut pas comprendre qu'il s'agisse d'une identification pure. C'est en effet *en tant que la nature dépend du démiurge* (ἐξημμένην δὲ τοῦ δημιουργοῦ)[169] qu'elle est fatalité. Selon l'interprétation de Proclus, le démiurge peut révéler la nature du Tout (δεῖξαι τὴν τοῦ παντὸς φύσιν)[170], parce qu'il en possède en lui-même le principe ; en effet, celui-ci révèle ensuite seulement les "lois fatales" (οἱ εἱμαρμένοι νόμοι) aux âmes, parce qu'il a établi d'abord la nature comme la puissance "unique qui maintient ensemble ces lois" (τὴν μίαν συνοχὴν τῶν νόμων τούτων)[171]. La thèse défendue par Proclus est que la fatalité a pour substrat[172] la nature, sans être pour autant la nature elle-même : elle est la nature en tant que celle-ci "est pénétrée de divin et remplie d'illuminations divines, intellectives, psychiques"[173]. En effet, contre la thèse attribuée à Porphyre, le fatalité n'est pas "purement et simplement" (ἁπλῶς) identique à la nature, car on ne saurait rapporter à la nature l'attribution, par exemple, de la noblesse de naissance (εὐγένειαι), de la gloire (δόξαι) ou de la richesse (πλοῦτοι), toutes choses dépendant – pour une part sans doute[174] – de la fatalité (*ibid.* 272,16-20). En effet, la nature, en tant qu'ultime hypostase intelligible, est par elle-même privée de raison (ἄλογος). Or, l'ordre de la fatalité est tout entier rationnel et orienté vers une fin, qu'il reçoit des hypostases supérieures (des âmes démoniques et divines, de l'intellect démiurgique, des dieux et ultimement de l'Un). Cette interprétation de la fatalité comme nature illuminée de divin trouve une

---

169 *In Tim.* III 273,19-21.

170 *In Tim.* III 273,23-24 = *Tim.* 41 e2 : τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν.

171 *Ibid.* 273,21-25. Cf. *ibid.* 274,22-23 : ἡ εἱμαρμένη πάντων ἐστὶ περιεκτικὴ τῶν ἐγκοσμίων νόμων. Ces lois sont aussi parfois appelées "lois de la nature" : *In Remp.* II 293,26 (mention de trois lois naturelles [φυσικοὶ νόμοι]) ; 307,12 ; *In Tim.* I 201,19 (lois de la nature = fatalité). Sur la notion de "lois de la nature" dans l'Antiquité, cf. K. Reich, « Der historische Ursprung des Naturgesetzbegriffs », dans : *Festschrift E. Kapp*, Hamburg, 1958, p. 121-134 (l'auteur pense trouver chez les péripatéticiens de l'époque hellénistique l'origine du concept de loi naturelle, tel que le mettront en oeuvre les philosophes modernes, au tournant entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècles ; cf. Philon d'Alexandrie, *De aeternatitate mundi*, §§ 55-69 où se trouve exposée la théorie du péripatéticien Critolaos de Phasélis [cf. § 59 l'expression νόμοι φύσεως]). Il faut noter que les "lois fatales", au nombre de dix dans l'interprétation de Proclus, ne concernent pas la physique à proprement parler, mais les âmes particulières (*In Tim.* III 301,25 - 302,19). Nous y reviendrons donc dans le chapitre suivant.

172 Festugière a tort, croyons-nous, de traduire ici κατὰ τὸ ὑποκείμενον "selon le texte sous nos yeux", même s'il est vrai que le passage du *Timée* discuté appuie la thèse défendue ici. Cf. *In remp.* II 203,9 et la note 1 de Festugière, t. III, p. 153.

173 *In Tim.* III 272,27-28 : (φύσιν μὲν αὐτὴν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ῥητέον,) ἔνθεον δὲ καὶ πεπληρωμένην ἐλλάμψεων θείων, νοερῶν, ψυχικῶν. Sur la position, plus ambiguë, de Plotin, cf. A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden, 1972, p. 107-111.

174 Il faut en tout cas faire aussi intervenir dans l'explication causale le choix des vies, avant la prise en charge des conséquences du choix par la fatalité.

confirmation remarquable dans le commentaire de Psellus sur un *Oracle chaldaïque*. Or on sait que le Byzantin utilisait largement le commentaire de Proclus. L'*Oracle* est le suivant : Χαλδαϊκὸν λόγιον. Μὴ συναυξήσῃς τὴν εἱμαρμένην : « Oracle chaldaïque. "N'accroîs pas la fatalité" ».[175] Le commentaire se présente ainsi.

[143,20] *Ἐξήγησις*. Εἱμαρμένην οἱ σοφώτεροι τῶν Ἑλλήνων τὴν φύσιν κατονομάζουσι, μᾶλλον δὲ τὸ πλήρωμα τῶν ἐλλάμψεων ὧν ἡ τῶν ὄντων φύσις εἰσδέχεται. Ἔστι δὲ πρόνοια μὲν ἡ ἄμεσος ἀπὸ τοῦ θεοῦ εὐεργεσία, εἱμαρμένη δὲ ἡ διὰ τῆς τοῦ εἱρμοῦ τῶν ὄντων συμπλοκῆς τὰ ἡμέτερα κυβερνῶσα. Καὶ ὑπὸ πρόνοιαν μὲν κείμεθα, ὅταν νοερῶς ἐνεργῶμεν, ὑπὸ δὲ εἱμαρμένην, [144] ὅταν καὶ σωματικῶς. 'Μὴ' οὖν, φησίν, 'αὐξήσῃς τὴν εἱμαρμένην' σαυτῷ, ἀλλ' ὑπὲρ ταύτην γενοῦ καὶ ὑπὸ μόνῳ θεῷ κυβερνήθητι. (Psell. *In Or. Chald.*, p. 143,20 - 144,2 O'Meara)

« *Interprétation*. Les plus sages parmi les Grecs appellent "fatalité" la *nature*, ou plutôt la totalité des illuminations que reçoit en elle la nature des êtres[176]. La providence est l'activité bienfaitrice (εὐεργεσία) immédiate venant du dieu, la fatalité l'activité[177] qui gouverne les choses qui nous concernent par l'intermédiaire de l'entrelacement de la chaîne (εἱρμός) des êtres. Et nous sommes placés sous [l'autorité] de la providence, lorsque nous agissons de façon intellective (νοερῶς), mais sous [l'autorité] de la fatalité, lorsque nous agissons aussi corporellement (σωματικῶς). "N'accroîs" donc "pas" pour toi "la fatalité", dit-il[178], mais élève-toi au-dessus d'elle et laisse-toi gouverner par le dieu seul ! »[179]

Par ailleurs, du point de vue théologique, il revient à des ordres divins *spécifiques* de diriger le fatalité vers sa fin[180] : les dieux appelés Moirégètes ou "Guides de la fatalité" (θεοὶ οἱ Μοιρηγέται 272,29)[181] et les "races supérieures à nous" (τὰ κρείττονα γένη

---

[175] *Or. Chald.* 103 des Places; Psell. *OD* 105. Cf. Procl. *De prov.* 21,4: *neque coaugeas fato, cuius finis (... lac.)* G. (cf. Boese, *ad loc.*).
[176] On pourrait peut-être dire "que reçoivent en eux les êtres naturels".
[177] On pourrait aussi sous-entendre εὐεργεσία, mais le sens serait moins bon; il y aurait alors comme une transmission de bienfaisance.
[178] *Scil.* l'oracle (τὸ λόγιον).
[179] Cf. *De prov.* 42,15-22, et Erler, p. 97, n. 3.
[180] Pour indiquer cette fonction spécifique, Proclus utilise l'expression τελεῖν εἰς (τὴν εἱμαρμένην), litt. "accomplir sa fonction dans (le destin)".
[181] Sur cette classe de dieux encosmiques, cf. *In Alc.* 77,7 et p. 165, n. 2 *ad p.* 63 (Segonds). Cf. encore *De prov.* p. 86, n. 2 *ad p* 32 (Isaac).

273,1)[182], c'est-à-dire anges, démons, héros. De plus, dans le langage théologique de la *Théologie platonicienne*, Proclus associe les enseignements du *Timée* à celui des *Oracles chaldaïques* pour montrer que, au niveau des dieux intellectifs, la "divinité universelle vivifiante"[183], identifiée à Rhéa ou Hécate[184], "met en ordre les [êtres] qui sont dans le Tout"[185] par ses puissances, qui agissent en coordination avec le Démiurge (Zeus)[186]. Or, ces "puissances" coordonnées au Démiurge forment trois monades, dont l'une est "source des âmes" (ἡ τῶν ψυχῶν πηγή, ὁ πηγαῖος κρατήρ), l'autre, source des "vertus" (ἡ τῶν ἀρετῶν [πηγή])[187], la troisième, "la source de la Nature" (ἡ τῆς φύσεως πηγή, ἡ τῆς φύσεως πρωτουργὸς αἰτία)[188]. Or, à propos de cette dernière, le texte de la *Théologie platonicienne* mis en parallèle avec un passage du *De providentia* montre qu'il s'agit bien ici de la Nature conçue comme fatalité[189] :

˹Οἱ δὲ θεοπαράδοτοι λόγοι[190] τὴν πηγὴν καθ' αὑτὴν ὑμνοῦσι πάσης ψυχῆς, ἐμπυρίας, αἰθερίας, ὑλικῆς, καὶ ταύτην˺ ἐξάπτουσιν ˹τῆς ὅλης ζωογόνου θεᾶς, ἧς καὶ τὴν ὅλην εἱμαρμένην ἐξαρτῶντες δύας ποιοῦσι σειράς, τὴν μὲν ψυχικήν, τὴν δέ, ὡς εἴπομεν, μοιραίαν· καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἕλκοντές ποτέ φασι τῇ εἱμαρμένῃ δουλεύειν, ὅταν ἀλογωθεῖσα κυρίαν ἀλλάξῃ ἀντὶ τῆς προνοίας τὴν εἱμαρμένην.˺[191]

---

[182] Il s'agit de la triade des anges, démons (au sens strict) et héros. Sur le rôle des démons dans les réalisations du destin, cf. *In Alc.* 77,1-78,6.

[183] *TP* V32, p. 117,10-11 : τῆς ὅλης ζωογόνου θεότητος (trad. Saffrey-Westerink).

[184] Rhéa-Hécate (ἡ ζωογόνος Ῥέα) occupe le rang médian dans la première triade intellective : Cronos-Rhéa-Zeus (démiurge) ; *TP* V 11, p. 35 sqq.

[185] *Ibid.*, p. 117,20-21 : τὰ ἐν τῷ παντὶ διακοσμούσας (*scil.* τῆς θεοῦ δυνάμεις).

[186] Sur l'identification du Démiurge et de Zeus, cf. *TP* V 20, p. 75,22-26 et la note 5, p. 187.

[187] La vertu a donc ainsi un sens "cosmique" en tant que vertu de l'Ame du Monde (cf. *TP.* V 32, p. 118,11-23).

[188] *Ibid.*, p. 117,23 - 118,1 et 119,23-26.

[189] Cf. *TP* V 32, p. 119,9-11 : Ἡ γὰρ τῆς φύσεως πηγὴ καὶ εἱμαρμένη πρωτίστη παρ' αὐτῶν ἀποκαλεῖται τῶν θεῶν : « La source de la Nature est aussi appelée par les dieux eux-mêmes (= *Oracles chaldaïques*) la toute première fatalité ».

[190] Pour des expressions similaires désignant les *Oracles chaldaïques*, cf. Procl. *In Remp.* I 111,2-3 ; II 217,16-17 (θεοπαράδοτος μυσταγωγία) ; *In Tim.* I 318,22 ; 408,12-13 (θεοπαράδοτος θεολογία) ; *In Crat.* p. 59,19 (θεοπαράδοτοι φῆμαι), Marin. *V. Procl.* 26,26 Saffrey-Segonds (τὰ θεοπαράδοτα λόγια, avec la note 1, p. 147); Dam. *In Parm.*. 150,25 ; 177,21 (Ruelle). Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris, 1978 (Le Caire, 1956[1]), p. 444.

[191] *De prov.* 42,15-22 Boese (fin du § 42). On trouvera une rétroversion de ce texte (42,15-22) faite par H. Lewy dans : *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris, 1978 (Le Caire, 1956[1]), p. 265, n. 21.

« Et "les paroles transmises par les dieux" (*scil.* les Oracles chaldaïques) célèbrent [le cratère[192] comme] la source en soi (*scil.* transcendante) de toute âme[193], qu'elle soit ignée, éthérée, matérielle, et la font dépendre de la déesse vivifiante universelle[194], à qui ils suspendent aussi la fatalité universelle créant [par là] deux séries, l'une psychique, l'autre, comme nous l'avons dit, fatale. Et, tirant l'âme en la faisant passer de l'une à l'autre [série] (?), ils disent que "parfois elle est l'esclave de la fatalité"[195], quand, devenue irrationnelle[196], elle change de maître, en passant de la providence à la fatalité. »

L'unité de la fatalité

Agissant sur une pluralité de causes, dans un monde marqué par la multiplicité, la fatalité est non seulement créatrice d'ordre, mais aussi d'unité. Nous avons vu que le monde dans sa diversité forme un *Tout organique*, un Vivant sensible. La force de cohésion de ce monde est alors saisie, dans un raisonnement *a fortiori*, comme une :

Εἰ ὁ σύμπας κόσμος ὁ φαινόμενος εἷς ἐστι, πολλῷ μᾶλλον ἡ πᾶσα τῆς εἱμαρμένης οὐσία μία ἐστὶ καὶ ἐκ πολλῶν αἰτίων συμπεπληρωμένην ἔχει τὴν σύστασιν.[197]

---

[192] Allusion, empruntée à ce qui précède, au cratère dans lequel le démiurge crée, après l'âme du Tout, les autres âmes ; *Tim.* 41d4 sqq.
[193] Sur les sources des âmes, cf. *TP* V, ch. 32 (p. 117 sqq.).
[194] Sur cette divinité identifiée à Rhéa, cf. *TP* V ch. 11.
[195] La servitude pour l'âme est liée à son renoncement à la rationalité. Cf. Boèce, *Cons. Phil.* V, prose 2. 9 : *Extrema vero est servitus, cum vitiis deditae rationis propriae possessione ceciderunt* (scil. *animae*) : « leur servitude est extrême, lorsque, s'étant abandonnées aux vices, elles déchoient de la possession de la raison qui leur est propre ». Cf. aussi Jambl. *Ad Maced.* (= Stob. *Anth.* II 8, 43) : <Καὶ> καθ' ὅσον μὲν δίδωσιν ἑαυτὴν εἰς τὰ γιγνόμενα καὶ ὑπὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν ἑαυτὴν ὑποτάττει, κατὰ τοσοῦτον καὶ ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην ἄγεται καὶ δουλεύει ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις : « <Et> dans la mesure où l'âme s'abandonne aux choses du devenir et se soumet à la révolution (φορά) du Tout, dans cette mesure elle se met sous l'autorité de la fatalité et devient l'esclave des nécessités de la nature ».
[196] Comme nous l'avons vu, l'âme ne devient pas irrationnelle au sens propre, puisque son essence est immuable ; sa rationalité est seulement, *en quelque sorte*, obscurcie, troublée ou entravée (cf. *e. g. In Tim.* III 349,21-350,8 : le vocabulaire est significatif : ἐμπόδιον γίγνεσθαι; ἐνοχλεῖν; κωλυτικόν; ἐμποδίζειν; ἐκταράττειν; ταράττεσθαι; θόρυβος).
[197] *In Tim.* III 273,7-9.

« Si le monde phénoménal dans sa totalité est un, bien davantage l'essence (οὐσία) de la fatalité est tout entière une et forme un système (σύστασις) composé d'une multiplicité de causes. »

Cette unité qui semble toujours compromise si l'on définit l'*heimarménè* comme multiplicité de causes, alors qu'elle est, comme on l'a vu, *la cause* de l'enchaînement de causes multiples, est renforcée grâce à la dépendance[198] de la fatalité à l'égard de la providence des dieux et du Démiurge. Dans une formule synthétique désignant à la fois cette unité comme unité d'une multiplicité et marquant sa dépendance par rapport aux causes divines supérieurs, Proclus conclut : « (la fatalité est) une raison composée de raisons (λόγος ἐκ λόγων)[199], une puissance unique multiforme (μία δύναμις πολυειδής), une vie divine (θεία ζωή) et un ordre antérieur à ce qui est ordonné (τάξις ἡ πρὸ τῶν τεταγμένων) »[200]. On retrouve dans cette description les deux caractères spécifiques de la fatalité : le fait qu'elle est nature (universelle) – en tant que λόγος ἐκ λόγων –, et qu'elle est pénétrée de divin (θεία ζωή).

Notons encore que c'est par ce dernier caractère que la fatalité proclienne, qui doit par ailleurs beaucoup au stoïcisme, se distingue essentiellement de la fatalité des stoïciens. En effet, une des thèses traditionnelles depuis l'ancien stoïcisme est l'identification de la providence et de la fatalité[201]. Sous ces deux noms, cette puissance unique agit de façon immanente au monde. Et selon cette thèse, il est indifférent de dire "tout se produit selon la fatalité" et " tout se produit selon la providence". Par anticipation, remarquons que cette identification aurait, aux yeux Proclus, des conséquences désastreuses pour la moralité, car il l'interprète comme excluant la possibilité d'une liberté pour l'homme. En hiérarchisant ces deux puissances et en limitant le champ d'action de la fatalité aux corporel, Proclus veut, en s'inscrivant dans une tradition déjà longue, garantir à la liberté et à la moralité une existence qui ne soit pas seulement nominale. Mais examinons de plus près cette relation entre providence et fatalité.

---

[198] Cette dépendance est marquée par l'expression ἐξηρτημένη ἀπό *In Tim.* III 273,9.
[199] Festugière traduit : "un rapport constitué de rapports". Mais les λόγοι sont tout aussi bien les raisons séminales des êtres.
[200] *In Tim.* III 273,11-12.
[201] Cf. *SVF* II 933 (Calcid. *In Tim.* 144) ; à l'inverse de Chrysippe, Cléanthe refusait l'identification des deux puissances. Cf. E. Bréhier, *Chrysippe* (1951²), p. 206-207.

Providence[202] et fatalité[203]

Dans les paragraphes 13 et 14 du *De providentia*, Proclus s'attache à définir précisément le rapport qu'entretiennent ces deux puissances[204].

Comme cause de tous les biens, la providence est la cause divine par excellence. En effet, se présentant comme l'expression de l'Un-Bien, cause unique et transcendante de toutes choses, en tant que celles-ci comportent en elles de l'unité et du bien, l'activité providentielle est bonifiante et unifiante. En tant que pourvoyeuse de bien, et dans la mesure où aucun être n'est absolument privé de bien, elle est le désirable universel[205]. Ainsi, la fin de l'activité de la fatalité – l'établissement d'une connexion entre tous les êtres sensibles dans une sympathie universelle –, étant un bien pour les individus et pour le Tout, est finalisée par le Bien-Un. Embrassant la totalité des ordres d'êtres, l'activité providentielle embrasse également l'activité fatale[206]. De ce point de vue, la fatalité, qui s'était présentée comme cause principale de l'ordre des corps, apparaît comme une cause dérivée. La différence d'extension des activités providentielle et fatale, délimite tout un domaine, hors de l'emprise de la fatalité, sur lequel la providence exerce seule son action. Voyons le passage du *De providentia* (13,5-30 Boese).

Ἔπειτα πᾶσιν ἐφεστῶσαν (*scil.* τὴν πρόνοιαν) νοητοῖς τε καὶ αἰσθητοῖς ὑπερτέραν εἶναι τῆς ⌞εἱμαρμένης⌟· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ τὴν ⌞εἱμαρμένην⌟ ὄντα καὶ ὑπὸ τὴν πρόνοιαν τελεῖν, τὸ μὲν συμπλέκεσθαι παρὰ τῆς ⌞εἱμαρμένης⌟ ἴσχοντα, τὸ δὲ ἀγαθύνεσθαι παρὰ τῆς προνοίας, ἵνα καὶ ἡ συμπλοκὴ τέλος ἔχῃ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡ πρόνοια τῆς ⌞εἱμαρμένης⌟ ‹ἐφετὸν ᾖ› · τὰ δὲ αὖ ὑπὸ τὴν πρόνοιαν οὐκέτι πάντα δεῖσθαι

---

[202] En dehors des deux opuscules (*De dec. dub.* et *De prov.*), sur la providence (πρόνοια) des dieux, cf. Procl. *TP* I ch. 15 ; *El. Th.* prop. 120-122 et 134.

[203] Sur l'origine de cette distinction, cf. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, p. 263 : "The main lines of the Neoplatonic doctrine, which makes fate distinct from and subordinate to providence, seem to have been already laid down by the second century A. D."

[204] Notons que Proclus renvoie en particulier à Jamblique pour la distinction entre providence et fatalité ; *De prov.* 5,2-3 Boese : "le premier problème (*scil.* la distinction providence-fatalité), Jamblique l'a traité abondamment dans son ouvrage *Sur la providence et la fatalité*" ⌞τὸ μὲν γὰρ (*scil.* πρόβλημα) Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης μυρίοις ὅσοις ἀπειργάσατο⌟. Cf. J. Dillon, *Jambl. In Plat. dial. fragm.*, p. 24.

[205] Le Bien est cause de conversion en tant que désirable universel. Cf. *TP* III 2, p. 7, 17-27.

[206] Ainsi, l'extension de l'activité providentielle est maximale parce que coextensive à la totalité de l'être et du non-être. Proclus insiste fréquemment sur le caractère asymétrique de l'implication allant de "être soumis à la fatalité" à "être soumis à la providence".

καὶ τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋, ἀλλ' ἐξῃρῆσθαι ταύτης τὰ νοητά· ⌊ποῦ δὲ⌋ ἐν τοῖς ἀσωμάτοις ⌊πάντως⌋, εἴπερ ⌊καὶ τὸ εἵρεσθαι⌋ καὶ χρόνον εἰσάγει καὶ σωματικὴν κίνησιν; ⌊Πρὸς ταῦτα δὴ καὶ ὁ Πλάτων, οἶμαι, βλέπων εἶπεν⌋ « μεμ(ε)ιγμένην ⌊μὲν⌋ τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου σύστασιν ἐκ νοῦ [τε][207] καὶ ἀνάγκης, νοῦ <δὲ> ἀνάγκης ἄρχοντος »[208], κινητικὴν τῶν σωμάτων αἰτίαν ⌊τὴν⌋ ἀνάγκην ⌊καλῶν, ἣν καὶ ἐν ἄλλοις εἱμαρμένην[209] προσηγόρευσεν, τοῖς σώμασι (ἐν)δοὺς παρὰ ταύτης ἠναγκάσθαι τοῖς (γε) ὑπ' αὐτῆς κινουμένοις. Καὶ τοῦτο ὀρθῶς⌋· πᾶν γὰρ σῶμα ἠνάγκασται καὶ ποιεῖν ὅπερ ἂν ποιῇ καὶ πάσχειν ὅπερ ἂν πάσχῃ, θερμαίνειν ἢ θερμαίνεσθαι ⌊καὶ⌋ ψύχειν ἢ ψύχεσθαι· ⌊προαίρεσις δὲ ἐν τούτοις οὐκ ἔστι⌋, διὸ καὶ σωμάτων ἴδιον ⌊φαίης ἄν εἶναι⌋ τὸ ἀναγκαῖον καὶ ἀπροαίρετον, ⌊ἀλλὰ μή τι κρεῖττον ἔτι τῶν σωμάτων⌋. Καὶ γὰρ τὸ κύκλῳ κινούμενον, κυκλοφορικὸν ὄν, ἐξ ἀνάγκης οὕτω κινεῖται, καθάπερ τὸ πῦρ ἐπὶ τὸ πέριξ, ἡ δὲ γῆ πρὸς τὸ μέσον. ⌊Τὴν μὲν οὖν ἀνάγκην⌋ ταῖς τῶν σωμάτων γενέσεσιν ἐπέστησεν ⌊αὐτός, διὰ τοῦτο⌋ καὶ φθοραῖς· νοῦν δὲ ἐξεῖλεν ταύτης, ἄρχειν ⌊τῆς ἀνάγκης⌋ διορίσας. ⌊Εἰ οὖν⌋ ἡ πρόνοια ⌊καὶ⌋ ὑπὲρ νοῦν ἐστι, ⌊δῆλον ὅτι⌋ ἄρχει μὲν νοῦ ‹τε› καὶ τῶν ὑπὸ τὴν ἀνάγκην ⌊αὕτη⌋, μόνων δὲ τῶν ὑπ' αὐτὴν ἡ ἀνάγκη. Καὶ διὰ ταῦτα πᾶν μὲν τὸ νοερῶς ⌊ὂν⌋ ὑπὸ τὴν πρόνοιαν τελεῖ μόνον, πᾶν δὲ τὸ σωματικῶς ‹καὶ› ὑπὸ τὴν ἀνάγκην.[210]

« Ensuite, gouvernant tous [les êtres], les intelligibles comme les sensibles, elle (*scil.* la providence) est supérieure à la fatalité. Et les êtres qui sont soumis à la fatalité le sont aussi à la providence, tenant de la fatalité le fait d'être enchaînés et de la providence le fait d'être bonifiés, afin que l'enchaînement ait comme fin le bien et que la providence

---

[207] Ajouté par Boese d'après le texte de Platon, mais ne figure ni dans G. ni chez Is. Séb. ni dans les passages parallèles chez Proclus ; il convient donc de le supprimer.

[208] Plat. *Tim.* 47e5 - 48a2. Le texte de Platon, étendu jusqu'à la fin de la phrase, se présente comme suit : Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεν(ν)ήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος ǀ τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. Cf. *TP* V, p. 113,23-24 : μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦ παντὸς φύσις ἐκ νοῦ καὶ ἀνάγκης ἐγενήθη (la fatalité est comprise comme nécessité des corps). Proclus intervertit généralement les mots ἀνάγκης et νοῦ ; "ce n'est certes pas une correction innocente", remarquent S.-W., *TP* V, p. 113,24, n. 3, p. 202 ; cf. *ibid.*, p. 114,7 (ἐκ νοῦ καὶ ἀνάγκης τὰ σώματα) ; *In Tim.* II 64,2 (τὸ πᾶν ἐκ νοῦ καὶ ἀνάγκης ἐστίν) ; *In Crat.* 185,27-28 : μέμικται γάρ, φησὶν ὁ Τίμαιος, τὸ πᾶν ἐκ νοῦ καὶ ἀνάγκης.

[209] Cf. *In Tim.* I 262,10-12 : μόνος δὲ ὁ Πλάτων τοῖς Πυθαγορείοις ἑπόμενος πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίας γίγνεσθαί φησιν ὀρθῶς, εἱμαρμένην ἐπιστήσας τοῖς γιγνομένοις καὶ θεόν. Festugière, t. II, p. 103, n. 1, renvoie justement à *Tim.* 47e7 (ἐξ Ἀνάγκης καὶ Νοῦ ; *les majuscules sont de Festugière*) et *ibid.* 68e6 sqq. (il faut distinguer deux causes, τὸ ἀναγκαῖον et τὸ θεῖον).

[210] *De prov.* 13,5-30 Boese (fin du § 13).

soit objet de désir pour la fatalité. Mais en revanche, les [êtres] qui sont soumis à la providence n'ont plus tous besoin aussi de la fatalité, mais les intelligibles transcendent celle-ci. Et où [la fatalité aurait-elle] vraiment [sa place] dans les incorporels, puisque le fait d'être lié introduit et le *temps* et le *mouvement corporel* ?

« C'est les yeux tournés vers ces [questions] que Platon, lui aussi, je crois, a dit que "la structure de ce monde est un mélange d'intellect et de nécessité et que l'intellect domine la nécessité", appelant cause des corps la nécessité qu'il a aussi nommé ailleurs[211] fatalité, accordant aux corps qui sont mus par elle d'être nécessités par elle. Et il a raison ; car tout corps est nécessité à faire ce qu'il fait et à subir ce qu'il subit, à chauffer ou à être chauffé et à refroidir ou à être refroidi[212] ; c'est qu'il n'y a pas de *prohairesis* en eux [*scil.* les corps][213], puisque, pourrait-on dire, le propre des corps c'est le nécessaire et l'absence de *prohairesis*[214], mais non plus rien qui soit supérieur aux corps. Et en effet, ce qui se meut circulairement, possédant [par nature] le mouvement circulaire[215], se meut nécessairement ainsi, de même que le feu [se meut] vers la périphérie et la terre vers le centre[216]. Or donc, [Platon] lui-même a mis la nécessité à la tête de la génération [des êtres] et par là aussi de leur corruption. Il a établi l'intellect au-dessus de la [nécessité], le faisant règner sur elle. Donc, si la providence est même au-

---

[211] On pense au passage du *Politique* que nous avons déjà discuté ci-dessus : *Pol.* 272e6 (τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία), texte cité par Proclus en *De prov.* 11,19-21 Boese. Notons que Proclus semble bien interpréter l'εἱμαρμένη du texte platonicien comme un substantif. On peut aussi penser à l'importance du texte du *Timée* où le démiurge notifie les lois fatales (νόμους τοὺς εἱμαρμένους) aux âmes (*Tim.* 41e3). On ne trouve, sur ce point, aucune référence chez Boese ni chez D. Isaac. Steel renvoie, en plus du passage du *Politique*, à *Tim.* 89c5-6 : ἢν (*scil.* ἡ περὶ τὰ νοσήματα σύστασις) ὅταν τις παρὰ τὴν εἱμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρῃ φαρμακείαις ... : « lorsque on élimine par des drogues la maladie avant le temps fatal ... ».

[212] Proclus rattache au passage cité, ce que Platon a dit des "causes accessoires" (τὰ συναίτια) en *Tim.* 46c7 sqq. Notons que déjà dans ce passage Platon oppose ces causes que l'on peut qualifier de matérielles, dont l'action est dite nécessaire (46e2), à la cause intellective, conçue comme cause de ce qui est bon et beau (46e4-5).

[213] Ce pluriel ne peut se rapporter strictement à *omne corpus*. Erler et Isaac admettent sans doute un accord *ad sensum*. On pourrait aussi penser que ce neutre pluriel reprend les activités mentionnées dans la phrase précédente : faire-subir (en général), chauffer-être chauffé et refroidir-être refroidi (en particulier).

[214] Platon dit que les causes accessoires, qui sont cause du refroidissement et du réchauffement, de la contraction et de la dilatation, ne peuvent en aucune manière posséder ni raison ni intellect (λόγον οὐδένα οὐδὲ νοῦν 46d4). Cf. encore *ibid.* 46e5 où ces causes sont dites "privées de pensée" ([αἰτίαι] μονωθεῖσαι φρονήσεως).

[215] Il s'agit des corps astraux composés du cinquième élément, l'éther, auquel est associé traditionnellement le mouvement circulaire.

[216] Parmi nombre de passages aristotéliciens, cf. *De cael.* I 2, 269a15 sqq. et surtout *Phys.* IV 8, 214b14-15.

dessus de l'intellect[217], il est manifeste que celle-ci règne à la fois sur l'intellect et sur les [choses] qui dépendent de la nécessité, alors que la nécessité ne [règne] que sur les [choses] qui dépendent d'elle. Et pour cette raison, tout ce qui existe sur un mode intellectif est soumis seulement à la providence, alors que tout ce qui existe sur un mode corporel est soumis aussi à la nécessité. »

La relation hiérarchique existant entre la providence et la fatalité se trouve clarifiée avec précision dans ce texte. Cette subordination de la fatalité à la providence est un trait essentiel de la doctrine (néo)platonicienne. Nous avons eu souvent l'occasion de souligner que la théorie de l'*heimarménè* empruntait non seulement des termes, mais aussi des concepts appartenant au stoïcisme. Cependant, les stoïciens, en identifiant les deux puissances, n'échappaient pas, pour Proclus et pour les néoplatoniciens en général, à un déterminisme rigide. Dans un chapitre sur la prière inséré dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus rappellait la doctrine de Porphyre et les distinctions qu'il introduisait à partir des attitudes diverses que les philosophes entretenaient avec les dieux. Après avoir mentionné les athées et ceux qui admettent l'existence des dieux tout en niant la providence, il ajoute une troisième catégorie : « ceux qui admettent et que les [dieux] existent et qu'ils exercent une providence, mais [disent] que toutes choses se produisent à partir d'eux *nécessairement* » (οἱ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν αὐτοὺς συγχωροῦντες, ἅπαντα δὲ ἀπ' αὐτῶν ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι)[218]. Or, ces philosophes, qui suppriment le contingent (τῶν γὰρ ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως γίνεσθαι μὴ ὄντων)[219], sont manifestement des stoïciens.

Mais, dans le texte du paragraphe 13 que nous venons de lire, un nouveau point apparaît avec l'identification de la fatalité et de la *nécessité*[220]. C'est par une citation,

---

[217] Comme le suggère l'étymologie souvent rappelée par Proclus : ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια. Cf. *De dec. dub.* 4,3 Boese : (⌞ἡ τῆς προνοίας γνῶσις⌟) ⌞ἐν τῇ πρὸ τοῦ νοεῖν ἐνεργείᾳ⌟ ; *El. th.* prop. 120, p. 106,6-7 Dodds : Καὶ ποῦ γὰρ ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια ἢ ἐν τοῖς ὑπερουσίοις ; Ἡ δὲ πρόνοια, ὡς τοὔνομα ἐμφαίνει, ἐνέργειά ἐστι πρὸ νοῦ. Cf. encore, *ibid.* prop. 134, p. 118,26. Dans son commentaire, Dodds (p. 263) renvoie à Plotin, *Enn.* V 3 [49] 10,40-44. On trouve encore cette étymologie chez un chrétien comme Stéphanus (probablement), dans le commentaire sur le livre III du *De anima*, édité sous le nom de Philopon (Philop. [?] *In De an.* 527,31-32 Hayduck) : ὁ γὰρ θεὸς καὶ ὑπὲρ νοῦν ἐστιν, ὅθεν καὶ πρόνοια ὠνόμασται, ὡς πρὸ τοῦ νοῦ ὤν ; cf. W. Charlton, *'Philoponus', On Aristotle On the Soul (3.1-8)*, translated by W. C., *ACA*, London, 2000, p. 2-10 (sur Stéphanus).

[218] *In Tim.* I 207,30 - 208,1.

[219] *Ibid.* 208,1-2.

[220] Cf. cependant, déjà *De dec. dub.* § 47, *supra*.

d'ailleurs non littérale[221], du *Timée* de Platon, que Proclus introduit cette indentification[222]. Précisons que ce n'est qu'avec la citation du *Timée* que la fatalité reçoit dans le *De providentia* le nom de nécessité[223]. Cette nécessité donc, empruntée au texte platonicien, s'impose aux seuls corps en tant que ces derniers sont dépourvus de pouvoir de choisir (ἀπροαίρετον). Toute la fin du § 13 est un commentaire de la citation de Platon. Le mouvement des corps est nécessaire. Et ce nécessaire doit se comprendre non comme l'expression d'une loi physique[224] au sens moderne du terme, mais comme ce qui contraint les corps particuliers de se mouvoir aussi bien de l'intérieur (nature particulière)[225] que de l'extérieur (action des corps les uns sur les autres et action des astres sur les corps sensibles) ; bref, le nécessaire est à comprendre négativement comme ce qui ne relève pas du choix. En particulier, les deux mouvements essentiels du monde du devenir, mouvements selon la substance, c'est-à-dire la génération et la corruption, sont soumis à la nécessité (c'est-à-dire à la fatalité).

Les exemples donnés de cette nécessité physique concernent la causalité relevant de l'essence des corps. Il s'agit d'une nécessité de nature, nécessité interne, s'exprimant dans l'agir et le pâtir aussi bien que dans le mouvement naturel. Certes, les qualités essentielles des substances, qu'elles soient d'ailleurs corporelles ou incorporelles, ne peuvent pas ne pas être agissantes tant que l'être qui en est doté subsiste. Mais qu'en est-il des qualités non essentielles, de tout ce qui dans les êtres naturels se présente le plus souvent, mais non toujours ? De fait, le point fondamental pour une compréhension du fonctionnement de l'action fatale réside, comme nous l'avons vu, dans la saisie de la

---

[221] Plat. *Tim.* 48a1-2 : Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος κτλ. C'est avec cette distinction que Platon introduit les considérations sur la "cause errante" (ἡ πλανωμένη αἰτία 48a6-7) – assumant donc la fonction d'ἀνάγκη dans son opposition à l'intellect démiurgique (νοῦς) – et la discussion sur la χώρα (48e2 - 52d4). Sur ces deux causes, cf. A. J. Festugière, « Le *Compendium Timaei* de Galien », *REG* 65 (1952), repris dans : *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 487-506, en particulier, p. 501-504.

[222] Cf. Maxime de Tyr, *Diss.* V 4 : Καὶ μὴν τῶν ὅσα οἱ ἄνθρωποι εὔχονται γενέσθαι σφίσι, τὰ μὲν ἡ πρόνοια ἐφορᾷ, τὰ δὲ ‹ἡ› εἱμαρμένη καταναγκάζει, τὰ δὲ μεταβάλλει ἡ τύχη, τὰ δὲ οἰκονομεῖ ἡ τέχνη. Καὶ ἡ μὲν πρόνοια θεοῦ ἔργον, ἡ δὲ εἱμαρμένη ἀνάγκης, κτλ.

[223] Dans la suite du *De prov.* Proclus utilise souvent le terme ἀνάγκη pour désigner le destin : § 24,24 (en opposition à liberté [ἐλευθερός, ἐλευθερία]) ; 25,5 (*idem*) et 32 (*idem*) ; 33,12 (en opposition à ⌞τὸ ἐφ' ἡμῖν⌟) ; 61,21 (en opposition à ⌞τὸ ἐφ' ἡμῖν⌟).

[224] L'expression "loi de la nature" est d'ailleurs bien grecque (et latine) ; cf. l'article déjà mentionné de K. Reich, « Der historische Ursprung des Naturgesetzbegriffs » ; cf. ps.-Plut. *De fat.* ch. 4 où l'auteur a recours à l'analogie entre ὁ πολιτικὸς νόμος et ὁ τῆς φύσεως νόμος (sur cette analogie, cf. Valgiglio [1964/1993], p. 134, n. 64 et p. 138, n. 86, qui donne de nombreuses références).

[225] Cela vaut aussi pour la nature universelle par rapport au corps du monde.

notion (stoïcienne) d'enchaînement causal. Et la question essentielle est : quel type de nécessité peut-on assigner à la cause de l'enchaînement ? La réponse à cette question ne se trouve évidemment pas dans le texte que nous venons de traduire, mais dans ce que nous avons déjà examiné. La fatalité, avons-nous vu, est la nature pénétrée de divin. Or, nous comprenons grâce au paragraphe 13 du *De providentia* que le qualificatif de "divin" (ἔνθεος) appliqué à la nature doit s'interpréter comme signifiant "dépendant de la providence divine". La réponse que nous cherchons ne relève donc pas de la physique à proprement parler, mais de la *théologie*. L'unité organique du monde, comme son orientation vers une fin définie comme bonne, exigent que la cause prochaine de cette unité finalisée – la nature universelle –, s'inscrive en dernier lieu sous la dépendance du principe premier de la réalité, l'Un-Bien. Cette conception théologique et organiciste ou biologique de la fatalité s'oppose de façon radicale au type d'explication mécaniste, tel qu'il est décrit par exemple dans le paragraphe 2 du *De providentia* (cf. *infra*, chapitre 1).

Dans le paragraphe suivant du *De providentia* (§ 14), Proclus va préciser le caractère *théologique* de la discussion portant sur la fatalité. Rappelant la distinction platonicienne[226] des deux grands domaines de l'être (pris au sens large), celui des intelligibles (τὰ νοητά) et celui des sensibles (τὰ αἰσθητά), il clarifie la relation des deux puissances en question. Comme nous l'avons vu, la providence exerce son activité sur l'un et l'autre domaine – en effet, comme expression du Bien[227] antérieur à l'Etre, son extension est universelle –, tandis que la fatalité voit son action limitée au second. De plus, la différence entre providence et fatalité se trouve ici précisée par une série d'exemples particulièrement éclairants. Dans notre rétroversion, le texte, qui n'a pas de parallèle exact chez Isaac Sébastocrator, se présente comme suit, avec sa traduction (*De prov.* 14) :

Δύο δὴ οὖν νοείσθω ⌊σοι⌋ γένη, τὰ μὲν νοητά, τὰ δὲ αἰσθητά· καὶ δύο δυοῖν βασιλεῖαι, προνοίας μὲν ἄνω τῶν τε νοητῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν, εἱμαρμένης δὲ κάτω τῶν αἰσθητῶν. ⌊Καὶ ἡ πρόνοια διαφερέτω τῆς εἱμαρμένης ᾗ διαφέρει ὁ θεὸς τοῦ μὲν θείου, ἀλλὰ τοῦ μεθέξει θείου καὶ μὴ πρώτως. Ἐπεὶ καὶ ἐν ἄλλοις, ὡς ὁρᾷς⌋, ἄλλο τὸ ⌊πρώτως καὶ ἄλλο τὸ κατὰ μέθεξιν, ὡς τὸ φῶς ὁ ἥλιος καὶ τὸ ἐν τῷ ἀέρι φῶς, ἀλλὰ ὁ

---

[226] Cf. Plat. *Resp.* VI (ex. de "la ligne") et le commentaire de Proclus, *In Remp.* I 287,20 - 292,21. Cf. aussi *In Tim.* I 13,1 - 14,1.

[227] La providence est définie comme "la source des biens, étant elle-même une cause divine" (⌊τὴν τῶν ἀγαθῶν πηγήν ... θείαν αὐτὴν αἰτίαν⌋ *De prov.* 13,2). Cf. l'argument tiré de l'étymologie du mot πρό-νοια, dont on a parlé plus haut.

μὲν πρώτως, τὸ δὲ δι' ἐκεῖνο τὸ φῶς· καὶ ἡ ζωὴ πρώτως μὲν ἐν τῇ ψυχῇ, δευτέρως δὲ ἐν τῷ σώματι δι' ἐκείνην· οὕτως τοίνυν ἡ μὲν πρόνοια θεὸς καθ' αὐτὴν, ἡ δὲ εἱμαρμένη θεῖόν τι πρᾶγμα καὶ οὐ θεός˻· ἐξήρτηται γὰρ τῆς προνοίας καὶ οἷον εἰκών ἐστι ἐκείνης. ˹Εἰ γὰρ ὡς ἡ πρόνοια˼ πρὸς τὰ νοητὰ τῶν ὄντων, οὕτως ἡ ˹εἱμαρμένη˼ πρὸς τὰ αἰσθητά – βασιλεύει γὰρ ἡ μὲν τῶν νοητῶν, ἡ δὲ τῶν αἰσθητῶν –, καὶ ἐναλλάξ, φασιν οἱ γεωμέτραι, καὶ ὡς ἡ πρόνοια πρὸς τὴν εἱμαρμένην, οὕτως τὰ νοητὰ πρὸς τὰ αἰσθητά· τὰ δὲ νοητὰ πρώτως ἐστὶν ὄντα καὶ ἀπὸ τούτων τὰ ἕτερα· καὶ ἡ ˹πρόνοια ἄρα˼ πρώτως ἐστὶν ὅ ἐστι, καὶ εἰς ταύτην ἀνήρτηται ˹καὶ ἡ τῆς εἱμαρμένης τάξις˼.[228]

« Représente-toi donc deux genres, l'un, celui des intelligibles, l'autre, celui des sensibles, et deux royautés exercées par deux [puissances], en haut, la providence [règnant] à la fois sur les intelligibles et les sensibles, en bas, la fatalité [règnant] sur les sensibles [seulement]. Et admets que la providence diffère de la fatalité, de la même manière que le dieu diffère du divin certes, mais du divin par participation et non [du divin] à titre premier. Car, dans d'autres [cas] aussi, comme tu peux le voir, autre est ce qui existe à titre premier, autre ce qui existe par participation. Prenons des exemples : la lumière [qui est] soleil et la lumière qui est dans l'air ; celui-là est lumière à titre premier, celle-ci est lumière à cause de lui ; et la vie est [vie] à titre premier dans l'âme, à titre second dans le corps, à cause de celle-là. De même donc, la providence est en soi dieu, tandis que la fatalité est une chose divine et non dieu. Elle dépend[229] en effet de la providence et elle est comme une image de celle-ci. En effet, comme la providence est par rapport aux êtres intelligibles, ainsi est la fatalité par rapport aux sensibles – car celle-là règne sur les intelligibles, celle-ci sur les sensibles, et, "en faisant alterner les facteurs"[230] comme disent les géomètres, de même aussi que la providence est par rapport à la fatalité, de même sont les intelligibles par rapport aux sensibles. Or, les intelligibles sont des êtres à titre premier et les autres [êtres] [le] sont en dépendance

---

[228] *De prov.* 14,1-16 Boese.
[229] Cf. V. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der « Consolatio Philosophiae » des Boethius*, Meisenheim am Glan, 1965, p. 42, n. 10 (avec renvoi à Boèce, *Cons. Phil.* IV, prose 6. 11).
[230] ἐναλλάξ : nous empruntons la traduction à D. Isaac. Il s'agit de "l'analogie géométrique" dont la formule est la suivante a/b : c/d = a/c : b/d. Cf. la note 1 de Erler, p. 37. Cf. Nicom. *Intr. arith.* II 21.6 : α, β, δ, η· ὡς γὰρ τὰ β πρὸς τὸ α, οὕτω τὰ η πρὸς τὰ δ, καὶ ἀνάπαλιν ὡς τὸ α πρὸς τὰ β, οὕτως τὰ δ πρὸς τὰ η, ἐναλλάξ τε ὡς τὸ α πρὸς τὰ δ, οὕτω τὰ β πρὸς τὰ η, ἢ ὡς τὰ δ πρὸς τὸ α, οὕτως τὰ η πρὸς τὰ β.

d'eux. Donc, et la providence est ce qu'elle est à titre premier et d'elle dépend aussi l'ordre[231] de la fatalité. »

Remarques complémentaires sur la nécessité

Dans le chapitre 2, nous avons examiné la notion de contingent ou de possible à laquelle s'opposait la notion logique de nécessaire. Surtout, nous avons constaté que l'opposition entre nécessaire et contingent se posait très régulièrement en termes temporels, comme ce qui est toujours le cas à ce qui est tantôt le cas tantôt non. Il nous faut voir maintenant dans quel sens ces distinctions peuvent s'appliquer à la fatalité.

D'un point de vue purement nominal encore, nous avons constaté que la fatalité est souvent qualifiée de "nécessité". Qui plus est, dans un passage du *De malorum subsistentia* où il examine le type de causalité exercé par les différentes hypostases intelligibles, Proclus note que la *causalité efficiente* de la Nature s'exerce sur un mode nécessaire[232]. Mais de quel(s) type(s) de nécessité s'agit-il ? Plus précisément, quel type de nécessité gouverne-t-il les objets soumis à la fatalité ? Le domaine du corporel ne peut relever de la nécessité absolue, réservée "aux êtres supérieurs à nous", qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, c'est-à-dire parfaitement bons, éternels, immuables etc. Dans le monde des corps, seules la *nécessité hypothétique* (ἐξ ὑποθέσεως)[233] ou de

---

[231] S'agissant de la fatalité, la notion d'ordre (τάξις) est souvent associée à celle d'enchaînement (εἰρμός). Cf. Procl. *El. th.* prop. 21, p. 24,16 (note de Dodds, p. 209) ; *In Tim.* II 26,12 ; III 272,25 ; *In Remp.* II 343,24.

[232] *De mal.* 58,22 Boese (= 58,30 D. Isaac) : *per necessitatem* ⌊δι' ἀνάγκης⌋ ou ⌊(τῇ) ἀνάγκῃ⌋.

[233] La notion est aristotélicienne ; elle est discutée par le Stagirite en *Phys.* II ch. 9, en opposition à la nécessité simple ou absolue (ἁπλῶς) qui ne s'applique qu'aux êtres éternels (cf. aussi *De part. anim.* I 639b21-30) ; cf. W. D. Ross, *Aristotle*, 1949[5] (1923), p. 79-81. On rattachera encore à cette notion la thèse médioplatonicienne selon laquelle l'*heimarménè* n'agit que "conditionnellement" (ἐξ ὑποθέσεως) ; cf. H. O. Schröder, art. « Fatum (heimarmene) », *RAC* VII (1969), col. 524-636, particulièrement, col. 533-534; Valgiglio, *[Plutarco], Il Fato* (1964/1993), p. 135, n. 66. Il est important de bien distinguer cette notion, dont le champ d'application est la physique, la technique et l'activité pratique orientées vers une fin, de la notion plutôt logique que nous appelons parfois aussi "nécessité conditionnelle" (un événement est nécessaire conditionnellement pendant tout le temps où il est vrai de dire qu'il a lieu, ou, pour reprendre la formulation de Boèce : *quae dum fiunt non fieri non possunt* [*Cons. Phil.* V, prose 6. 34]). Sur cette distinction, cf. W. Charlton, *'Philoponus', On Aristotle On the Soul 3.9-13* with *Stephanus, On Aristotle On Interpretation*, translated by W. C., *ACA*, London, 2000, p. 14-15.

conséquence et la *nécessité-contrainte* peuvent entrer en ligne de compte[234]. En effet, indépendamment de l'action humaine qui semble introduire dans le monde une causalité que l'on peut qualifier de transcendante par rapport à l'ordre cosmique, la nécessité règnant dans les chaînes causales est conditionnelle, orientée vers une fin (le bon ordre) et agissant souvent "par contrainte". On définit par là et les interactions des corps en général et le développement – croissance, dépérissement –, des êtres vivants non rationnels. Mais nous avons vu que ce nécessaire n'exclut pas le contingent en son sens ontologique : est en effet ontologiquement contingent ce qui peut être ou ne pas être, par opposition à ce qui est *toujours*. Ainsi, par définition, le monde de la *génésis* est un monde dont toutes les parties sont dans ce sens contingentes, même si lui, comme totalité, est nécessaire, parce qu'éternel. Cependant, il est aussi clair que ce contingent n'exclut pas le déterminisme. Mais de quel déterminisme s'agit-il ? Pour approfondir ce point, considérons de plus près la notion de causalité.

---

[234] Nous ne parlerons pas de la Nécessité (Ἀνάγκη) personnifiée, telle qu'elle figure dans le mythe d'Er (*Resp.* X 617b4). Il s'agit précisément d'une figure mythologique et non d'un concept directement philosophique (Ἀνάγκη est la mère des trois Parques ou Moires [Μοῖραι] et s'identifie à Thémis). En tant que divinité intellective, elle ne s'identifie pas à la fatalité comme le relève Proclus (*In Remp.* 206,22 - 207,13). L'interprétation qu'en donne le Lycien relève de l'intention fondamentale de reprise rationalisante de la totalité de la mythologie grecque. Le sens de cette interprétation repose sur deux notions : celle de Tout parfaitement ordonné et celle de dépendance de ce Tout ou Monde par rapport aux puissances divines qui lui sont supérieures. Cf. la dissertation sur Ananké en *In Remp.* II 204,23 - 208,25 ; cf. encore *In Remp.* II 94,15-21 ; *In Tim.* III 274,12-26 (sur *Resp.* X 617 b 4) ; *TP* VI, ch. 23 : Ankankè et les trois Moires ou Parques ; Proclus distingue une monade d'où sort une triade (appelée aussi ἡ Μοιραία τριάς, p. 106,9). Cette monade, dans l'interprétation proclienne, est ce que Socrate appelle "Nécessité" (Ἀνάγκη, p. 100,23-24 et 101,13-14). Celle-ci transcende tous les encosmiques et, *par son être même*, procure au cosmos sa révolution ordonnée. La triade, elle, est coordonnée aux révolutions du ciel (ταῖς τοῦ οὐρανοῦ περιφοραῖς) et elle est la cause de l'ordre et des révolutions circulaires (ἀνακυκλήσεις) du Tout (p. 101,22 - 102,1); cf. *In Remp.* II 94,15-17 : Ἡ δὲ αὖ Ἀνάγκη παρίστησι τὴν μίαν θεότητα τὴν προεστῶσαν τῆς εἱμαρμένης καὶ τὴν τάξιν τῶν οὐρανίων κυβερνῶσαν : « Ananké représente la divinité unique qui préside à la fatalité (thèse théologique, Ankankè = la Thémis des "Théologiens" [cf. *ibid.* 207,20]) ainsi que l'ordre qui gouverne les corps célestes (thèse métaphysique) ». Ce rapport entre la nécessité et la fatalité est fixé dans l'expression εἱμαρμένης ἀνάγκη / ἀνάγκαι que l'on rencontre, par exemple, chez Eusèbe (*PE* VI 6, 19 ; 27 ; 71).

Remarques sur la causalité (αἴτιον, συναίτιον, ἀναίτιον)

Comme les stoïciens[235] et les "physiciens" en général[236], les néoplatoniciens n'admettent aucun mouvement sans cause (ἀναίτιον)[237]. Cette thèse générale ne souffre aucune exception ; même les actions humaines sont soumises au principe de causalité[238]. Mais, selon Proclus, « seul Platon, à la suite des pythagoriciens, emploie correctement la formule "tout ce qui devient devient dans tous les cas par une cause, et ce qui ne devient pas par une cause [*scil.* par pure hypothèse], cela ne peut même pas avoir de génération"[239] (τὸ μὲν γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου γίγνεται πάντως, τὸ δὲ μὴ ὑπ' αἰτίου γιγνόμενον οὐδὲ γένεσιν ἔχειν δυνατόν), puisqu'il a établi sur les êtres qui deviennent la fatalité et dieu »[240]. Du point de vue du Tout, Proclus est ainsi amené à rejeter les générations dites spontanées (αὐτομάτως γίγνεσθαι)[241]. Et si le mal paraît parfois "sans

---

235 Cf. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 1910 (1951[2]), p. 181-184 ; S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London, 1959, p. 54-57.

236 Cf. Cic. *De fato* 18 (à propos d'Epicure qui admettait un mouvement *sine causa*, en infraction à la loi respectée par tous les physiciens, selon laquelle "rien ne naît de rien").

237 Cf. Plat. *Tim.* 28a4-6 ; Procl. *In Parm.* 835,9 ; *In Tim.* I 262,1-29. Cf. Plot. *Enn.* III 1 [3] 1,15 : τὸ δὲ ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον (à propos des êtres en devenir).

238 *e. g.* Syr. *In Met.* 149,10 (à propos de τὰ πρακτά).

239 *In Tim.* I 258,15 (on notera que Proclus remplace ἐξ ἀνάγκης par πάντως). Dans la science de la Nature, la proposition "tout ce qui devient devient *nécessairement* par une cause" : Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν ἔχειν (*Tim.* 28a4-6) est une des cinq "propositions principielles" ou axiomes (ἀξιώματα, et aussi κοιναὶ ἔννοιαι) ; cf. *In Tim.* I 258,12 - 260,19. Cette cause est la cause efficiente (*In Tim.* I 261,21 - 262,1 [ἡ ποιητικὴ αἰτία, l. 23]).

240 *In Tim.* I 262,10-12 : μόνος δὲ ὁ Πλάτων τοῖς Πυθαγορείοις ἑπόμενος (*contre les épicuriens et les péripatéticiens*) πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίας γίγνεσθαί φησιν ὀρθῶς, εἱμαρμένην ἐπιστήσας τοῖς γιγνομένοις καὶ θεόν. Dans les notes à sa traduction, Festugière, t. II, p. 103, n. 1 renvoie à *Tim.* 47e7 (ἐξ Ἀνάγκης καὶ Νοῦ, *majuscules de Festugière*) et 68e6 sqq. (il faut distinguer deux causes, τὸ ἀναγκαῖον et τὸ θεῖον) ; *ibid.* 297,21 (le monde est un composé [σύνθετος] ; or, la composition [σύνθεσις] doit provenir d'une cause [ἐξ αἰτίας], si l'on ne veut pas que celle-ci soit τυχαία καὶ ηὐτοματισμένη).

241 *In Tim.* I 2,21-26. Pour l'association du "sans cause" et du "par hasard" ou "spontané", cf. *In Tim.* I 262,9 : αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι τὸ αὐτόματον, τὸ ἀναίτιον. *El. th.* prop. 97, p. 86,16 Dodds : τὸ γὰρ ἀναιτίως καὶ αὐτόματον (mais, Proclus parle ici des êtres en qui "il y a ordre, continuité et immutabilité"). Ce qu'on appelle générations spontanées au sens biologique n'exclut pas nécessairement la causalité (cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, vol. I, Oxford, 1924 (réimpr. 1981), p. CXXI-CXXIV ; P. Louis, « La génération spontanée chez Aristote », *Revue de Synthèse* 49-52 (1968), p. 291-305 ; P. Louis, *La découverte de la vie. Aristote*, Paris, 1975, p. 141-146 ; G. Sissa, « La génération automatique », dans : B.

cause"[242] et "spontané"[243], c'est qu'il n'est pas voulu pour lui-même – qu'il s'agisse du mal dans la nature ou du mal moral –, et jouit d'un type d'existence *sui generis*, la παρυπόστασις ; cela ne peut signifier qu'il n'a pas, absolument parlant, de cause.

Παρυπόστασιν ἄρα τὴν τοιαύτην γένεσιν ῥητέον ⌊ἀτελῆ καὶ ἄσκοπον καὶ⌋ ἀναίτιόν πως οὖσαν καὶ ἀόριστον. Οὔτε ⌊γὰρ τὸ⌋ αἴτιον αὐτῆς ⌊ἕν, οὐθ' ὃ καὶ αἰτιόν⌋ ἐστι καθ' αὑτὸ καὶ κυρίως αἴτιον εἰς τὸ κακὸν αὐτὸ ⌊καὶ τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν⌋ βλέπον ποιεῖ, οὐθ' ὃ μήτε καθ' αὑτὸ μήτε κυρίως αἴτιον.[244]

« Il faut dire qu'une telle génération (*scil.* la génération du mal) est une "existence adventice"[245], étant imparfaite[246], sans but et *d'une certaine façon* sans cause et indéfinie. En effet, ni la cause de cette [génération] n'est une, ni ce qui est cause en soi et cause au sens propre n'agit en regardant vers le mal en soi et[247] vers la nature du mal, ni ce qui n'est pas [une cause] en soi et une cause au sens propre [n'agit ainsi].[248] »

Nous allons passer en revue les différents types de causes que reconnaissent les néoplatoniciens tardifs, en particulier Proclus.

Cassin et J.-L. Labarrière (éds.), *L'Animal dans l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Paris, 1997, p. 95-111).

[242] Cf. *In Parm.* 835,1-19 : en tant qu'il comporte une part de bien, le mal, comme ce qui est vil ou contre nature, n'est pas sans cause.

[243] *In Parm.* 791,36 : le hasard ou spontané est ce qui arrive dans le monde de la nature ὡς ἐπ' ἔλαττον, par opposition à ce qui se produit κατὰ φύσιν.

[244] Procl. *De mal.* 50,29-34 Boese. Cf. *TP* I 18, p. 85,6-10 : ce n'est pas par une *puissance positive* (δύναμις) que subsiste la *parhypostase* des maux, mais par *l'impuissance* (ἀσθένεια) des êtres qui reçoivent les illuminations des dieux (cf. *ibid.*, p. 86,15).

[245] Dans leur traduction anglaise, Opsomer-Steel traduisent "a parasitic existence" (*Proclus, On the Existence of Evils*, translated by J. O. and C. S., *ACA*, London, 2003, p. 95).

[246] D. Isaac traduit ἀ-τελής par " sans fin", ce qui est ambigu. Cf. aussi *In Alc.* 162,24-25 Segonds : τὸ γὰρ ἄσκοπον καὶ ἀόριστον καὶ ἀτελὲς τοῦ μάτην (associé dans ce qui précède à la κακία) αἴτιόν ἐστι. D'ailleurs, au sens propre, il n'y a rien de vain (μάτην) ni d'adventice (ἐπεισοδιῶδες) dans le Tout (*In Tim.* I 262, 15-16 et 27).

[247] au sens de c'est-à-dire.

[248] Il n'y a pas de mal en soi ni d'idée intelligible du mal (cf. *e.g. TP.* I 18, p. 86,20-21) ; la question est discutée précisément en *In Parm.* 829,16 - 831,16 Steel, en particulier 11-16 : Τίς δ' ἂν καὶ ποιοίη τὸ κακὸν πρὸς τὸ παράδειγμα βλέπων ; δεῖ γὰρ εἶναι τὸ παράδειγμα, τινὸς τοῦ πρὸς αὐτὸ ποιοῦντος· εἰ μὲν γὰρ ὁ νοῦς, εἴη ἂν αὐτὸς αἴτιος τῶν κακῶν· εἰ δὲ ὁ ποιῶν ἐνταῦθα τὰ κακὰ γιγνώσκων, ποιοίη ἂν ταῦτα τῷ τὸ παράδειγμα γιγνώσκειν· εἰ δὲ μηδέτερος, οὐδ' ἂν παράδειγμα εἴη, τινὸς μὴ ὄντος τοῦ ποιοῦντος τῷ εἰς ἐκεῖνο βλέπειν. Cf. aussi la critique du *manichéisme* dans Simplicius, *In Ench.* ch. XXXV et les commentaires de I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 114-144.

La théorie néoplatonicienne des causes[249] retient généralement, pour expliquer la totalité des relations au sein du réel, six types de causes, divisées en causes "au sens propre" (κυρίως) et en "causes adjuvantes" (συναίτια)[250]. Aux quatre causes aristotéliciennes, si l'on en croit Simplicius citant Porphyre[251], les platoniciens en ont ajouté deux, la cause exemplaire (l'Idée platonicienne) et la cause instrumentale. En utilisant plusieurs textes de Proclus[252], nous pouvons systématiser cet enseignement de la façon suivante, en rangeant toutes les causes par ordre de dignité[253].

I. Causes au sens propre (τὰ κυρίως αἴτια / αἱ κυρίως αἰτίαι)[254], causes primordiales (αἱ πρωτουργοὶ αἰτίαι)[255], vraies causes (αἱ ἀληθιναὶ αἰτίαι[256] ; τὰ ὡς ἀληθῶς αἴτια[257]) :

1. Cause *finale* [le Bien][258] ; (τὸ τέλος, τελικόν, δι' ὅ, [ὧν ἕνεκα][259]) ;

2. Cause *exemplaire* [le Modèle intelligible, les Formes] ; (τὸ παράδειγμα, παραδειγματικόν, πρὸς ὅ[260]) ;

---

[249] Cf. M. Frede (1980), p. 222. Dans la perspective d'une interprétation conciliatrice d'Aristote et de Platon, voir L. P. Gerson, « The Harmony of Aristotle and Plato According to Neoplatonism », dans : AA. VV., *Reading Plato in Antiquity*, edited by H. Tarrant and D. Baltzly, London, 2006, p. 195-221, en particulier p. 205-207.

[250] Le terme de συναίτιον a le sens de cause adjuvante ou accessoire et non principale ; celle-ci est nécessaire, mais non suffisante ; cf. *In Tim.* I 3,2.

[251] Simpl. *In Phys.* 10,35 - 11,3 Diels.

[252] *In Alc.* 168,25 - 169,10 (Segonds) ; A.-Ph. Segonds donne une liste des passages parallèles, avec une bibliographie, t. II, p. 386, n. 5 *ad p.* 231 [corriger le renvoi à la *Théologie platonicienne* en *TP* II 9, p. 60,26-27, et ajouter *TP* V 18, p. 69,21 sqq. ; Dam. *In Phaed.* II §§ 7-11]. Cf. surtout *In Parm.* 888,19-35. Avec des exemples, cf. Olymp. *In Gorg.* 3,24 - 3,5 Westerink et Philop. *De aet. mundi* 159,5-13.

[253] Pour un exposé différent sur les causes, plus systématique, parce que fondé sur la méthode de division, cf. *In Tim.* I 260,19 - 262,1.

[254] Cf. *In Tim.* I 2,7 ; In *Alc.* 169,9 (Segonds) ; Herm. *In Phaedr.* 106,20 Couvreur.

[255] *In Tim.* I 3,3.

[256] *In Tim.* I 3,12.

[257] *In Parm.* 983,2.

[258] Pour la cause finale comme κυτιώτατον τῶν αἰτίων, cf. *In Remp.* II 88,10 ; *In Tim.* I 368,25.

[259] Cf. *e. g. In Tim.* I 3,13. Sur l'expression prépositionnelle des différentes causes, cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 18-34 ; A. J. Festugière, « Le *Compendium Timaei* de Galien », *REG* 65 (1952), repris dans : *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 487-506, en particulier, p. 495-501.

[260] Littéralement "ce vers quoi", c'est-à-dire le modèle vers lequel regarde le Démiurge du *Timée* (cf. *Tim.* 28a6-9 : ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν).

3. Cause *efficiente* ou *démiurgique* [tous les degrés intelligibles jusqu'à la nature[261]] ; (τὸ ποιοῦν, ποιητικόν, δημιουργικόν, ὑφ' οὗ, ἀφ' οὗ) ;

II. Causes adjuvantes ou accessoires (τὰ συναίτια) :

4. Cause "*formelle*"[262] ; (τὸ εἶδος [= forme matérielle], εἰδικόν, εἰδητικόν, καθ' ὅ) ;

5. Cause *instrumentale*[263] (τὸ ὄργανον, ὀργανικόν, δι' οὗ, [ὧν οὐκ ἄνευ][264]) ;

6. Cause *matérielle*[265] (ἡ ὕλη, τὸ ὑλικόν, ἐξ οὗ [Arist.][266], ἐν ᾧ [Plat.][267], [ὧν οὐκ ἄνευ][268]).

---

[261] Cf. *In Tim.* I 261,21 - 262,1 : (comme causes efficientes de la *génésis*, Proclus mentionne "l'Intellect du Tout, l'Ame [du Tout] et la Nature" et note qu'avant ces causes-ci "d'autres [principes] possèdent la même dignité). La nature est cause efficiente, parce qu'elle contient en elle les λόγοι (raisons séminales) des êtres (*In Tim.* I 2,22). Mais, note Proclus, la cause efficiente au sens propre (τὸ κυρίως ποιητικόν) est postérieure à la cause exemplaire (*In Parm.* 888,27-40). En fait, la cause efficiente proprement dite est le Démiurge (*TP* V 18, p. 69,23-25). Pour la nature comme cause efficiente, cf. aussi Simpl. *In Phys.* 10,28-29 : τὸ ὑφ' οὗ, ὡς ἡ φύσις τῶν φυσικῶν καὶ ἡ τέχνη τῶν τεχνητῶν.

[262] Il s'agit de la forme matérielle, l'εἶδος au sens d'Aristote ; cf. Simpl. *In Phys.* 10,32-35 (citation de Porphyre) : ὁ μὲν Ἀριστοτέλης τὸ ἐν τῇ ὕλῃ μόνον θεασάμενος εἶδος τοῦτο ἔλεγεν ἀρχήν, ὁ δὲ Πλάτων πρὸς τούτῳ καὶ τὸ χωριστὸν ἐννοήσας εἶδος τὴν παραδειγματικὴν ἀρχὴν προσεισήγαγε.

[263] Sur le fonctionnement de cette cause dans la physique, cf. Simpl. *In Phys.* 317,22-25 : δῆλον ὅτι τὸ κυρίως ποιοῦν οὐκ ἀμέσως πελάζον τοῖς γινομένοις καὶ φθειρομένοις ποιεῖ, ἀλλὰ διὰ μέσων τῶν ἀιδίων. Καὶ οὕτως ἡμῖν ἀνεφάνη τὸ ὀργανικὸν αἴτιον, ὅπερ ἐστὶ κινούμενον μὲν ὑπ' ἄλλου, κινοῦν δὲ ἕτερον. Cf. encore Herm. *In Phaedr.* 106,20-21 : "la cause formelle est dans l'effet lui-même [*scil.* des causes véritables] et elle est l'effet lui-même" (τὸ γὰρ εἰδικὸν ἐν αὐτῷ ἐστι τῷ ἀποτελέσματι καὶ αὐτό ἐστι τὸ ἀποτέλεσμα). Cette cause platonicienne provient de *Pol.* 281e1-5, d'après E. R. Dodds, *Proclus, El. Th.*, p. 241.

[264] *In Alc.* 169,6-8 : τὰ ὄργανα τὸν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον πρὸς τὸ γιγνόμενον ἔχουσιν. Par exemple, en *TP* V 18, p. 69,22-23, la cause instrumentale est représentée par les "jeunes dieux" du *Timée* (41c2-3), auxquels le Démiurge remet le soin de produire les corps. Le "ce sans quoi" vaut bien entendu aussi pour la cause matérielle.

[265] Il s'agit aussi bien de la matière première aristotélicienne (πρώτη ὕλη) identifiée à la χώρα platonicienne que de la matière-substrat (τὸ ὑποκείμενον, ἡ ὑποκειμένη φύσις).

[266] Cf. *e. g. Phys.* II 3, 194b23-26 et le texte parallèle de *Met.* Δ 2, 1013a24-26.

[267] Cf. *Tim.* 50c6 - d2 : Ἓν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. Pour cette distinction entre la terminologie de Platon et celle d'Aristote, cf. *In Alc.* 169,2-3 (Segonds) : τὸ δὲ ὑλικὸν αἴτιον, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης φησὶν ἐξ οὗ, ὡς δὲ ὁ Τίμαιος ἐν ᾧ. Cf. *In Tim.* I 357,15 : (καλεῖν δὲ εἰώθασι) ... τὴν δὲ ὕλην ἐξ οὗ ἢ ἐν ᾧ : « (on appelle habituellement) ... la matière "de quoi" ou "en quoi" » ; dans ce passage, Proclus ne fait pas de distinction entre les deux philosophes, mais précise que cette terminologie a l'aval de Platon lui-même (ταῦτα καὶ αὐτῷ τῷ Πλάτωνι δοκοῦντα τὰ ὀνόματα).

[268] Herm. *In Phaedr.* 106,21-23 Couvreur.

Au début de son *Commentaire sur le Timée*[269], Proclus affirme que l'étude de la nature doit comporter trois parties : la première traite de la matière et des causes matérielles (ἡ ὕλη, αἱ ὑλικαὶ αἰτίαι), la seconde de la forme (τὸ εἶδος)[270], c'est-à-dire des causes adjuvantes (τὰ συναίτια), la troisième remonte aux causes proprement dites (αἱ κυρίως αἰτίαι) des phénomènes naturels, les causes efficiente (τὸ ποιητικόν), exemplaire (τὸ παραδειγματικόν) et finale (τὸ τελικόν). Les causes adjuvantes, qui comprennent aussi la cause instrumentale dont Proclus ne parle pas dans ce contexte[271], "sont, pour la *génésis*, au service des causes proprement dites" (δουλεύοντα τοῖς κυρίως αἰτίοις εἰς γένεσιν)[272]. Comme causes immanentes, elles dépendent (ἐξηρτῆσθαι) des causes principales transcendantes[273] : de la cause *efficiente*, parce qu'elles ont été produites par elles, de la cause *exemplaire*, parce que c'est par rapport à elles qu'elles ont été façonnées, et de la cause *finale*, parce que c'est en vue d'elles qu'elles ont été produites (ἀφ' ὧν παρῆκται, πρὸς ἃ δεδημιούργηται παρὰ τοῦ πάντων πατρός, ὧν ἕνεκα γέγονεν)[274]. L'explication et la réalité même du monde sensible font donc intervenir *l'ensemble des causes*, principales et adjuvantes[275].

Le constat est d'importance : l'*heimarménè* embrasse toutes les causes ; les causes adjuvantes, en tant qu'elle est une puissance immanente exerçant son activité sur les corps, et les causes véritables, en tant qu'elle dépend des causes transcendantes[276] et ultimement de la providence divine. C'est donc bien une *vision déterministe*[277] du monde sensible qui se dégage ici par l'analyse de la causalité. Cependant, grâce au rapport *essentiel* qu'entretient l'immanence avec la transcendance, il ne peut en aucun cas s'agir d'un déterminisme de type mécaniste. Et, bien que le stoïcisme exclue toute

---

269 *In Tim.* I 2,1-9. Cf. *ibid.* 263,19-264,3.
270 Il s'agit de "la forme engagée dans la matière" (τὸ ἔνυλον εἶδος *ibid.* 3,1-2), de la forme en relation avec un substrat (ὑποκείμενον *In Tim.* I 3,16). Elle est aussi dite "forme participée par une matière" (εἶδος μετεχόμενον ὑπὸ ὕλης *In Tim.* I 263,25-26).
271 Sans doute cette dernière est-elle comprise dans la cause matérielle, comme "ce sans quoi" (même omission de cette cause dans Herm. *In Phdr.* 106,17 sqq.). Celle-ci est mentionnée parmi les causes du Monde (αἴτια τοῦ κόσμου) en *In Tim.* I 263,21 ; A. J. Festugière propose d'y voir l'Ame motrice du monde (t. II, p. 104, n. 1), mais il s'agit sans doute aussi de la Nature.
272 *In Tim.* I 3,2. Pour la formule, cf. *Phil.* 27a8-9.
273 Sur l'opposition transcendance–immanence dans les causes, cf. Procl. *El. th.* prop. 75.
274 *In Tim.* I 3,12-13.
275 Les principes de la science de la Nature sont embrassés par cinq "propositions principielles ou fondamentales" (ἀξιώματα ou ὑποθέσεις, trad. Festug.) ; chacune concerne un type de cause (la cause instrumentale ne figure pas dans les "axiomes") : cf. *In Tim.* I 235,32 - 238,5.
276 *In Parm.* 886,41.
277 Cf. Dodds, *Proclus, Elements of Theology*, p. 230.

transcendance, on doit admettre que la position défendue par Proclus sur la causalité physique rejoint en fin de compte largement la doctrine stoïcienne commune. En somme, l'*heimarménè* est bien l'expression physico-théologique de ce déterminisme.

Avant de conclure, nous aimerions exposer sur un exemple concret le fonctionnement de la fatalité et les limites de son action. Pour ce faire nous utiliserons deux textes non procliens, mais, pensons-nous, parfaitement dans l'esprit du Lycien. Dans son *Commentaire sur le Gorgias*, Olympiodore, commentant *Gorg.* 512d6 - 513d1, interprète dans un sens déterministe le passage où Socrate dit à Calliclès qu'un homme digne de ce nom ne doit pas se préoccuper de la durée plus ou moins longue de sa vie, mais qu'il suffit de croire "les femmes lorsqu'elles disent que personne n'échappe à son destin (ou à la fatalité)". Bien entendu, Socrate n'est pas censé souscrire à cette thèse déterministe. En effet, pour Olympiodore, si la mort de l'individu est sans doute marquée par l'*heimarménè*, la *prohairesis* de l'individu peut agir à l'encontre de la fatalité (παρ' εἱμαρμένην), en choisissant par exemple, comme on le verra chez Damascius, le suicide. C'est d'ailleurs l'occasion pour le commentateur d'introduire quelques considérations sur la distinction entre ce qui dépend de nous (τὸ ἐφ' ἡμῖν) et ce qui n'en dépend pas (τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Le texte se présente comme suit[278] :

Παραπέμπει[279] τοίνυν αὐτὸν (*scil.* Calliclès) ἐπὶ τὰς γυναῖκας, ὅτι 'εἰ αἱ γυναῖκές φασιν ὅτι οὐκ ἔστιν παρ' εἱμαρμένην ἀποθανεῖν[280], διὰ τί μέγιστον κακόν ἐστιν; ὅταν γὰρ βούλεται[281] ἡ εἱμαρμένη, ἀποθνήσκωμεν'. Παραπέμπει δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὰς γυναῖκας, ἐπειδὴ τῷ ὄντι τεθηλυμμένης[282] ἐστὶ προαιρέσεως τὸ οἴεσθαι πάντα ἐξ ἀνάγκης εἶναι καὶ καθ' εἱμαρμένην καὶ μηδὲν ἐκ τῆς προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας γίνεσθαι. Ὃ γὰρ εἴρηται[283], δεῖ ἑαυτῷ μέμφεσθαι καὶ μὴ ἄλλῳ· κάλλιον δὲ μηδὲ ἑαυτῷ μηδὲ ἄλλῳ.

---

[278] Olymp., *In Gorg.* ch. 39,1, p. 197,26 - 198,18 Westerink.
[279] Cf. Lampe, *s.v.* 6 : "*refer* to some authority".
[280] Cf. *Gorg.* 512e2-4 : l'homme véritablement homme croit les femmes quand elles disent ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι (pour Olympiodore, c'est là une thèse déterministe qui ne convient bien qu'à des femmes !).
[281] Pour l'indicatif après ὅταν, cf. l'*index grammaticus* de Westerink, p. 311.
[282] De θηλύνω (efféminer, amollir) ; τεθηλυμμένης = τεθηλυσμένης.
[283] *In Gorg.*, 24,3, p. 131,3-16 (Westerink).

Εἱμαρμένη γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ περίοδος τῶν οὐρανίων[284], τῇ τοιᾷδε γὰρ κινήσει τῶν οὐρανίων τὰ καθ' ἡμᾶς[285] ἄγεται. Ὥστε μὴ νόμιζε ὅτι οὐ δυνατὸν παρ' εἱμαρμένην ἀποθανεῖν[286]· δυνατὸν γάρ, εἴ γε ἡ προαίρεσις ἀναγκάσοι, καὶ γὰρ ἡ εἱμαρμένη ἐκ τῆς προνοίας ἤρτηται[287].

Καὶ[288] ἁπλῶς τῶν πραγμάτων τὰ μέν εἰσιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Δεῖ τοίνυν ἐπιθυμεῖν τῶν ἐφ' ἡμῖν, οἷον σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν· εἰ γὰρ ἐπιθυμήσωμεν τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, οἷον πλούτου βασιλείας καὶ τῶν τοιούτων, μάταιοί ἐσμεν καὶ ἐοίκαμεν τοῖς ἐν ὀνείροις δοκοῦσι πέτασθαι. Καὶ πάλιν ὀφείλομεν ἐκκλίνειν (se détourner de, éviter) τὰ ἐφ' ἡμῖν, οἷον ἀκολασίαν ἄνοιαν ἀδικίαν, οὐ γὰρ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· οἷον μάταιος ὁ θέλων ἐκκλῖναι φίλον αὐτοῦ ἀπὸ θανάτου ἢ ἀπὸ ζημίας, ταῦτα γὰρ οὐκ ἐφ' ἡμῖν[289].

« Ainsi donc, il le renvoie chez les femmes, quand il dit : "Si les femmes prétendent qu'il n'est pas possible de mourir contrairement au destin, pour quelle raison est-ce [là] le plus grand mal ? En effet, il nous faut mourir, lorsque le destin le veut[290]." Or, il le renvoie chez les femmes, parce que *c'est le propre d'un choix (προαίρεσις)*[291] *réellement efféminé*[292] *que de croire que tout vient de la nécessité et conformément au destin*[293]*, et que rien ne se produit en vertu de notre (faculté de) choix* (ἐκ τῆς προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας)[294]. En effet, comme il a été dit[295], il faut se blâmer soi-même et non pas autrui ; mieux encore, ne se blâmer ni soi-même ni autrui. De fait, le destin

---

[284] Westerink renvoie à Procl. *De prov.* 8,17 - 12,14 Boese. En fait, il suffit de renvoyer à *De prov.* 12,9-13 (cf. ligne 12 : *celestium periodis* : ταῖς τῶν οὐρανίων περιόδοις Is. Seb.).

[285] Par opposition à τὰ ἐφ' ἡμῖν, dont fait partie le choix de sa propre mort.

[286] Dans une note marginale au texte, on lit : ση. οἷον παράδοξον πρᾶγμα περὶ εἱμαρμένης καὶ θάνατον λέγει : « Note quel paradoxe il énonce sur la fatalité et la mort ! »

[287] Westerink renvoie à Procl. *De prov.* 14,10-11 Boese : ⌊ἐξήρτηται γὰρ (*scil.* ἡ εἱμαρμένη) ἐκ τῆς προνοίας καὶ οἷον εἰκών ἐστιν ἐκείνης⌋.

[288] Comme parallèle pour ce qui suit (jusqu'à la fin de notre extrait), Westerink renvoie à Epict. *Ench.* 1-2.

[289] Pour la fin du passage cité (depuis Καὶ ἁπλῶς), Westerink renvoie à Epict. *Ench.* 1-2.

[290] ὅταν + indic. (ὅταν ... βούλεται). Cf. *Index grammaticus*, p. 311.

[291] Il s'agit ici d'une *disposition* ("croire") non d'un acte (*événement*) isolé.

[292] "it is in fact the mark of a womanish outlook" (trad. cit.).

[293] καὶ καθ' εἱμαρμένην qui n'est pas traduit dans la version anglaise.

[294] Trad. angl. : "by our choosing".

[295] Cf. *supra*, ch. 24,3 (fin), p. 131,1-16 (Westerink). Cf. Epictète. *Ench.* ch. 5 : (...) ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα. Ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς ("*du fait qu'il est malheureux*", P. Hadot)· ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ· πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλῳ μήτε ἑαυτῷ.

n'est rien d'autre que la révolution des [corps] célestes, car c'est par tel mouvement particulier des [corps] célestes que sont amenés les [événements] qui nous concernent (τὰ καθ' ἡμᾶς).[296] En conséquence, ne va pas penser qu'il n'est pas possible de mourir contrairement au destin ! C'est possible, pour autant que [notre] choix (ἡ προαίρεσις) le contraigne[297], car la fatalité aussi (καί) est suspendue à la providence.

Et, absolument parlant, des choses, les unes sont *en notre pouvoir*, les autres *ne sont pas en notre pouvoir.*[298] Il faut donc désirer (ἐπιθυμεῖν) celles qui sont en notre pouvoir[299], comme la tempérance et les autres vertus. En effet, si nous désirons[300] les choses qui ne sont pas en notre pouvoir, comme la richesse, la royauté etc., nous sommes des sots (μάταιοι) et nous ressemblons aux gens qui croient voler dans leurs rêves. A l'inverse, nous devons nous détourner des choses qui sont en notre pouvoir (ἐκκλίνειν τὰ ἐφ' ἡμῖν)[301] comme la licence, la folie, l'injustice, car [nous] ne [devons] pas [nous détourner] des choses qui ne sont pas en notre pouvoir ; par exemple, il est sot celui qui veut (ὁ θέλων) qu'un ami à lui échappe à la mort[302] ou à un châtiment, car cela n'est pas en notre pouvoir. »[303]

Un autre commentateur néoplatonicien postérieur à Proclus, et sans doute le dernier diadoque de l'école platonicienne d'Athènes, Damascius[304], établit, dans son second *Commentaire sur le Phédon*, à propos de la mort de Socrate, une division des genres de morts, établie en fonction de l'action de la fatalité. En voici le texte[305] :

---

296 Les traducteurs anglais renvoient ici à Proclus, *De prov.* 8,17 - 12,14 (la référence est déjà dans Westerink).
297 ἀναγκάσοι (opt. fut.) ; "just as long as our moral purpose forces it through".
298 Westerink renvoie à Epict. *Ench.* ch. I-II. En fait, il suffit de renvoyer à Epictète, *Ench.* 1. 1 : Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Cf. *De prov.* § 55 avec notre correction : J.-P. Schneider, « Une mention (cachée) d'Epictète chez Proclus », dans : H. Linneweber-Lammerskitten und G. Mohr (Hrsg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg, 2002, p. 121-128.
299 Cf. la définition aristotélicienne de la προαίρεσις : βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν (III 5, 1113a10-11).
300 εἰ + subj. (εἰ ... ἐπιθυμήσωμεν). Cf. *Index grammaticus*, p. 311 (très nombreux exemples).
301 ἐκ-κλίνω ἀπό τινος : se détourner de qqch. (ou τι ?, en Plat. *Leg.* 746c ; Pol. VI 42. 2).
302 Ici, nous pensons que le sujet de l'infinitif est φίλον.
303 On trouvera une traduction anglaise dans : R. Jackson, K. Lycos and H. Tarrant, *Olympiodorus, Commentary on Plato's* Gorgias, Leiden / Boston / Köln, 1998, p. 250-251.
304 Sur Damascius, cf. la longue notice de Ph. Hoffmann, dans *DPhA* t. II (1994), art. « Damascius », p. 541-593 (sur la notion même d' "Ecole" néoplatonicienne d'Athènes, cf. p. 547-548).
305 Dam. *In Phaed.* II 149 (Westerink).

Ὅτι πολλοὶ τρόποι θανάτου. (1) Πρῶτος μὲν γὰρ θάνατος ὁ τῆς φύσεως, κατὰ μαρασμόν, πέρας εἰληφότος τοῦ ζῴου ὅτι πεπερασμένην ἐξ ἀρχῆς ἐδέξατο ζωῆς δύναμιν, ὃν τρόπον αὐτόματον καὶ τῶν Ἰνδῶν τινες ἱστοροῦνται τελευτᾶν καὶ οἱ ἐπάνω τῆς καθαρᾶς ἐκείνης γῆς. (2) Δεύτερος θάνατος καὶ αὐτὸς **εἱμαρμένος** ὁ κατὰ νόσον. (3) Τρίτος ὁ κατὰ βίαν τὴν παρὰ ἄλλου, οἷον ἢ λίθου ἢ ἀλόγου. (4) Τέταρτος ὁ κατὰ βίαν τὴν παρὰ ἀνθρώπου, οἷον ἢ δικάζοντος ἢ πολεμοῦντος. (5) Πέμπτος ὁ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ. (6) Ἕκτος ὁ ὑπερφυής, οἷον ὁ κατὰ διάλυσιν τῶν στοιχείων ἢ ὅλως καθ' ὃν πολλοὶ τῶν θεουργῶν τρόπον ἀπέθανον.

Λάβοις δὲ ἂν τοὺς θανάτους καὶ κατὰ διαίρεσιν οὕτως. (A) Ἢ **εἱμαρμένος** ὁ θάνατος (B) ἢ ἑκούσιος καὶ αὐθαίρετος[306]· καὶ εἰ μὲν εἱμαρμένος, ἢ αὐτοφυὴς ἢ βίαιος· καὶ εἰ βίαιος, ἢ ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ["climatic conditions" Wester.] καὶ ὅλως τῆς ἀμετρίας τῶν στοιχείων ἐξ ὧν ἡμεῖς, ἢ ὑπὸ τύχης, ἢ ὑπὸ κρίσεως ζῴων λογικῶν· εἰ δὲ ἑκούσιος ὁ θάνατος, ἢ βιαζομένων ἡμῶν τὴν φύσιν ἢ τὸν θειότερον τρόπον διαλυόντων.

« Les formes de mort sont nombreuses. (1) La première mort est la mort naturelle, par dépérissement, quand le vivant a atteint sa fin, parce qu'il a reçu dès l'origine une puissance de vie finie ; c'est de cette façon spontanée que, raconte-t-on, certains Indiens et ceux qui au-dessus de cette terre pure meurent. (2) La deuxième mort, elle aussi est dépendante de la fatalité, est la mort par maladie. (3) La troisième est la mort par violence, provenant d'un autre être, comme une pierre ou un animal. (4) La quatrième est la mort par violence, venant d'un homme, comme d'un juge ou d'un guerrier. (5) La cinquième est la mort par violence, venant de soi-même. (6) La sixième est la mort surnaturelle, comme la mort survenant par dissolution des éléments ou, pour le dire en un mot, c'est la façon selon laquelle beaucoup de théurges moururent[307].

On peut aussi prendre ces genres de mort en les divisant de la façon suivante : (A) ou bien la mort dépend de la fatalité, (B) ou bien elle est volontaire et choisie. Et si elle

---

[306] Notons que cet adjectif, traduit ici par "self-chosen" (Westerink), n'apparaît jamais chez Proclus. Dans la version I de Dam. *In Phaed.* § 497, τὸ αὐθαίρετον est traduit par "our free-will" (Westerink); cf. Simpl. *In Ench.* VI 50 I. Hadot (2001) : pour nous, bien et mal relèvent de ce qui dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν) et reposent sur notre pouvoir d'auto-détermination (αὐτεξούσιον) ; bien et mal nous adviennent ainsi "par un choix volontaire" (αὐθαίρετον, traduction I. Hadot) ; ce terme qualifie πήματα (souffrances, maux) dans Hierocl. *In C. A.* (dans le commentaire, l'expression reprend la formule du vers 54 : ἀνθρώπους αὐθαίρετα πήματ' ἔχοντας : « men have freely chosen their troubles" traduction H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford, 2002, p. 293).

[307] Sur cette mort surnaturelle, Westerink renvoie à H. Lewy (1956/1978), p. 217, n. 163 : par un acte de volonté, le théurge rend au cosmos les éléments dont son corps est composé.

dépend de la fatalité, elle est ou naturelle ou violente ; si elle est violente, elle vient ou des conditions climatiques, et, d'une façon générale, du manque de proportion des éléments dont nous sommes composés, ou de la fortune, ou par une décision de vivants rationnels. Si la mort est volontaire, ou c'est parce que nous faisons violence à la nature ou parce que nous dissolvons [les éléments] de façon plus divine. »

La division peut se résumer de la façon suivante :

A. Dépendant de l'*heimarménè* :

1. Mort naturelle.

2. Mort violente, par maladie.

3. Mort violente, par une pierre ou un animal (sous l'effet de la fortune [ὑπὸ τύχης]).

4. Mort violente, par le fait des hommes (guerres, condamnation),

B. Ne dépendant pas de l'*heimarménè* :

5. Suicide au sens commun (contre nature = contre la fatalité).

6. Suicide mystique (supranaturel).

Nous voyons donc, dans le cas des divers types de mort qui concernent les hommes, de quelle façon agit la fatalité sur les corps. Elle est active dans les processus dits naturels, étant, comme nous l'avons vu, nature universelle. Mais c'est encore à elle que ressortit la causalité qui frappe l'individu de l'extérieur, que ce soit dans les processus naturels comme les maladies – et nous savons que la maladie qui est "contre nature" du point de vue de l'individu et "conforme à la nature" du point de vue du Tout[308] –, ou dans les effets de la fortune – qui n'est donc pas une cause indépendante de la fatalité. Et même le pâtir dont d'autres êtres rationnels doués de *prohairesis* sont responsables relève de la fatalité, et, faut-il préciser, de la justice divine qui est l'expression de la providence. Dans l'exemple de la mort dont la cause est humaine, seul le suicide échappe à la fatalité et peut être qualifié de "contraire à la fatalité" ou de "contre nature", dans le sens où il relève d'une autre causalité, celle introduite par la *prohairesis*. Nous sommes mieux à même maintenant de comprendre la critique que Proclus adressait à la thèse de Porphyre, selon laquelle la fatalité était la nature. Il est clair que la richesse, la gloire et la bonne naissance ne peuvent être considérées comme des effets de la nature au sens propre. La Nature divine à laquelle Proclus identifie la fatalité

[308] Cf. *De mal.* 27,11-12 Boese : Τῇ μὲν γὰρ ὅλῃ φύσει παρὰ φύσιν οὐδέν· πάντες γὰρ οἱ λόγοι παρ' αὐτῆς : « En effet, pour la nature universelle rien n'est contre nature ; c'est que toutes les raisons (*scil.* séminales ; Is. Seb. οἱ φυσικοὶ λόγοι) viennent d'elle ».

n'est pas un concept purement physique. En effet, celle-ci embrasse sans doute la nature des physiciens, mais la dépasse du côté du divin, pour englober toutes les causes qui opèrent dans le monde de la *génésis* sur les corps. En ce sens elle est la cause de la connexion de toutes les causes mondaines agissant sur le corporel, y compris de celles dont l'agent immédiat est un être rationnel.

Conclusion

Le traitement philosophique de la question de la fatalité est au centre des philosophies hellénistiques, et particulièrement du stoïcisme qui léguera aux philosophies postérieures, au péripatétisme et au platonisme, un ensemble de problèmes et de solutions constamment repris et rediscuté. C'est donc une question très débattue que reprend au V^e^ s. ap. J.-C. le philosophe néoplatonicien Proclus. Elle est peut-on dire au centre de sa philosophie, parce qu'elle engage toutes les parties de la philosophie[309] : la logique (problème des futurs contingents), l'éthique (problème de la responsabilité), la physique (question du déterminisme du monde sensible) et la philosophie première ou théologie (question du rapport de la fatalité avec la providence et celle de la justice divine en général). Dans ce chapitre, nous nous sommes principalement limité à l'aspect "physique" ou "physico-théologique", réservant l'aspect "éthique" au chapitre 5 consacré à la question de la liberté.

---

[309] Sur la question des parties de la philosophie chez Proclus, cf. les propres remarques du philosophe sur l'*Alcibiade I* qui embrasse "comme en une semence" la totalité de la philosophie : Καὶ διὰ τοῦτο πολλῶν μέν ἐστι λογικῶν ἐν αὐτῷ θεωρημάτων κατεσπαρμένη παράδοσις, πολλῶν δὲ ἠθικῶν καὶ τῶν πρὸς ὅλην ἡμῖν τὴν περὶ εὐδαιμονίας ἐπίσκεψιν συντελούντων ἀνακάθαρσις, πολλῶν δὲ εἰς φυσιολογίαν ἢ καὶ τὴν περὶ αὐτῶν τῶν θείων ἀλήθειαν ἡμᾶς ποδηγούντων δογμάτων ὑποτύπωσις, ἵν' ὥσπερ ἐν <τύπῳ> τούτῳ τῷ διαλόγῳ πάσης φιλοσοφίας ἡ κοινὴ καὶ μία καὶ ὁλοσχερὴς ὑπογραφὴ περιλαμβάνηται, δι' αὐτῆς τῆς πρώτης ἡμῖν εἰς ἑαυτοὺς ἐπιστροφῆς ἀναφαινομένη : « Et pour cette raison (*scil.* parce que ce dialogue est le commencement de la philosophie toute entière) se trouvent dispersés en lui l'enseignement de nombreuses doctrines *logiques*, l'éclaircissement de beaucoup de doctrines *éthiques* et de [considérations] sur ce qui contribue à toute notre recherche sur le bonheur, ainsi que l'esquisse de beaucoup de dogmes qui nous conduisent à la *philosophie de la nature* ou même à la *vérité relative aux dieux* eux-mêmes, afin que soit embrassé par ce dialogue comme en <un résumé> le plan général, unique et complet de toute la philosophie, plan qui se révèle à nous dans la première conversion vers nous-mêmes » (*In Alc.* 11,5-14 Segonds, avec la note 2 *ad p.* 9, p. 132). On comparera avec les trois interprétations, morale (ἠθικὰ δόγματα), physique (φυσικά) et théologique (θεολογικά) du *Timée*, en *In Tim.* I. 15,25 - 18,28 (on notera que la logique est absente ici).

Comme on l'a vu, Proclus discute la tradition, y compris la tradition platonicienne (Porphyre, Théodore d'Asiné), et la soumet à sa critique. Sa position sur l'essence de la fatalité, sa fonction et ses limites se veut platonicienne, ce qui ne surprend pas chez un philosophe pour qui la philosophie de Platon et la réalité des choses s'identifient[310]. En effet, dans le *Commentaire sur le* Timée, après avoir indiqué que les opinions sur la fatalité sont multiples à cause du caractère "bigarré et polymorphe" (τὸ ποικίλον αὐτῆς καὶ πολύμορφον)[311] de l'*heimarménè* – certains la nomme dieu (θεός)[312], d'autres démon (δαίμων), intellect (νοῦς) ou ordre (τάξις)[313] parce qu'ils privilégient tel ou tel de ses aspects[314] –, Proclus présente l'opinion de Platon comme celle qui atteint à l'essence même de la fatalité. C'est bien entendu au prix d'une interprétation souvent subtile que le commentateur parvient à une conception systématique de la fatalité ; en effet, les textes platoniciens qui traitent de cette question sont rares et allusifs. Il s'agit principalement de trois brefs passages de la *République* (*Resp.* X), du *Timée* (*Tim.* 41e1-3) et du *Politique* (*Pol.* 272e5)[315]. La thèse platonicienne que dégage Proclus de ces textes est finalement simple et limpide : la fatalité est la Nature du monde (ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου ⌞φύσις⌟ *De prov.* 12,2) *en tant que* celle-ci est suspendue à, ou autrement dit orientée par, l'activité démiurgique. Notons que Proclus n'est apparemment pas le premier (néo)platonicien à défendre cette thèse, puisque nous savons, grâce à Hermias, mais sans connaître le détail de la démonstration, que déjà Jamblique interprétait la fatalité comme Nature du Tout : ὁ Ἰάμβλιχος δὲ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς εἱμαρμένην καλεῖ[316] ; on peut penser qu'il interprétait cette Nature du Tout plutôt comme Proclus qu'à la façon plus restreinte de Porphyre. En effet, dans sa revue critique des opinions des philosophes antérieurs sur la

---

[310] Sur cette adéquation de l'enseignement de Platon et de la nature des choses, cf. *e. g. In Parm.* 817,8 Steel : (Qu'il y ait dans le démiurge une monade des âmes) ... δῆλον ἔκ τε τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος παραδόσεως. Cf. *In Remp.* I 101,11-12 ; *TP* I 30,24 ; 46,22 ; II,31,14 ; IV 21,11-13 : τῇ τε φύσει τῶν πραγμάτων συμφώνους (...) τὰς τοῦ Πλάτωνος ἐνθέους ὑφηγήσεις ; *In Tim.* I 323,14 ; III 229,5.

[311] *In Tim.* III 273,13-14.

[312] Cf. *contra*, Procl. *De prov.* 14,10 Boese : ⌞ἡ δὲ εἱμαρμένη θεῖόν τι πρᾶγμα καὶ οὐ θεός⌟.

[313] Proclus parle "d'ordre de la fatalité" (⌞ἡ τῆς εἱμαρμένης τάξις⌟ *De prov.* 14,16 Boese), adoptant peut-être une formule platonicienne (*Leg.* X 904c7 : κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον). Mais l'expression signifie pour Proclus l'ordre *produit* par la fatalité (*In Tim.* III 272,13-14 : τὸ τῆς τάξεως αἴτιον).

[314] *In Tim.* III 273,14-19.

[315] Cf. *In Tim.* III 273,25 - 274,14.

[316] Hermias, *In Phdr.* 200,29 (Couvreur) = Jamblique, fr. 184 (Larsen). Cf. déjà la définition de l'essence de la fatalité selon Platon, telle qu'elle figure dans [Plut.] *Plac.* I 28, 885a : Πλάτων λόγον ἀίδιον καὶ νόμον ἀίδιον τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. Cf. I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Epicète* (2001), p. CXLIII,

fatalité, Proclus n'aurait sans doute pas omis de mentionner alors Jamblique aux côtés de Porphyre.

On pourrait envisager une objection à l'assimilation de la fatalité à la nature. En effet, qu'advient-il alors du παρὰ φύσιν ? Faut-il en faire un παρ' εἱμαρμένην ? Et se peut-il qu'il y ait dans le monde des corps du "contraire à la fatalité" ? Et nous avons vu dans le chapitre précédent que l'action de la nature relève de l' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ce qui signifie que certains événements tombent en dehors de ses réalisations. La réponse doit être, croyons-nous, formulée en deux temps. Premièrement, pour Proclus, la nature, occupant le dernier degré de l'incorporel, est interne aux corps – des individus et du Tout –, et principe de leurs mouvements. De plus, elle est non rationnelle (ἄ-λογος)[317]. Ainsi, son activité se déploie sans raisonnement ni réflexion ni représentation (*In Parm.* 792,23-24) ; elle agit sur un mode nécessaire[318]. C'est là une garantie de la régularité de ses productions ; c'est aussi une garantie de la fixité et de la permanence des espèces (*In Tim.* I 106,15). Or, cela ne rend pas impossible qu'elle produise un effet qui ne corresponde pas exactement à sa loi. Deuxièmement, pour comprendre la possibilité d'un échec, il faut partir de la distinction entre l'universel et le particulier. La nature universelle (ἡ τοῦ παντὸς φύσις, ἡ ὅλη φύσις, etc.) contient en elle toutes les raisons, et, pour elle, en tant qu'elle est une totalité, tout ce qui se produit dans le monde sensible est, peut-on dire, "conforme à la nature"[319]. Ce n'est qu'au niveau de la nature particulière (ἡ ἐν μέρει φύσις, ἡ μερικὴ φύσις) que le conflit des raisons prend sens. L'affaiblissement lié à la particularisation de la nature dans les individus, conjugué à la disposition de la matière à recevoir *toute* forme, rend compte du caractère instable et fluent du devenir[320]. Le corps particulier composé est le lieu d'une lutte incessante entre les formes, la lutte des éléments entre eux, dont chacun cherche à dominer, et celle de la forme particulière de l'individu avec celle des éléments constitutifs du corps[321]. D'ailleurs, l'expérience

---

[317] Une ambiguïté induite par la terminologie doit être levée : si la nature est ἄλογος, cela ne contredit pas le fait qu'elle contienne en elles les λόγοι (*scil.* les raisons séminales des choses) ; cette dernière notion ne signifie pas que ces raisons sont "rationnelles".

[318] *De mal.* 58,22 Boese : *hoc quidem per necessitatem* G. : ⌊τὸ δὲ (*scil.* ἡ φύσις) δι' ἀνάγκης (ποιεῖ)⌋.

[319] *De mal.* 27,11-12 Boese.

[320] Ce caractère instable du devenir reflète le caractère intrinsèquement fluent de la matière (cf. Ammonius, *In De int.* 142,6-9 : τὸ ῥευστὸν τῆς ὕλης ; Porph. *De antro* 5,11 éd. SUNY ; Simplicius, *In Phys.* 503,15, etc.).

[321] Sur le rôle de la matière dans le contre-nature, cf. *De mal.* ch. 27-28. Cf. J.-P. Schneider, « Nature et contre-nature dans la philosophie de Proclus », dans : *La nature. Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité*, Actes du XXV[e] Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF), Lausanne, 25-28 août 1994, Cahier

nous présente des *monstres*, la *maladie*, la *mort*, toutes choses que Proclus réunit dans la catégorie du "contre-nature" et qui sont des manifestations de ce qu'il appelle le mal physique, ou mal des corps (τὸ ἐν τοῖς σώμασι κακόν)[322].

La doctrine de l'*heimarménè* néoplatonicienne s'est constituée paradoxalement à la fois contre le stoïcisme et avec lui. D'une part, on cherchait foncièrement à échapper à la nécessité qui semblait découler de cette conception en maintenant dans le monde une place objective à la contingence et à l'indéterminé ; d'autre part, le vocabulaire qu'on lui empruntait véhiculait des notions qui risquaient de ruiner l'intention première des néoplatoniciens. En effet, la notion de chaînes causales réunies par une force dominante, en particulier, risque de réintroduire le déterminisme rigide qu l'on voulait écarter. Mais il est clair que la conception de la causalité que Proclus considère comme une menace directe contre la contingence est la causalité mécanique, telle qu'il l'a définie dans la présentation de la thèse de l'ingénieur Théodore dans le *De providentia* (cf. *supra*, chapitre 1). L'aporie stoïcienne est plutôt la conséquence d'une erreur métaphysique qui consiste à refuser de distinguer le corporel de l'incorporel et les deux plans de l'immanence et de la transcendance. Pour Proclus, on le verra, ce n'est que grâce à ces distinctions réelles que l'âme rationnelle humaine pourra venir jouer sur la scène du monde le rôle qu'elle s'est choisi.

Il faut encore relever que la notion de fatalité, qui avait reçu ses lettres de noblesse philosophiques du stoïcisme, joue un rôle important dans la religion populaire où elle se trouve personnifiée sous la forme d'une divinité qu'il s'agit de se concilier[323]. Cet aspect-là de la fatalité devait figurer dans l'entreprise proclienne générale visant à donner à la religion traditionnelle une armature métaphysique rationnelle. Cette double exigence, donner une solution aux apories stoïciennes d'un monde entièrement déterminé, au point de passer pour régi par la nécessité, et intégrer dans le système cette "divinité" populaire

---

de la *Revue de Théologie et de Philosophie* 18, Genève / Lausanne / Neuchâtel, 1996, p. 438-442.

[322] Dans son opuscule sur l'existence du mal (*De malorum subsistentia*), Proclus distingue deux catégories de sujets susceptibles d'être affectés par le mal : les corps particuliers – ce qui exclut les touts corporels, comme les astres et le monde –, et les âmes particulières. Il n'y a pas lieu de traiter ici du mal psychique, défini, lui, comme παρὰ λόγον.

[323] Cf. W. Gundel, « Heimarmene », dans : *RE*, VII (1912), col. 2622-2645. Sur le rôle de l'*heimarménè* dans la pensée commune et les pratiques populaires, cf. W. C. Greene, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, New York, 1944 (réimpr. New York / Evanston, 1963), p. 368 et 425-427 (avec indications bibliographiques).

traditionnelle[324], n'allait pas sans créer certaines difficultés. En effet, si la solution de l'aporie stoïcienne paraît claire, du moins dans son intention, l'intégration de la fatalité comme entité religieuse fait problème. Le système néoplatonicien tardif (depuis Jamblique au moins) comportait une série fixe d'hypostases intelligibles dans laquelle la fatalité n'avait pas, en tant qu'entité divine distincte, de place déterminée. Comme réalité encosmique, elle entrait, pour ainsi dire, en concurrence avec la Nature dont le rang dans la hiérarchie des êtres incorporels se trouvait juste au-dessus des corps qu'elle est chargée de produire et administrer. Mais, nous l'avons vu, la fatalité n'est pas purement et simplement la nature (contre la thèse de Porphyre), puisque ses effets dépassent en partie ceux de la nature. Comment en effet rapporter à la nature la distribution des richesses, des honneurs ou des privilèges de la naissance ?

Mais alors se pourrait-il que le fatalité soit la manifestation de la puissance de l'Ame du Monde ou l'Ame du Monde elle-même ? C'est en tout cas la position soutenue par un autre commentateur du *Timée*, Calcidius, suivant en cela une doctrine médio-platonicienne[325]. Mais la solution de Proclus est différente[326]. En tant que principe d'ordre et de rationalité, l'Ame du Monde concourt à la réalisation de la fatalité avec d'autres réalités intelligibles supérieures à elle, comme les dieux en général et le démiurge.

La solution proclienne est donc que la fatalité n'est ni la Nature, ni l'Ame du Monde, ni le Démiurge, mais la manifestation dans le monde sensible de la puissance providentielle transcendante, émanant des dieux et se transmettant à tous les ordres incorporels inférieurs jusqu'à la Nature. En fin de compte, même si Proclus ne le dit nulle part *expressis verbis*, le fatalité, comme toute réalité est essentiellement manifestation de l'un commme puissance unifiante et du bien comme puissance de conversion. Malgré une tendance bien marquée chez Proclus, il ne faut peut-être pas chercher à hypostasier la fatalité. Son statut dans le système est analogue à celui de la providence et ce rapport d'analogie s'inscrit dans une continuité de dépendance. Sur le plan de la pratique religieuse, s'adresser à la fatalité se comprend alors comme le premier pas vers la

---

[324] Mais on a vu que pour Proclus, la fatalité, si elle est divine, n'est pas un dieu.
[325] Distinguant l'heimarménè κατ' ἐνέργειαν [= la loi cosmique divine] et κατ' οὐσίαν, Calcidius identifie la fatalité comme essence à l'Ame du Monde (*mundi anima*) *In Tim.* 144, p. 182,16 (Waszink) ; même doctrine chez [Plut.] *De fat.* 568e, Plut. *Quaest conv.* IX 14,4 et Nemes. *De nat. hom.* 38, p. 109,11 Morani (cette identification est donnée comme la position de Platon).
[326] Proclus rejette explicitement cette identification de la fatalité avec ἡ θεία ψυχὴ τοῦ παντός, *In Remp.* II 356,28 - 357,7.

reconnaissance de la toute puissance de l'un suprême. Cette solution s'harmonise finalement parfaitement avec le système métaphysique proclien dans sa totalité. C'est là l'expression de l'immense force de cohésion du *monisme proclien*. Cependant, cette cohérence et du discours et du système réel entraîne aussi certaines difficultés par rapport à la question de la liberté humaine.

Chapitre 4

L'*âme* – voilà le grand mot des platoniciens, et toute philosophie platonicienne est toujours, finalement, centrée sur l'âme.[1]
C'est dans l'âme qu'il faut chercher le centre de la philosophie de Proclos.[2]

L'âme

Première partie

Le statut ontologique de la ψυχή

La possibilité de la liberté

On ne trouvera pas dans ce chapitre un traité complet sur l'âme en général. Notre enquête se limitera aux considérations nécessaires au développement de notre problématique.

Composant un niveau d'être organisé spécifique, le diacosme psychique présente des aspects divers. Comme tout diacosme intelligible, il comporte une pluralité diversifiée suspendue à une monade qui en assure l'unité. L'âme dont nous parlerons est essentiellement l'âme particulière ou partielle (ἡ μερικὴ ψυχή)[3], c'est-à-dire l'âme individuelle, définie comme rationnelle (λογική). C'est, en effet, en tant que l'âme est susceptible de liberté – et seul le niveau psychique rationnel est pleinement concerné par le *problème* de la liberté –, que les questions portant sur sa nature, son statut et sa destinée demandent ici un examen.

Nous traiterons donc, dans ce chapitre, de l'essence de l'âme particulière, de sa place dans la hiérarchie des êtres et de certaines de ses propriétés essentielles concernant la question des conditions ontologiques ou métaphysiques de la liberté en l'âme, c'est-à-dire des conditions de possibilité au sein même de l'essence psychique d'actes librement choisis. Dans la seconde partie de ce chapitre, nous examinerons plus précisément la thèse de la distinction entre l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle. Pour la question des "deux âmes", rationnelle et irrationnelle, nous suivrons, comme un fil conducteur, les paragraphes du *De providentia* consacrés à l'étude de l'âme dans sa relation aux deux puissances dont nous avons caractérisé la

---

[1] A. Koyré, « Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Age », dans : *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1966, p. 34 (le texte date de 1944).
[2] J. Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris, 1972, p. 28.
[3] Pour la terminologie, d'origine aristotélicienne, rappelons que τὸ κατὰ μέρος s'oppose à τὸ καθόλου comme le particulier à l'universel.

nature et l'action dans le chapitre précédent sur l'*heimarménè*, la fatalité d'une part et la providence de l'autre[4].

Nous ne reprendrons pas ici les arguments traditionnels avancés par les (néo)platoniciens pour justifier tous les attributs essentiels de l'âme particulière. De fait, nous ne discuterons guère de ce caractère essentiel de l'âme humaine qu'est l'immortalité[5]. Les arguments du *Phédon* sont repris et en général acceptés par tous les néoplatoniciens et appartiennent au fond de doctrine commun à tout ce courant philosophique[6]. Et il est d'ailleurs remarquable que, dans la phase tardive du néoplatonisme antique, nous trouvions un commentaire, celui de Simplicius sur le *Manuel* d'Epictète, qui s'appuie sur un texte où se trouve affirmé centralement l'existence de la liberté humaine, mais qui appartient à un courant philosophique – le stoïcisme –, dans lequel les néoplatoniciens reconnaissaient unanimement la négation de l'immortalité de l'âme. Pourtant, le travail pédagogique et scolaire du commentateur s'efforcera de replacer cette doctrine de la liberté, qu'il peut faire sienne, dans un cadre métaphysique qui n'est plus stoïcien, mais fondamentalement platonicien. Cette appropriation d'une théorie dans un système qui n'est pas le sien, nous permettra d'utiliser ici et là, avec prudence il est vrai, le commentaire de Simplicius, parce que, sur les questions qui nous intéressent, nous pouvons considérer son enseignement comme généralement compatible avec celui de Proclus.

Nous aborderons maintenant succinctement la question de la non-corporéité et de la rationalité. Par contre, nous traiterons plus en détail de l'automotricité, de l'autoconstitution et de l'immutabilité essentielle des âmes particulières ; sur ce

---

[4] *De prov.* §§ 15-26 (doctrine des deux âmes) et 40-44 (réfutation du monisme psychologique). La nature réelle du problème discuté est exposée en *De prov.* 3,10-14 et précisée en 4,8-14 Boese.

[5] Notons qu'au sein du platonisme, l'extension de la partie psychique qualifiée d'immortelle varie ; on trouvera une brève doxographie dans Dam. *In Phaed.* I § 177 Westerink : Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος [fr. 46a des Places]· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου [*Enn.* IV 7 [2] 14]· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης [fr. 75] καὶ Σπεύσιππος [fr. 55], τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος [*De an.* 51-52 Finamore-Dillon] καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος· οἱ δὲ μέχρι μόνου τοῦ νοῦ, φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν, ὡς πολλοὶ τῶν Περιπατητικῶν· οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς, φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην. Cf. la note de Westerink à ce paragraphe, p. 106. Voir aussi Procl. *El. th.* prop. 207-209 et le commentaire de Dodds, p. 306-308.

[6] Proclus avait consacré un μονόβιβλον – ou μονόβιβλος – à la question de l'immortalité de l'âme : il y discutait de *trois preuves* : 1. la dernière du *Phédon* [105b5 - 107a1] : l'âme est essentiellement pourvoyeuse de vie ; 2. l'âme n'est pas détruite par son mal propre [*Resp.* X 608c9 - 611a3] ; 3. l'âme est automotrice [*Phdr.* 245c5 - 246a2 ; *Leg.* X 893b1 - 898c5]. On trouvera les fragments dans : L. G. Westerink, « Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality », dans : *Zetesis* (Mélanges offerts à E. de Strycker), Antwerpen / Utrecht, 1973, p. 296-306 [repris dans : L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam, 1980, p. 345-355].

dernier point, nous comparerons les thèses divergentes de certains néoplatoniciens, en particulier celle de Simplicius. Nous examinerons chaque question dans la mesure seulement où ces attributs jouent un rôle dans la question de la liberté humaine. Nous commençons notre examen par l'immutabilité.

L'οὐσία de l'âme particulière

L'immutabilité

Le débat sur la question de l'immutabilité de l'âme humaine a pris chez les commentateurs modernes une certaine ampleur depuis le livre au titre évocateur de C. Steel, *The Changing Self*[7]. Dans son étude, C. Steel montre que la mutabilité de l'âme *dans son essence même* est une thèse particulière défendue par certains néoplatoniciens tardifs. Il fait remonter celle-ci à Jamblique et voit dans Damascius et Priscien[8] deux représentants tardifs de la thèse jamblichéenne. Cette thèse est reprise par I. Hadot[9] et étendue à d'autres néoplatoniciens, Hiéroclès et Simplicius[10] dont elle maintient la paternité sur le *Commentaire sur le De anima*. Selon son interprétation, cette altération essentielle ne se fait ni dans l'ordre du mouvement – l'âme conserve

---

[7] C. Steel (1978), p. 53-61 [Jamblique et Priscien] ; p. 93-98 [Damascius]. Dans son texte, l'auteur utilise aussi les formules "self-in-change" (67) et "identity-in-change" (p. 52 ; 157).

[8] Notons que C. Steel considère que le *Commentaire sur le* De anima, attribué par les manuscrits à Simplicius, doit en réalité, pour des raisons doctrinales, être restitué à un autre élève de Damascius, Priscien de Lydie (F. Bossier and C. Steel, « Priscianus Lydus en de *In De anima* van Pseudo(?)–Simplicius », *Tijdschrift voor filosofie*, 34 (1972), p. 761-822) ; la thèse est actualisée dans : Steel, C., *et alii*, *Priscian, On Theophrastus on Sense-Perception*, translated by P. H., with *"Simplicius", On Aristotle, On the Soul 2.5-12*, translated by C. Steel, in collaboration with J. O. Urmson, notes by P. Lautner, *ACA*, London, 1997, p. 105-140. Cette thèse est contestée (cf. I. Hadot [1996], p. 70-71, avec les références dans les notes) et risque, selon I. Hadot, de fausser quelque peu la perspective historique. Pour la critique systématique des arguments avancés par C. Steel et F. Bossier, cf. I. Hadot, « Simplicius or Priscianus ? On the Author of the Commentary on Aristotle's *De anima* (*CAG* XI) : A Methodological Study », *Mnemosyne* 55 (2002), p. 159-199. La question est discutée dans un sens ou dans l'autre dans les introductions des trois volumes des *ACA* : J. O. Urmson (ed.), *Simplicius, On Aristotle's On the Soul 1.1-2.4*, Translated by J. O. U., Notes by P. Lautner, London, 1995 ; P. Huby and C. Steel, *op. cit.* ; H. J. Blumenthal, *Simplicius, On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, Translated by H. J. B., London, 2000.

[9] Cf. I. Hadot (1996), p. 100-102. Pour l'évaluation d'"éléments précurseurs" de cette doctrine au sein du néoplatonisme, cf. *ibid.*, p. 103-107 (Plotin, Porphyre, Augustin).

[10] Pour Simplicius et le désaccord entre I. Hadot et C. Steel, cf. I. Hadot, « Simplicius or Priscianus ? », p. 189, n. 94 (avec réf. à C. Steel).

son automotricité (αὐτοκινησία)[11] –, ni dans celui de la vie – elle reste immortelle –, mais "uniquement dans l'ordre de l'être bien"[12].

Toutefois, sans reprendre ici tout le dossier, il nous semble qu'il y a quelques difficultés à interpréter dans ce sens certains textes avancés par les tenants de cette interprétation[13]. Pour illustrer ces difficultés, nous examinerons quelques textes où les commentateurs modernes voient se dessiner la thèse non proclienne de l'altération essentielle de l'âme. Cela nous permettra de mieux juger de son importance et de donner davantage de relief à la doctrine défendue par Proclus. Rappelons que la doctrine selon laquelle l'âme humaine peut subir une certaine altération dans son essence apparaîtrait chez Jamblique[14]. Proclus, dont on connaît les liens intellectuels étroits avec Jamblique[15], devait donc connaître une thèse aussi remarquable. Mais voyons les textes.[16]

---

[11] Pourtant on constate une certaine ambiguïté dans le commentaire de I. Hadot : "(quand les âmes humaines sont plongées dans le devenir, elles) *perdent* provisoirement leur automotricité" (p. 92) ; "(l'âme humaine) *garde* toujours, même dans l'état du vice le plus profond, son automotricité, bien qu'affaiblie" (p. 97) [c'est nous qui soulignons].

[12] I. Hadot (1996), p. 100.

[13] Cf. aussi les doutes de H. J. Blumenthal (1982), p. 91-92 et (1987), p. 104-105 et n. 24, p. 104.

[14] C. Steel (1978), p. 52-61, avec le résumé, p. 157. Il y a au moins, nous semble-t-il, un texte qui présente l'âme, même incarnée, comme ἀπαθής : Jambl. *De myst.* I 10, 35,8 - 36,5 (par exemple : Ὥσπερ οὖν γιγνομένων τε καὶ φθειρομένων τῶν συνθέτων ζώων γένεσις οὖσα πρώτη ἡ ψυχὴ αὐτὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος, οὕτω καὶ πασχόντων τῶν μετεχόντων τῆς ψυχῆς καὶ μὴ καθόλου ἐχόντων τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι, συμπλακέντων δὲ πρὸς τὸ ἀόριστον καὶ τὴν ἑτερότητα τῆς ὕλης, αὐτὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν ἄτρεπτος, ὡς κρείττων οὖσα κατ' οὐσίαντοῦ πάσχειν : « De même donc que, étant l'origine première du vivant composé soumis à génération et corruption, l'âme est en elle-même inengendrée et incorruptible, de même, alors que ce qui participe à l'âme est affecté et ne possède pas totalement [*scil.* toujours] la vie et l'être, mais a été lié à l'indétermination et à l'altérité de la matière, par elle-même l'âme est invariable [ἄτρεπτος], en tant qu'elle est supérieure par essence au pâtir »). Pour l'expression de l'invariabilité ou inaltérabilité à propos des âmes, cf. *e. g.* Procl. *TP* I, p. 92,5 (τὸ ἄτρεπτον τῶν ψυχῶν associé à τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀμετάβλητον).

[15] C. Steel (1978), p. 157, note : "The doctrine of Iamblichus was taken over and systematically worked out in the Athenian school, especially by Proclus".

[16] Les textes procliens utilisés pour cette question sont principalement les suivants : Procl. *El. theol.* prop. 106 et 191 ; *In Tim.* III 330,9 - 331,2 : (dans les troubles des petits enfants, l'âme elle-même ne subit aucun dommage [πάσχειν τι] ; l'âme est ἀπαθής) ; *TP* I 19, p. 93,7-12 (le diacosme des âmes est complètement ἀπαθής selon l'essence) ; *In Tim.* III 335,24 - 336,2 : (essence, puissance, activité : immutabilité de l'essence en nous) ; *In Tim.* III 337,24-25 : « les [choses] qui restent toujours identiquement les mêmes et qui forment les parties constitutives [συμπληρωτικά, trad. Festug.] de l'essence sont des essences » (à propos des rapports harmoniques substantiels dans l'âme), *In Tim.* III 338,6 sqq. (les rapports harmoniques [οἱ ἁρμονικοὶ λόγοι] des âmes sont immuables quant à l'essence, mais changeants quant à la puissance et à l'activité) ; *In Tim.* III 340,14-25 (l'essence de l'âme ne peut être dissoute, si ce n'est par celui qui l'a lié) ; *De prov.* § 9 (triple division des êtres selon l'essence et l'activité par rapport au temps et à l'éternité [intellects / âmes / corps]).

Selon une thèse tout à fait traditionnelle dans le néoplatonisme, l'âme particulière occupe un rang intermédiaire entre les deux mondes, intelligible et sensible[17]. Ce statut en quelque sorte frontalier[18] va permettre de la qualifier d'"amphibie"[19], en ce sens qu'est inscrite en son essence la possibilité pour elle de se tourner vers les êtres supérieurs ou vers l'inférieur. Nous reviendrons plus loin sur cette thèse, mais nous pouvons déjà concevoir qu'elle soit problématique. La question qui va d'ailleurs nous retenir maintenant est la suivante : le choix de l'une ou l'autre voie, vers le haut ou vers le bas, interprété comme un bien ou un mal pour l'âme, entraîne-t-il un changement dans l'essence psychique.

Sur cette question, la position proclienne semble être claire : l'immutabilité de l'âme dans son essence est constamment affirmée par Proclus, dans des contextes différents, apparemment dépourvus d'ambiguïté[20]. Selon I. Hadot, il ne s'agit pas là d'une thèse innovante chez Proclus, mais d'une position déjà défendue par son maître Syrianus en réaction à la thèse opposée de Jamblique[21]. Quoi qu'il en soit de Jamblique, dont C. Steel a cherché a montrer qu'il était le premier néoplatonicien à soutenir que l'essence de l'âme est sujette à une certaine altération, la thèse proclienne de l'immutabilité essentielle de l'âme est sans doute reprise de Syrianus. En effet, la thèse figure dans le commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* – et il s'agit en fait des notes prises par Hermias au cours de Syrianus[22] –, dans un passage polémique. Or, on pourrait y voir une allusion implicite à la thèse que Jamblique était supposé défendre[23]. Il s'agit de l'interprétation allégorique que le disciple de Syrianus

---

[17] Cf. Procl. *El. th.* prop. 190 : Πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν : « Toute âme est intermédiaire entre les indivisibles et les divisés dans les corps ».

[18] E. R. Dodds, *El th.*, p. 297 (commentaire à la prop. 190), note que cette conception de l'âme "as the frontier between the two worlds" se développe à partir de l'époque de Posidonius et domine toute la psychologie néoplatonicienne. Il donne comme source platonicienne principale *Tim.* 35a1-4 : il s'agit de la composition de l'Ame du monde par le Démiurge, qui, à partir de la substance indivisible et de la substance divisible, en forme une troisième, intermédiaire (ἐν μέσῳ).

[19] ἀμφίβιος (ou ἀμφίβολος) ; cf. *infra.* (C. Steel [1978], p. 55, n. 12, renvoie à des passages chez Plotin, Hiéroclès, Simplicius et Priscien.)

[20] Cf. I. Hadot (1996), p. 89 : "Proclus niait la possibilité d'une affection de l'essence de l'âme humaine".

[21] I. Hadot (1996), p. 107.

[22] Cf. D. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989, p. 124-128. Une tendance récente cherche à donner à Hermias une plus grande autonomie dans la rédaction de son commentaire sur le *Phèdre*. Il semble bien qu'il ne faille pas minimiser à l'excès l'apport d'Hermias ; cf. H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons "Phaidros"*, übersetzt und eingeleitet von H. B., Tübingen, 1997, p. 4 sqq.

[23] Cf. les dernières lignes du texte cité un peu plus bas : Herm. *In Phdr.* 122,7-10 Couvreur : ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὰς οὐσίας, ἐπειδὴ καὶ ἐφ' ἡμῶν αἱ οὐσίαι ἀκάκωτοι μένουσιν οὐ γὰρ κακύνεται ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς (καὶ γὰρ ἂν καὶ ἐφθείρετο), ἀλλ' αἱ δυνάμεις εἰσὶν αὐτῆς αἱ κακυνόμεναι, καὶ πολλῷ πλέον αἱ ἐνέργειαι.

et condisciple de Proclus donne du cocher et des deux chevaux de l'âme. En voici le texte – il s'agit du commentaire sur *Phèdre*, 246a2 - b5 :

Ἀλλὰ τίνες ὅ τε ἡνίοχος καὶ οἱ δύο ἵπποι ; Καὶ πρῶτόν γε περὶ αὐτῶν τοῦτο θεωρητέον, πότερον κατὰ τὰς οὐσίας αὐτοὺς δεῖ τάττειν ἢ κατὰ τὰς δυνάμεις ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας· ἄλλοι γὰρ ἄλλως ἠνέχθησαν. Φημὶ δὴ ὅτι κατὰ τὰς δυνάμεις· κατὰ μὲν γὰρ τὰς ἐνεργείας οὐκ ἂν εἶεν, ἐπειδὴ ἐνεργοῦντες παραδίδονται οἱ ἵπποι, τῶν δὲ ἐνεργειῶν ἐνέργειαι οὐκ εἰσὶ, καὶ ὅτι αἱ μὲν ἐνέργειαι τῆς ψυχῆς ἄλλοτε ἄλλαι εἰσὶν, οἱ δὲ ἵπποι ἀεὶ οἱ αὐτοί (οὐ γὰρ ἄλλους καὶ ἄλλους ἵππους δέχεται, ἀλλ' ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς ἔχει)· ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὰς οὐσίας, ἐπειδὴ καὶ ἐφ' ἡμῶν αἱ οὐσίαι ἀκάκωτοι μένουσιν οὐ γὰρ κακύνεται ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς (καὶ γὰρ ἂν καὶ ἐφθείρετο), ἀλλ' αἱ δυνάμεις εἰσὶν αὐτῆς αἱ κακυνόμεναι, καὶ πολλῷ πλέον αἱ ἐνέργειαι.

« Mais qui sont le cocher et les deux chevaux ? Avant toute chose, il faut examiner à leur sujet cette question : faut-il les ranger dans l'ordre des *essences*, des *puissances* ou des *activités*[24] ? De fait [parmi les philosophes] les uns ont été entraînés vers telle solution, les autres vers telle autre. Quant à moi, j'affirme[25] qu'il faut les ranger dans l'ordre des puissances. En effet, il ne se peut pas qu'ils se rangent dans l'ordre des activités, puisque les chevaux sont présentés comme agissant (ἐνεργοῦντες) et qu'il n'y a pas d'activité d'activités et puisque les activités de l'âme sont différentes à des moments différents, tandis que les chevaux sont toujours les mêmes (en effet, il[26] n'admet pas tantôt tels chevaux, tantôt tels autres, mais garde toujours les mêmes). Mais on ne peut pas non plus les ranger dans l'ordre des essences, puisque dans notre cas aussi *notre essence reste non sujette au mal* (καὶ ἐφ' ἡμῶν αἱ οὐσίαι ἀκάκωτοι μένουσιν)[27], car *l'essence de l'âme n'est pas susceptible de mal* [κακύνεται] (et en effet, [si c'était le cas], elle pourrait même aller jusqu'à

---

[24] Sur le rapport entre essence, puissance et activité, cf. Procl. *In Alc.* 84,11-20 (Segonds) : l'essence "projette à partir d'elle même" (προβάλλειν, προάγειν) la puissance et l'acte est un "rejeton" (γέννημα) de la puissance qui l'engendre (ἀπογεννᾶν). Sur le rapport activité-essence, cf. *In Tim.* II 131,20-26 : toute activité dépend naturellement de l'essence : πᾶσα γὰρ ἐνέργεια κατὰ φύσιν ἔχει τὴν οὐσίαν προλαβοῦσαν τὴν αἰτίαν τῆς ἐνεργείας.

[25] Le "je" renvoie en fin de compte à Syrianus.

[26] Il doit s'agir du cocher. H. Bernard indique l'âme (*op. cit.*, p. 238).

[27] Cf. *ibid.* p. 122,13 : ἡ μὲν οὐσία τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἀκάκωτος μένει : "l'essence de notre âme demeure inaccessible au mal". Proclus admet que l'âme est susceptible de devenir mauvaise "d'une certaine façon", quoique, sans doute, sans que le mal n'atteigne son essence (cf. *In Tim.* II 123,24-26 : καὶ τὸ μὲν πρῶτον ("le Premier") πανταχοῦ γένος ἀκάκωτόν ἐστι, τὸ δὲ τῶν ψυχῶν κακύνεσθαί πῃ πέφυκεν).

périr), mais ce sont les puissances de l'âme qui sont susceptibles de mal (κακυνόμεναι), et bien davantage encore ses activités. »[28]

Malheureusement Hermias – ou Syrianus – laisse dans l'anonymat les philosophes défendant *hypothétiquement* la thèse de la mutabilité essentielle de l'âme[29]. On peut seulement supposer que la thèse existait peut-être, sans doute alors dans les milieux platoniciens, et qu'elle avait été énoncée à l'occasion d'un commentaire sur le *Phèdre*. Par ailleurs, l'argument formulé contre cette thèse est intéressant : si on admet que le mal peut atteindre l'âme dans son essence, on risque de mettre en danger une autre thèse, unanimement acceptée dans le platonisme, celle de l'immortalité de l'âme. Comme la perversion présente des degrés, on peut effectivement imaginer une pervertion radicale qui irait jusqu'à la destruction complète de l'essence.

On reconnaîtra sous cette argumentation quelques éléments importants de la discussion que mène Socrate avec Glaucon sur la question de l'immortalité de l'âme dans le dixième livre de la *République* (X 608d13 - 611a3). La thèse défendue par Socrate, en effet, est que seul le *mal propre* de l'âme, c'est-à-dire le vice (κακία) dont les espèces sont l'injustice, l'intempérance, la lâcheté et l'ignorance[30], serait susceptible de faire périr l'âme (ἀπολλύναι, ἀποκτείνειν, διαφθείρειν ou φθείρειν). Or, si les vices la "rendent mauvaise"[31], on ne voit pas qu'ils la détruisent et la font périr[32]. Mais Platon ne précise pas le sens de la formule "rendre mauvaise", ce qui, évidemment, laisse la voie libre aux interprétations. Et c'est sans doute à ce passage de la *République* que Proclus fait allusion, quand il dit[33] :

Εἰ δὲ διὰ τὴν τοῦ ἀλλοτρίου προσθήκην κωλυόμεθα τελέαν ἔχειν τὴν οἰκείαν ἀρετήν, ἀνάγκη καὶ διὰ τὴν οἰκείαν ἡμῶν οὐσίαν νοερὰν οὖσαν μηδέποτε παντελῆ τὴν κακίαν ἡμᾶς ὑπομένειν ἀλλοτρίαν οὖσαν[34]· φύσει γὰρ ἡ ψυχὴ πρὸς

---

[28] Herm. *In Phdr.* 121,35 - 122,10. Cf. la traduction allemande de H. Bernard (*Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons "Phaidros"*, übersetzt und eingeleitet von H. B., Tübingen, 1997), p. 238.

[29] Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que chacune des thèses ait été défendue historiquement. Comme souvent dans ce genre de littérature scolaire, l'auteur du commentaire passe en revue l'ensemble des positions *théoriques* possibles.

[30] *Ibid.* 60911-12 : ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία.

[31] *Ibid.* 609b9-10 : ποιεῖ αὐτὴν κακήν (cf. 609b5 : ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν).

[32] La note de E. Chambry à ce passage est intéressante (*Platon, Œuvres complètes*, t. VII 2, *La République*, livres VIII-X, Paris, *CUF*, 1934, p. 106, n. 2) : d'après Cic. *Tusc.* I 79, Panétius aurait tiré de l'argument du mal affectant l'âme l'idée que cette dernière était mortelle ; cf. F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994, p. 183-193 (en particulier 192-193 où le texte de la *République* est discuté).

[33] *In Remp.* II 276,25 - 277,3.

[34] Allusion à l'argument défendant l'immortalité de l'âme, à partir de la notion de mal propre, exposé en *Resp.* X 608d13 sqq.

τἀγαθὸν ᾠκείωται μᾶλλον ἢ τὸ ἐναντίον· καὶ τάχα ἂν εἰ παντελῆ κακίαν ἔσχεν, ἐφθάρη ἄν, [277] εἴπερ τὸ κακὸν ἑκάστου φθαρτικόν· νῦν δὲ διαστρέφονται μὲν αὐτῆς οἱ κύκλοι, φησὶν ὁ Τίμαιος, οὐ μέντοι παντελῶς· ὥστε οὐδ' ἡ κακία παντελής.

« Et si nous sommes empêchés de posséder complètement la vertu qui nous est propre à cause de l'adjonction de ce qui nous est étranger (*scil.* le corps)[35], il est nécessaire que, grâce à notre essence propre qui est intellective, jamais nous ne soyons complètement affectés par vice qui nous est étranger ; car l'âme est appropriée par nature davantage au bien qu'à son contraire. Et peut-être que, si le vice avait été complet, elle aurait été détruite, puisque le mal [propre] de chaque chose est ce qui la détruit. En réalité, les cercles de l'âme se distordent, dit Timée[36], mais non pas complètement ; ainsi, le vice lui non plus n'est pas complet. »

Avant de tirer les conséquences de cette thèse de la mutabilité essentielle de l'âme, voyons quelques arguments présentés par les défenseurs reconnus de cette position.

L'âme humaine affectée dans son essence

Les cinq philosophes qui ont été mentionnés par des critiques modernes pour avoir défendu cette thèse, et les textes invoqués dans la discussion, sont les suivants :

1. Jamblique (d'après Simplicius [Priscien, selon Steel] *In de anima*, et Priscien, *Metaphrasis in Theophrastum*) ;[37]

2. Hiéroclès, *In Carmen aureum* ; en particulier : XIV 4, p. 64,10-15 Köhler (= I. Hadot [1996][38], p. 89 [trad.] et p. 101) ; XIV 9, p. 65,25 - 66,1 Köhler (= I. Hadot, p. 101 [trad.]) ; I 3-6, p. 8,19 - 9,14 Köhler (= I. Hadot, p. 101-102 [trad.]) ;

3. Damascius, *In Parmenidem* ; en particulier, t IV, p. 13-19 (Westerink-Combès) = t. II, p. 252,7 - 257,2 (Ruelle) ;

---

[35] Proclus vient de citer le *Phédon*, 66b8 : μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας ("tracas") παρέχει τὸ σῶμα.
[36] Cf. *Tim.* 43d8-e4.
[37] Pour le détail de l'argumentation et la discussion des passages précis, cf. C. Steel (1978), p. 52-69 ; 157 (résumé).
[38] Notons que cette partie de l'introduction de I. Hadot à son édition du *Commentaire sur le* Manuel avait déjà fait l'objet d'une publication en 1982 : I. Hadot, « La doctrine de Simplicius sur l'âme raisonnable humaine dans le "Commentaire sur le *Manuel* d'Epictète" », dans : H. J. Blumenthal and A. C. Lloyd (eds), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool, 1982, p. 46-71 (discussion : p. 71-72).

4. (a) Simplicius, *In Encheiridion* ; en particulier : p. 75,30 - 76,10 Dübner = XXXV 245-273 (I. Hadot [trad. *ibid*, p. 92-93])[39].

(b) Simplicius, (ou Priscien, selon Steel), *In De anima* ;

5. Priscien (= Priscianus Lydus), *Metaphrasis in Theophrastum*[40].

Examinons pour commencer un texte de Simplicius, dans lequel I. Hadot veut voir l'affirmation de la thèse de la mutabilité de l'essence psychique. Le passage est extrait d'un chapitre du commentaire sur le *Manuel* d'Epictète où Simplicius traite longuement de la question du mal, à l'occasion de la formule épictétienne : οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται « il n'y a pas dans le monde de nature du mal » (Simpl., *In Ench.* XXXV 245-273 I. Hadot) :

Ἀλλ' ἔστω, φαίη ἄν τις, καὶ συμβεβηκὸς τὸ κακὸν καὶ ἀποτυχία τοῦ ἀγαθοῦ καὶ παρυφιστάμενον αὐτῷ· καὶ τοιούτου ὄντος, τί ἂν εἴη τὸ αἴτιον; Ζητεῖ γὰρ ὁ λόγος, ἐπειδὴ πᾶν τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου γίνεταί τινος, πόθεν ἔσχε πάροδον ὅλως εἰς τὰ ὄντα ὁποιανοῦν τὸ κακόν, τοῦ θεοῦ, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν τῆς τῶν ὄντων πάντων ἀρχῆς, ἀγαθῆς οὔσης ; Ἦ[41] εἴρηται μέν τι περὶ τούτου καὶ πρότερον ἔν τε τοῖς περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν λόγοις καὶ ἐν τῇ τοῦ ῥητοῦ ἐκείνου ἐξηγήσει, « Μὴ ζήτει τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις », λεγέσθω δὲ καὶ νῦν συντομώτερον ὅτι ὁ Θεός, πηγὴ καὶ ἀρχὴ πάσης ὢν ἀγαθότητος, οὐ τὰ πρῶτα ἀγαθὰ μόνα παρήγαγεν, ὅσα αὐτοαγαθότητές εἰσιν, οὐδὲ τὰ μέσα μόνα ὅσα μετὰ τούτων ἐν τῷ ἀγαθῷ μένει διαιωνίως, ἀλλὰ καὶ τὰ ἔσχατα ὅσα καὶ παρατρέπεσθαι πέφυκεν ἤδη ἀπό τε τοῦ κατὰ φύσιν καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὸ παρὰ φύσιν, καὶ τοῦτο δὴ ὃ λέγομεν κακόν.

Καὶ γὰρ μετὰ τὰ ἀΐδια σώματα τὰ ἀεὶ κατὰ φύσιν ἔχοντα καὶ τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ ἐνιδρυμένα, ὑπέστη τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα, καὶ μετὰ τὰς ψυχὰς τὰς ἐν τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ ἱδρυμένας ὑπέστησαν αἱ παρατρεπόμεναι ψυχαί, ἵνα ἅμα μὲν ὁ πλοῦτος τῆς τοῦ παράγοντος ἀγαθότητος πάντα παράγῃ τὰ ἀγαθὰ ὅσα δυνατὸν ἦν ὑποστῆναι, ἅμα δὲ τέλειος ὁ κόσμος ἀποτελεσθῇ, μὴ τὰ πρῶτα μόνα καὶ τὰ μέσα ἔχων, ἀλλὰ καὶ τὰ ἔσχατα, ὅπερ ἴδιόν ἐστι τῆς τελειότητος, ἅμα δὲ ἵνα μὴ τὰ πρῶτα ἢ τὰ μέσα, πανάγαθα ὄντα, ἔσχατα καὶ ἄτιμα εὑρεθῇ καὶ ἀδρανῆ, καὶ

---

[39] I. Hadot examine deux passages de Simplicius à partir desquels on peut traiter de la question de l'immutabilité de l'âme : XXXVIII 310-326 et XXXV 281-287 (commentaire, p. 98-100). Sur le rapport entre ces deux passages qui paraissent contradictoires, cf. encore I. Hadot, « Simplicius or Priscianus ? » (2002), p. 196-197.

[40] Pour ce qui concerne cette œuvre antérieure, selon Steel, au *Commentaire sur le* De anima, et qui ne conserve qu'une partie du commentaire sur le livre V de la *Physique* de Théophraste, cf. C. Steel (1978), p. 10-11. Sur la thèse de Priscien, *ibid.*, p. 123-154

[41] ἦ corr. I. Hadot ; nous préférerions, avec certains manuscrits, la forme ἤ (fréquente après une phrase interrogative).

μηκέτι γινομένων καὶ φθειρομένων ὑποστατικά, ὑπερανέχοντα τῶν τοιούτων, ἀλλὰ καὶ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα, τοιαῦτα γὰρ ἀνάγκη τὰ ἔσχατα εἶναι.

Ἅμα δὲ καὶ ἀδύνατον ἦν, τοιούτων ὄντων τῶν πρώτων καὶ τῶν μέσων, τῶν μὲν καὶ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς ἐνεργείαις ἀμεταβλήτων, τῶν δὲ τὴν μὲν οὐσίαν ἀμετάβλητον ἐχόντων, κατὰ τόπον δὲ μεταβαλλόντων τοῖς μέρεσι, μὴ ὑποστῆναι τὰ ἔσχατα ὑπὸ σελήνην ἀπὸ τῆς τῶν οὐρανίων περιτροπῆς καὶ κατ' οὐσίαν ἤδη μεταβάλλοντα, καὶ παρὰ φύσιν διατιθέμενα.

« Eh bien ! admettons, pourrait-on dire, que le mal soit à la fois un accident et un échec [à la tentative de l'âme d'atteindre] (ἀποτυχία) le [vrai] bien et qu'il ait une existence parasitaire par rapport au bien (παρυφιστάμενον αὐτῷ)[42]. Etant tel, quelle pourra bien en être la cause ? Puisque tout ce qui est produit est produit par une cause, la raison (λόγος) recherche d'où vient, d'une façon générale, que le mal ait trouvé une voie, quelle qu'elle soit, pour s'introduire parmi les êtres, alors que le dieu, c'est-à-dire le principe de tous les êtres, est bon ? Sans doute[43] a-t-on déjà discuté[44] de ce point dans notre discours sur le libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν)[45] et dans notre interprétation de la proposition[46] : « Ne cherche pas à ce que les choses qui se produisent se produisent comme tu le veux »[47]. Mais redisons ici encore, de façon plus concise, que le dieu, étant source et principe de toute bonté, n'a pas seulement produit les biens premiers (πρῶτα) qui sont tous des bontés en soi, ni seulement les biens intermédiaires (μέσα), qui, avec ceux-là, demeurent tous éternellement dans le bien, mais aussi les derniers (ἔσχατα), qui sont tous désormais disposés naturellement à dévier (παρατρέπεσθαι) de ce qui est conforme à la nature et du bien vers ce qui est contraire à la nature, et que c'est là ce que nous appelons justement le mal.

Et de fait, après *les corps* éternels (*scil.* les astres) qui sont toujours conformes à la nature et toujours établis dans le bien, subsistent ceux qui naissent et périssent, et après *les âmes* qui sont toujours établies dans le bien (*scil.* les âmes divines), subsistent les âmes qui [peuvent] dévier (παρατρεπόμεναι), à la fois pour que la richesse de la bonté du producteur produise tous les biens qui pouvaient subsister et

---

[42] "qu'il n'existe que de manière adventice par rapport à lui" (I. Hadot, p. 92) ; παρυπόστασις = "existence adventice" (*ibid.*, p. 88). L'idée est que le mal subsiste par rapport au bien comme l'ombre par rapport à la lumière.
[43] Il faut préférer la forme ἤ de quelques mss. à la correction de I. Hadot (ἦ).
[44] Le renvoi est à : I 84-90 (τὰ πρῶτα : αὐτοαγαθότητες : les bontés en soi, premières productions du premier bien) ; 90-95 (τὰ ἔσχατα : τὰ ἑτεροκίνητα = les corps), 95-131 (τὰ μέσα : ἡ αὐτοκίνητος οὐσία = les âmes premières divines [109-117] et les âmes humaines [117-131]) ; 332-349 (âmes toujours installées dans le bien et âmes humaines susceptibles naturellement de devenir mauvaises [κακύνεσθαι πεφυκυῖαι] ; nous reviendrons plus loin sur ce passage).
[45] Litt. "ce qui dépend de nous" ; cf. I. Hadot [1996], p. 87.
[46] Renvoi à XIV (commentaire sur le chapitre 8 du *Manuel*).
[47] Arr. (Epict.) *Ench.* 8.

pour que le Monde soit achevé dans sa perfection, ne contenant pas seulement les premiers et les intermédiaires, mais aussi les derniers, ce qui est précisément le propre de la perfection, et enfin pour que les premiers ou les intermédiaires, étant pleinement bons, ne se trouvent pas être derniers, de peu de valeur, inféconds, c'est-à-dire (καί) ne faisant plus subsister d'[êtres] qui naissent et périssent, en demeurant transcendants (ὑπερανέχοντα) par rapport à de tels [êtres], mais [étant eux-mêmes] les [êtres] qui naissent et périssent, car il était nécessaire que les derniers fussent tels.

Et en même temps, il était aussi impossible, alors que les premiers et les intermédiaires étaient tels, les uns immuables (ἀμετάβλητα) à la fois dans leur essence et dans leur activité, les autres ayant une essence immuable, mais subissant un changement selon le lieu dans leurs parties (τοῖς μέρεσι)[48], [il était impossible donc] que les derniers ne vinssent pas à subsister en dessous de la lune à partir de la révolution (περιτροπή) des [corps] célestes, *en changeant désormais selon l'essence* et pourvus de dispositions contraires à la nature. »

Cet extrait appelle d'abord une remarque d'ordre formel. Le passage est une reprise *en peu de mots, de façon concise* (συντομώτερον), de ce qui a déjà été exposé (voir les lignes 250-252) ; il est alors pour le moins étrange qu'une thèse aussi importante que celle de l'altération essentielle des âmes figure dans le résumé et non dans les passages plus développés auxquels il se réfère explicitement[49]. Dans la description des trois degrés hiérarchiques, πρῶτα μέσα ἔσχατα, Simplicius développe une combinatoire fréquente dans le néoplatonisme tardif : les premiers sont immuables dans l'essence et l'activité, les intermédiaires immuables dans l'essence, mais changeant dans l'activité, les derniers, changeant dans l'essence et l'activité. Mais, est-il si clair que ce dernier degré comprenne les âmes rationnelles humaines ? Il ne le semble pas ; en effet, s'agissant d'êtres "qui naissent (γινόμενα) et périssent (φθειρόμενα)"[50], on songerait plus immédiatement aux corps, voire aux corps animés

---

[48] Cf. I. Hadot (1996), p. 93, n. 92 : il s'agit des corps célestes ; l'auteur cite justement deux passages du *Commentaire sur le De caelo* : ὥστε τὴν κύκλῳ κίνησιν μονὴν μᾶλλον εἶναι ἢ κίνησιν, εἴπερ τὰ κατ' αὐτὴν κινούμενα θαυμαστόν δή τινα τρόπον τῷ μὲν ὅλῳ μένει, τοῖς μέρεσι δὲ περιδινεῖται (= *tournent*) [cela est affirmé à propos du mouvement circulaire du ciel]. (Simpl. *In De caelo* 96,2-4 Heiberg) et κινητὸς (*scil.* ὁ οὐρανός) κατὰ τόπον ἔχοι ἄν τι καὶ αὐτὸς ὑποκείμενον τῇ κατὰ τόπον μεταβολῇ, οὐ μέντοι τῇ κατ' οὐσίαν ὡς τὰ ὑπὸ σελήνην (*ibid.* 139,10-12).

[49] I. Hadot trouve dans un passage antérieur (I 420-442 Hadot [2001]), auquel fait sans doute référence notre texte, la thèse selon laquelle "les âmes humaines ne comptent pas parmi les âmes qui ne quittent jamais le bien" (I. Hadot [1996], p. 95) ; il n'est pas clair, si pour elle, il s'agit de la thèse de l'altération essentielle de l'âme. Il nous semble qu'il faille distinguer les deux thèses. Nous reviendrons sur ce texte plus bas.

[50] C'est aussi la critique qu'adresse C. Steel à I. Hadot (I. Hadot [1996], p. 94-95).

soumis à la génération (γένεσις) et à la corruption (φθορά)[51]. Sinon, il faut comprendre cette opposition au sens métaphorique et expliquer en quoi il y a génération, en quoi corruption. De plus, l'ordre intermédiaire désigne ici clairement des corps, les corps éternels des astres et, sans doute, le corps du monde.

Il faut noter que, comme preuve de l'existence, chez Simplicius, de la thèse selon laquelle l'essence de l'âme particulière est susceptible d'altération, ce passage du *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* est considéré par I. Hadot comme "décisif"[52].

Un passage antérieur du commentaire est sans doute un des textes visés dans l'extrait que nous venons de discuter. I. Hadot le cite pour confirmer son interprétation, mais il ne nous semble pas de nature à la renforcer. Le passage s'inscrit dans une réponse à une objection portant sur l'existence d'un libre arbitre, selon laquelle la disposition de l'individu (διάθεσις) le meut nécessairement. Après avoir mentionné les âmes qui sont "toujours suspendues au bien" (αἱ τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ συνηρτημέναι ψυχαί), dont la faculté de choisir demeure libre et non nécessitée malgré cette inclination constante vers le bien, Simplicius traite des âmes humaines. Voici le texte[53].

Αἱ δὲ ἡμέτεραι ψυχαί, ἀγαθαὶ μὲν οὖσαι, τῶν ἀγαθῶν ὀρέγονται· καὶ *κακαὶ γινόμεναι*, τῶν κακῶν· μεταβάλλουσι δὲ καὶ ἀπὸ κακίας εἰς ἀρετὴν ἐπιμελόμεναι, καὶ ἀπὸ ἀρετῆς εἰς κακίαν ἀμελοῦσαι· καὶ ἑκάτερον κατὰ αἵρεσιν οἰκείαν καὶ οὐ κατὰ ἀνάγκην· οὔτε γὰρ ἀγαθὸν οὔτε κακὸν λέγομεν τὸν μὴ κατὰ αἵρεσιν, ἀλλὰ κατὰ ἀνάγκην τι ποιοῦντα. Διὸ παντοίας ὁ θεὸς (*scil.* le démiurge) κακίας ἀναίτιός[54] ἐστι. Κἂν γὰρ ἐποίησε ψυχὴν [p. 12] *κακύνεσθαι* πεφυκυῖαν διὰ τὸ μὴ τὰ πρῶτα μόνον παραγαγεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ μέσα καὶ τὰ ἔσχατα, ἵνα καὶ τέλειον τὸ πᾶν οὕτως ἀποτελεσθῇ, καὶ τὰ πρῶτα ὄντως πρῶτα μένῃ, καὶ μὴ ἔσχατα καὶ ἄγονα καὶ ἀδρανῆ καὶ ὑλικὰ γένηται· ἐποίησε μὲν οὖν διὰ τοῦτο καὶ τὴν *πεφυκυῖαν κακύνεσθαι* ψυχὴν, ἀγαθὸς ὢν, διὰ τὸν πλοῦτον τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος· ἀλλ' οὐ συνεχώρησεν ἄλλως αὐτὴν *κακύνεσθαι*, εἰ μὴ αὐτὴ θελήσει.

« Nos âmes, quand elles sont bonnes, désirent les biens et quand elles *deviennent mauvaises*, les maux[55]. Et elles changent du vice à la vertu quand elles se

---

[51] I. Hadot (1996), p. 72 rapproche toutefois la formule de Damascius de l'affirmation selon laquelle l'un de la troisième hypothèse est dit "naître et périr" (γίγνεταί τε καὶ ἀπόλλυται *Parm.* 156a).
[52] I. Hadot (1996), p. 92 (déjà dans : I. Hadot [1982], p. 55).
[53] Simpl. *In Ench.* I 420-442 I. Hadot (2001) = Dübner, p. 11,41 - 12,8.
[54] Plat. *Tim.* 42d3-4.
[55] Il faut comprendre : le mal en tant que bien apparent.

font du souci, et de la vertu au vice quand elles se font négligentes ; et chacun des deux [mouvements] se fait selon son propre choix et non selon la nécessité. En effet, nous n'appelons ni bon ni mauvais celui qui fait quelque chose, non pas selon un choix, mais selon une nécessité. C'est pourquoi, "le dieu n'est responsable d'aucun mal". En effet, même s'il a créé l'âme capable naturellement de *devenir vicieuse*, parce qu'il n'a pas produit seulement les êtres premiers, mais les intermédiaires et les derniers, pour qu'ainsi le Tout soit accompli dans la perfection et que les premiers demeurent réellement premiers et ne deviennent pas derniers, inféconds, inactifs et matériels. Ainsi donc, bien qu'il soit bon, il a créé l'âme qui est capable naturellement de *devenir vicieuse*, à cause de la richesse de sa bonté. Mais, il n'a pas accordé qu'elle *devienne vicieuse* autrement qu'en le voulant elle-même. »

Il semble que la thèse énoncée ici soit tout à fait classique dans le néoplatonisme. Le démiurge a créé les âmes capables de choisir (δύνασθαι καὶ τὰ ἐναντία ποιεῖν)[56], et c'est en fonction de l'orientation du choix qu'elles recevront leur valeur. Mais, il n'est pas dit – ce qu'on attendrait dans le contexte de la discussion présente –, que le κακύνεσθαι va jusqu'à atteindre leur essence.

Mais il nous faut maintenant passer à un texte plus clair et plus précis. Il nous intéresse au premier titre, dans la mesure où il s'inscrit dans un contexte polémique mettant en jeu la doctrine de Proclus. Il s'agit d'un passage du *Commentaire sur le* Parménide de Damascius[57], le maître de Simplicius, plus précisément du commentaire sur la troisième hypothèse du *Parménide*[58]. Proclus[59] – à la suite de Syrianus – et Damascius s'accordent pour considérer que cette hypothèse traite de *l'âme particulière* humaine[60]. La formulation de la troisième hypothèse, résumée généralement sous la forme "si l'un est et n'est pas" est présentée par Platon de la manière suivante (nous proposons une traduction littérale) : "Si l'un est tel que nous l'avons décrit (litt. "parcouru"), n'est-il pas nécessaire que, étant à la fois un et multiple et ni un ni multiple et participant au temps, parce qu'il est un, il participe parfois à l'être (οὐσία), et parce qu'il n'est pas [un], il ne participe pas parfois à

---

[56] *Ibid.* I 422.
[57] Damasc. *In Parm.* t. II, p. 252,7 - 257,2 (Ruelle) = t. IV, p. 11-19 Westerink-Combès.
[58] Cf. C. Steel, *The Changing Self* (1978), p. 80-98.
[59] Cf. *In Parm.* 1064,3-5 (Steel) : τὴν δὲ τρίτην περὶ τῶν ψυχῶν τῶν ὁμοιουμένων μὲν θεοῖς, οὐσίαν δὲ ἐκθεουμένην οὐ κληρωσαμένων : "la troisième hypothèse traite des âmes qui s'assimilent aux dieux, mais qui n'ont pas reçu en partage une essence divine".
[60] Pour les interprétations antérieures des néoplatoniciens, à partir de Plotin, cf. Saffrey-Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, t. I, p. LXXVII-LXXXIX.

l'être ?"[61] En interprétant cette hypothèse comme donnant la formule de l'âme, les néoplatoniciens situaient, dès Plotin, l'*antithèse* au sein même de l'essence psychique[62]. Pour eux, la formule de l'un de l'âme[63] se résumera dans l'expression ἓν *καὶ* πολλά (par opposition à l'intellect qui est ἓν πολλά et à l'un qui est seulement ἕν)[64]. Cette interprétation du *Parménide* fait écho en quelque sorte à l'affirmation du *Timée*, elle aussi antithétique, selon laquelle l'âme produite par le démiurge est à la fois *indivisible* (ἀμέριστος) et *divisée* (μεριστή)[65], composée du Même et de l'Autre[66].

Dans son interprétation de cette troisième hypothèse, Damascius examine quinze questions dont la troisième est formulée en ces termes (p. 246,5-7 Ruelle)[67] :

Πότερον περὶ τὰς ἐνεργείας ἢ περὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς τὴν μεταβολὴν τοῦ χρόνου θεωρητέον, καὶ ὅλως τὴν ἄλλοτε ἄλλως ἐπὶ τὰ ἐναντία μεταρρέουσαν φύσιν;

« Est-ce qu'il faut considérer le changement du temps, et d'une façon générale la nature qui passe dans les contraires en s'écoulant tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, comme relatif aux *activités* de l'âme ou à son *essence* ? »

Dans sa réponse, Damascius commence par opposer la conception de Proclus à la sienne en ces termes (p. 252,7-13 Ruelle)[68] :

---

[61] Plat. *Parm.* 155e4-7 : τὸ ἓν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἆρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἕν τε ὂν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἓν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἕν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὖ ποτε οὐσίας ;
[62] Cf. J. Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris, 1972, p. 120-124.
[63] Damascius parle de "l'un humain" (τὸ ἀνθρώπειον ἕν), *In Parm.* t. IV (Westerink-Combès), p. 12,21.
[64] Cf. Plot. *Enn.* IV 2 [4]. 2, 40 ; Procl. *In Parm.* 1089,26 - 1090,3 (Steel) : εἶναι γὰρ δὴ τὸ μὲν πρῶτον ἓν ἁπλήθυντον, τὸν δὲ νοῦν ἓν πολλὰ, τὴν δὲ ψυχὴν *ἓν καὶ πολλὰ*, διὰ τὸν μερισμὸν τοῦ συνδέσμου δεηθεῖσαν, τὸ δὲ σῶμα πολλὰ καὶ ἓν, ὡς μεριστὸν τῷ πλήθει χαρακτηριζόμενον, τὴν δὲ ὕλην πολλὰ μόνον. Cf. encore, *TP* I 47,11 ; II 67,27 ; III 15,2 ; *In Tim.* II 246,12-13 ; *In Eucl.* 36,20. Cf. Saffrey-Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, t. I, p. LXXVII-LXXIX.
[65] Cf. *Tim.* 34b10 sqq. (Ame du monde) ; *ibid.* 41d4 sqq. (âmes particulières).
[66] Cf. *In Tim.* II 208,20-29 : Πάλιν οὖν ἐξ ἀρχῆς εἴπωμεν ὅτι διττὰς ὁ δημιουργὸς ἔχων δυνάμεις, τὴν μὲν ταὐτοποιόν, ὡς ἐν Παρμενίδῃ [143a3 sqq.] μεμαθήκαμεν, τὴν δὲ ἑτεροποιόν, καὶ διαιρεῖ καὶ συνδεῖ τὴν ψυχήν. Καὶ ἔστι τελικὸν μὲν αἴτιον τούτων, ἵνα γένηται ἡ ψυχὴ μέση τῶν ὅλων, ὁμοίως ἡνωμένη καὶ διῃρημένη, δύο μὲν ὄντων πρὸ αὐτῆς, τῶν τε θείων, ὡς ἑνάδων, καὶ τῶν ὄντων, ὡς ἡνωμένων, δύο δὲ μετ' αὐτήν, τῶν τε μεριζομένων καὶ τῶν πάντη μεριστῶν (*scil.* les corps), καί, εἰ βούλει, πρὸ μὲν ἐκείνων τοῦ ἑνὸς ὄντος, μετὰ δὲ ταῦτα τῆς ὕλης.
[67] T. IV, p. 1 Westerink-Combès.
[68] T. IV, p. 11-12 Westerink-Combès.

Αὐτὸς[69] μὲν περὶ τὰς ἐνεργείας καὶ ἔτι τὰς δυνάμεις ὁρᾷ τὰς τῶν συμπερασμάτων μεταβολάς· τὴν ‹μὲν› γὰρ οὐσίαν αὐτῆς αἰώνιον εἶναι, τὴν δὲ γένεσιν, περὶ τὰς προβολὰς τῶν τοίων καὶ τοίων ζωῶν[70] τε καὶ νοήσεων, καὶ περὶ μὲν ταύτας τὸν χρόνον, περὶ δὲ τὴν οὐσίαν τὸ ἄχρονον ὡς αἰώνιον ἐκδεχόμενος.

Ἡμεῖς δὲ καὶ ἐν τοῖς εἰς Τίμαιον ἀπεδείκνυμεν ὅλην δι' ὅλης γενητὴν τὴν ψυχὴν ἅμα καὶ ἀγένητον κατ' οὐσίαν, καὶ νῦν ἀξιοῦμεν ταῦτα τὰ συμπεράσματα ἐπὶ τῆς οὐσίας ἀκούειν.

« [Proclus] considère que les "changements"[71] [qui figurent dans] les conclusions [de l'hypothèse] concernent les activités et aussi les puissances. En effet, il considère que l'essence (οὐσία) de l'âme est éternelle, mais que le devenir (γένεσις)[72] concerne l'actualisation[73] de telles ou telles vies et de telles ou telles pensées, admettant que le temps concerne [les activités], tandis que l'intemporel concerne l'essence en tant qu'elle est éternelle[74].

Quant à nous, nous avons cherché à démontrer déjà dans notre *Commentaire sur le* Timée[75] que l'âme, dans sa totalité et par tout elle-même (ὅλην δι' ὅλης)[76], était, dans son essence, à la fois soumise au devenir et non soumise au devenir, et maintenant nous voulons entendre ces conclusions comme s'appliquant à l'*essence*. »

Manifestement, Damascius a conscience d'innover sur cette question, du moins par rapport à Proclus. On s'étonne de ne pas trouver de références à des

---

[69] *Scil.* Proclus. Cf. la trad. de ce passage donnée par J. Combès, dans l'introduction à son édition de l'*In Parm.* de Damascius aux « Belles Lettres », t. I, p. XXV.
[70] ζῴων Ruelle.
[71] Cf. *Parm.* 156e8 (τὰς μεταβολάς). Dans l'exposé parménidien de la troisième hypothèse (*Parm.* 155e4 - 157b4), il s'agit des "changements" (le v. μεταβάλλειν figure 16 fois sur une page !) impliqués par l'alternance entre les moments de la participation à l'être et les moments de la non-participation à l'être, dont l'un correspond au naître (γίγνεσθαι), l'autre au périr (ἀπόλλυσθαι). Il s'agit aussi des changements (réciproques) du mouvement au repos, de l'un au multiple, du semblable au dissemblable et du petit au grand et à l'égal (*Parm.* 156e8 - 157b2).
[72] C'est-à-dire, la génération dans le temps ou la descente des âmes dans le monde du devenir.
[73] Pour les termes προβολή, προβάλλεσθαι, nous reprenons la traduction proposée par L. G. Westerink pour le verbe ("actualize") dans son édition avec traduction des deux *Commentaires sur le* Phédon de Damascius (*e. g.* I, 128,7).
[74] Contrairement à J. Combès, nous rapportons αἰώνιον, adjectif à deux formes, à τὴν οὐσίαν (comme deux lignes plus haut) et non pas à τὸ ἄχρονον. Mais les deux constructions donnent un bon sens.
[75] Le *Commentaire sur le* Timée de Damascius est perdu. C'est aussi dans son propre commentaire sur le *Timée* que Proclus traitait de la question de l'immutabilité de l'essence psychique, dans le commentaire sur la constitution de celle-ci par le Démiurge.
[76] Cf. Dam. *In Parm.*, t. IV (Westerink- Combès), p. 11, n. 2 ("l'expression revient souvent dans l'exégèse de la troisième hypostase" ; elle souligne l'unité psychique dans ses oppositions même).

platoniciens antérieurs qui auraient défendu la même thèse, en particulier Jamblique auquel, comme on l'a vu, C. Steel fait remonter la doctrine selon laquelle l'essence de l'âme n'est pas immuable. D'ailleurs, quelques lignes plus bas, après avoir non seulement rappelé que la troisième hypothèse traite de l'essence de l'âme, mais aussi ajouté qu'elle ne concerne que l'âme humaine, Damascius revient sur la thèse qui le distingue de Proclus, que l'essence de l'âme est soumise au changement. Or la formule d'extrême prudence que le commentateur utilise pour introduire celle-ci semble bien indiquer l'abandon d'une thèse "orthodoxe" :

Μήποτε οὖν τολμητέον ὃ πάλαι ὠδίνομεν νῦν ἐξειπεῖν· μήποτε γὰρ ἔστι τις μεταβολὴ περὶ τὴν ἡμετέραν οὐσίαν.[77]

« Peut-être donc devons-nous oser révéler[78] maintenant cette [pensée] que nous portons depuis longtemps en gestation : oui, peut-être y a-t-il un *certain* changement par rapport à notre essence. »[79]

Plus bas, parlant de cette doctrine non traditionnelle, Damascius se servira de l'expression "cette hypothèse" (τὴν ὑπόθεσιν ταύτην)[80].

De fait, dans son introduction générale à l'édition du *Commentaire sur le* Parménide, J. Combès[81] voit là la marque consciente d'une évolution dans la pensée de Damascius, puisque dans son *De principiis*[82] ce dernier défendait encore, semble-t-il, la thèse de l'immutabilité de l'essence psychique[83]. Relevons toutefois que ce revirement – ou cette évolution –, malgré l'importance des conséquences qui pourraient en découler, n'est pas explicitement présenté comme tel par l'exégète du *Parménide*.

---

[77] Cf. C. Steel, *The Changing Self* (1978), p. 95.
[78] Nous rattachons le verbe à ἐξαγορεύω ; cf. aussi Lampe, *s.v.* (*to confess*).
[79] *In Parm.* t. II, p. 252,27-28 (Ruelle) ; trad. J. Combès modifiée, *op. cit.*, p. XXV.
[80] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 16,1 (Westerink-Combès).
[81] *Op. cit.* p. XXIV-XXV.
[82] Dam. *De pr.* I, p. 34,1-8 (Combès), dans un court passage sur l'âme particulière où Damascius envisage, pour l'exclure, la candidature de l'âme au rang de principe véritable et premier. Le passage qui nous intéresse se présente ainsi : Ἀλλ' ἡ οὐσία αἰώνιος, εἴποι τις ἄν, καὶ ἀνενδεὴς καὶ ἔχουσα τὰς οὐσιώδεις ἐνεργείας ἀνελλιπεῖς καὶ ἀεὶ τῇ οὐσίᾳ συνδρόμους κατὰ τὸ αὐτοκίνητόν τε καὶ ἀείζων.
[83] Dans le t. IV (2003) du *Commentaire du Parménide de Platon*, on lira la longue note aux p. 148-149 sur l'évolution de la pensée de Damascius sur cette question.

Pour mieux comprendre le sens de cette thèse Damascius propose l'analogie suivante établie à partir de l'altération (ἡ ἀλλοίωσις)[84] dans le cas des astres (τὰ ἄστρα)[85] :

(...) οἷον τὸ σελήνης σῶμα προσιὸν τῷ ἡλίῳ καὶ πάλιν ἀπ' αὐτοῦ ἀποχωροῦν πάντως ὅτι ἄλλην καὶ ἄλλην δέχεται ζωήν, καὶ ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ φωτὶ κατ' οὐσίαν κέχρηται. Δῆλον <δὲ ὅτι> ὁ ἥλιος δρᾷ τι καὶ εἰς τὴν οὐσίαν αὐτῆς τε καὶ τῶν ἄλλων οὐρανίων σωμάτων· ὥστε τὰ οὐράνια ζῷα συναλλοιοῦσθαί πως ἀλλήλοις κατὰ τὰς προσόδους τε καὶ ἀφόδους. Ἀμέλει καὶ αὐτῶν ἀπόρροιαι ἐν τῷδε τῷ τόπῳ ἄλλαι φαίνονται καὶ ἄλλαι, καίτοι μένει ἕκαστον τὸ αὐτὸ κατὰ ἀριθμὸν ἀεὶ <καὶ ταὐτ>ὸν εἶδος, ποικιλλόμενον δὲ ἄλλαις καὶ ἄλλαις μεθέξεσιν οὐσιώδεσιν[86], ὅ ἐστι δρώσαις καὶ εἰς αὐτὴν τὴν οὐσίαν.

« Par exemple, le corps de la lune, quand il s'approche du soleil et quand il s'en éloigne à nouveau, dans tous les cas [on voit] qu'il reçoit tantôt une vie tantôt une autre, et utilise tantôt une lumière tantôt une autre selon l'essence. Et il est évident que le soleil agit aussi sur l'essence de la lune et sur celle des autres corps célestes. Ainsi, les vivants célestes s'altèrent d'une certaine façon les uns les autres, en se rapprochant et en s'éloignant. Leurs influences (ἀπόρροιαι), à vrai dire, apparaissent ici-bas tantôt telles tantôt autres, bien que chacun [de ces vivants] demeure toujours le même numériquement et [conserve] la même forme, variant de par des participations essentielles tantôt telles tantôt autres, c'est-à-dire qui agissent sur l'essence même. »

De la même manière, l'âme particulière, du fait de sa nature intermédiaire, s'approchant de l'intellect (νοῦς) qui est au-dessus d'elle ou s'en éloignant pour se tourner vers le devenir sensible (γένεσις) s'altère dans sa "participation essentielle" (οὐσιώδης μέθεξις), sans jamais perdre son identité ou sa forme.[87] Située ontologiquement entre l'intellect impassible à tout point de vue (πάντῃ ἀπαθής) et la *génésis* complètement "passible" (πάντῃ παθητή), l'âme tient des deux natures à la fois.

---

[84] Dans toute cette discussion sur la mutabilité essentielle, Damascius utilise le vocabulaire de l'ἀλλοίωσις qui est, selon Aristote, une μεταβολὴ κατὰ τὸ ποιόν, c'est-à-dire "un changement qualitatif" (*e. g.* Arist. *Cat.* 15b12). Sur l'origine peut-être chrysippéenne de la théorie de l'altération des fonctions de l'âme, cf. A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden, 1972, p. 32 (= *SVF* II 53 ; 65 et le rejet de cette thèse par Plotin, III 6 [26] 3, 27 sqq.).
[85] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 45,1-12 (Westerink-Combès).
[86] Sur l'altération liée à la "participation essentielle", cf. Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 171, n. 2 *ad p.* 47.
[87] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 47,2-7 (Westerink-Combès).

Présentée ainsi, peut-on dire que la thèse de la mutabilité de l'essence psychique entraîne des conséquences réellement différentes de la doctrine traditionnelle de l'immutabilité ? On peut en douter. Relevons d'abord les raisons plus philosophiques[88] qui justifient la thèse de la mutabilité :

- Les défenseurs de cette thèse, en particulier Damascius, visent en premier lieu la théorie plotinienne de l'âme qui reste toujours en haut par une partie d'elle-même, et pensent que la thèse de l'immutabilité en est trop proche ; les arguments adressés à la thèse plotinienne valent donc aussi contre la doctrine de l'immutabilité[89] ;

- ils veulent rendre compte aussi du fait du mal moral : en effet, comment une essence immuable (et parfaite dès l'origine, parce que produite par les dieux) peut-elle produire des actes mauvais, si vraiment les actes sont les rejetons[90] des essences ?

- si l'essence psychique est impassible (ἀπαθής)[91], comment comprendre que l'âme puisse prendre l'initiative de descendre dans le monde des corps et s'attacher à ceux-ci ?

- il y a une raison systématique, ou logique, pour qu'existe, parmi les incorporels, une essence intermédiaire entre ce qui est complètement incorruptible (l'intellect) et ce qui est complètement corruptible (l'âme irrationnelle ?)[92].

Il faut cependant insister sur le fait que les tenants de cette thèse affirment que les propriétés essentielles de l'âme se conservent. En effet, selon eux,

---

[88] Nous distinguons celles-ci des raisons proprement exégétiques.
[89] Cf. Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 15,1-22 (Westerink-Combès). Pour ces arguments, cf. C. Steel, *Changing Self* (1978), p. 38-51 (Jamblique, Hermias, Proclus, Jean Philopon, Simplicius, Damascius et Priscien). Voir aussi les deux longues notes dans : *In Parm.*, t. IV, p. 153 (n. 1 *ad p.* 15) et 154 (n. 2 *ad p.* 15 : sur les arguments de Proclus contre la thèse plotinienne).
[90] Cf. I. Hadot (1996), p. 71 et p. 106, n. 118 (Porph. *Ad Boeth. ap.* Eus. *P. E.* XI 28, § 4-5 ; à la fin du § 5, on lit : διὰ γὰρ τὴν ποιὰν οὐσίαν ποιὰς εἶναι καὶ τὰς ἐνεργείας, ὡς ἂν ἀπ' αὐτῆς ῥεούσας καὶ αὐτῆς οὔσας *βλαστήματα* : "c'est à cause de la qualité de l'essence que les activités ont telle qualité, comme si elles découlaient de l'essence et si elles étaient les *rejetons* de l'essence"). Cf. Dam. *In Parm.* t. II, p. 252,18 (Ruelle) = t. IV, p. 12,12-13 (Westerink-Combès), où les activités (τὰς ἐνεργείας) sont dites ὁμοειδεῖς ταῖς οὐσίαις ("conformes aux essences") ; *ibid.* 253,4-5 = t. IV, p. 13,10-11 : αἱ ἐνέργειαι ταῖς οὐσίαις ἐξομοιοῦνται καὶ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν ἀπογεννῶνται.
[91] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 13,7-19 (Westerink-Combès).
[92] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 13,20 - 14,12 (Westerink-Combès).

- l'âme demeure immortelle (même s'ils parlent *métaphoriquement* de la mort de l'âme) ;

- elle conserve son automotricité (même si celle-ci est amoindrie)[93], qui est d'ailleurs en l'âme ce qui responsable des changements en elle ;[94]

- elle est altérée non pas dans son être proprement dit[95], mais seulement sous l'aspect de "l'être bien" (εὖ ζῆν, εὐζωΐα)[96] ; c'est "la qualité particulière de son essence qui varie tantôt d'une façon, tantôt d'une autre" (τὸ δὲ τοιόνδε τῆς οὐσίας ἄλλοτε ἀλλοῖον)[97].

- La forme de l'âme demeure la même (μένει ἐπ' ἄπειρον τὸ ψυχῆς εἶδος ἀεὶ τὸ αὐτό)[98]. Elle demeure *numériquement* identique (κατὰ ἀριθμὸν τὸ αὐτὸ μένει τῆς ψυχῆς εἶδος)[99].

Or, aucun de ces points ne contredit sur le fond la théorie proclienne de l'âme. Et si on admet que cette thèse avait été défendue avant Damascius – par exemple par Jamblique –, on pourrait alors comprendre ce fait, pourtant étrange en lui-même, que Proclus, contrairement à son habitude, ne discute même pas cette thèse comme telle : c'est que ce n'était peut-être pas là une thèse à combattre, parce que les conséquences de son affirmation ne viennent contredire aucune des thèses fondamentales concernant l'action humaine et son salut.

Cependant, adopter cette thèse comportait certains risques, malgré les affirmations répétées de ses défenseurs. Comment, en effet, éviter de compromettre la doctrine de l'immortalité de l'âme ?[100] Que faire, par exemple, de la preuve platonicienne de l'immortalité dite "des contraires", que Socrate expose dans le *Phédon*, selon laquelle l'âme n'ayant pas de contraire, pas même le vice, ne peut être détruite ?[101] C'est sans doute pour éviter ce risque que Damascius a inventé, semble-

---

[93] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 19,5-6 (Westerink-Combès) : τὸ αὐτοκίνητον ἀμυδρότερον γίγνεται.
[94] Cf. C. Steel, *Changing Self* (1978), p. 98 et 158.
[95] Dam. *In Parm.*, t. IV (Westerink-Combès), p. 17,3 : συνοῦσα μὲν τοῖς κρείττοσιν αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστι τελειοτέρα καὶ μονοειδεστέρα, συνοῦσα δὲ τοῖς χείροσιν μερίζει καὶ πολλαπλασιάζει ἑαυτὴν περὶ ἐκεῖνα, οἷον σπογγιά ("comme une éponge"), οὐδὲν μὲν ἀπολλῦσα *τοῦ εἶναι*, (...).
[96] Cf. I. Hadot (1996), p. 76.
[97] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 18,3-4 (Westerink-Combès), trad. Combès.
[98] Dam. *In Parm.*, t. IV, p. 48,9-10 (Westerink-Combès) ; cf. *ibid.*, p. 17,8-9 ; p. 18,27.
[99] Dam. *In Parm.*, t. IV (Westerink-Combès), p. 34,13-14 ; cf. 48,1-2.
[100] Damascius envisage cette objection et y répond très brièvement, *In Parm.*, t. IV (Westerink-Combès), p. 41,14-17 (aporie) ; p. 48,9-11 (solution) : μένει ἐπ' ἄπειρον τὸ ψυχῆς εἶδος ἀεὶ τὸ αὐτό, ἄλλοτε καὶ ἄλλως διατιθέμενον τὸν εἰρημένον τρόπον.
[101] Et comment expliquer encore le fait que Damascius ne fasse aucune allusion à la thèse de l'altération essentielle de l'âme dans son propre *Commentaire sur le* Phédon ?

t-il, la distinction, d'interprétation délicate, entre "la forme de l'être" (τὸ ἑαυτῆς εἶδος τῆς ὑπάρξεως)[102], qui, chez les âmes, est immuable et "la forme de la participation essentielle" (εἶδος τῆς οὐσιώδους μεθέξεως)[103], qui "influe sur la qualité de l'essence et provoque une altération de celle-ci"[104]. En bref, la thèse de l'altération de l'essence psychique semble s'être constituée à partir de passages platoniciens interprétés littéralement[105], et dans le but de résoudre certaines difficultés, dont la principale résidait dans la possibilité pour une substance immuable de produire des actes changeants, voire contraires.

Pour conclure sur cette question, on fera deux remarques. Premièrement, pour ce qui est de la conception proclienne, la situation est claire et les interprétations modernes sont sur ce point toutes convergentes[106]. D'un point de vue encore formel, on peut en effet affirmer que, dans son essence, l'âme humaine est *immuable* (ἀμετάβλητος)[107], indestructible (ἀνώλεθρος)[108], éternelle d'une certaine manière (πὴ αἰώνιον)[109] et non exposée aux affections (ἀπαθής)[110]. Son impassibilité est

---

[102] Combès traduit : "la forme de sa propre subsistence".
[103] Cf. Dam. *In Parm.* t. II, p. 271,25-29 (Ruelle) = *ibid.* t. IV, p. 47,2-7 (Westerink-Combès) : μέση ἡ τοιαύτη φύσις (*scil.* ἡ μερικὴ ψυχή) νοῦ μὲν τοῦ πάντα ὅσα ἐστὶν καὶ ὅσον μετέχει ἀναλλοιώτου παντάπασιν, γενέσεως δὲ τῆς φθαρτῆς, οὐδὲ ὅ ἐστιν οὐδὲ ὃ οὐ μετέχει σωζούσης τὸ αὐτὸ κατὰ ἀριθμόν, αὐτὴ τὸ μὲν ἑαυτῆς εἶδος σώζουσα τῆς ὑπάρξεως, τὸ δὲ τῆς οὐσιώδους μεθέξεως ἀλλοιοῦσα. Cf. I. Hadot (1996), p. 72 sqq.
[104] I. Hadot (1996), p. 83.
[105] Par exemple *Leg.* XII 966e2 où à propos de l'âme on parle de ἀέναος οὐσία (essence toujours en flux) ; cf. Dam. *In Parm.* t.IV, p. 14,10-11 Westerink-Combès ; *Tim.* 41d4-7 où Damascius lit que l'âme n'est pas éternelle (αἰώνιος) ; cf. *ibid.* p. 13,3-6.
[106] Cf. en particulier C. Steel (1978), p. 69-73.
[107] C'est aussi la thèse explicite de Hiéroclès, *In Carm. aur.* 23, p. 97,1-2 Köhler : τὸ ἀμετάβλητον τοῦ κατ' οὐσίαν ὑπάρχοντος εἴδους τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ. Cf. N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin : Hiéroclès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du V^e siècle*, Leiden, 1986, p. 221-222 ; voir aussi Porph. *De abstin.* I 30. 7 Bouffartigue–Patillon : οὐ φθειρούσης μὲν τὴν αὐτῆς οὐσίαν τῇ τῆς ἀλογίας γεννήσει « (l'âme qui est descendue dans le sensible) ne détruit pas son essence par le fait d'engendrer l'irrationalité » ; les éditeurs indique dans leur notice (p. 34) que cette "idée remonte peut-être à Plotin, *Enn.* IV 3 [27], 12" (si nous comprenons bien, cette idée serait liée à la thèse selon laquelle une partie de l'âme reste toujours dans l'intelligible). Mais, cf. I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel (1996), p. 89 et 101-102 (Hiéroclès), et p. 105-105 (Plotin et de Porphyre) ; il nous semble que les textes cités sont loin d'être univoques.
[108] *In Remp.* II 125,8.
[109] *In Remp.* II 125,9 : mais elle n'est pas éternelle ἁπλῶς (cf. *Leg.* X 904a8-9), parce qu'elle a part aussi au temps, étant à la fois de l'inengendré et de l'engendré (aussi *ibid.* 130,29). Cf. *ibid.* 128,18 : τὸ κατ' οὐσίαν μὲν πὴ ὂν αἰώνιον.
[110] Sur la question controversée de l'ἀπάθεια de l'âme dans son rapport avec le sensible, cf. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, p. 242-243 (la position de Proclus est qualifiée de "far from clear").

essentielle et seules ses "puissances" (δυνάμεις) et ses "activités" (ἐνέργειαι) sont soumises au changement et susceptibles d'en être affectées. Deuxièmement, quant à la thèse opposée, acceptant en l'âme particulière une altération d'essence, elle ne semble pas impliquer des conséquences particulières, dont il faudrait tenir compte, concernant la théorie du choix et, en général, la doctrine de la liberté. On soupçonne même qu'en fin de compte la différence entre les deux thèses se ramène à une différence dans la description du même état de chose.

Le statut ontologique de l'âme rationnelle humaine selon Proclus

Comme οὐσία incorporelle (ἀσώματος), l'essence psychique est donc immuable. Comprenant dans ses déterminations essentielles l'immortalité, une forme de l'éternité[111], l'incorruptibilité ainsi que la séparabilité par rapport à tout substrat corporel, l'âme rationnelle de l'homme conserve ces propriétés durant toutes les révolutions au cours desquelles elle est amenée à s'incarner, au moins une fois en chacune d'elles. La doctrine de la métensomatose[112] présuppose, chez Proclus, un noyau essentiel de chaque âme, demeurant identique et immuable à travers toutes les pérégrinations et les changements qui la font osciller entre l'intellect et l'irrationalité.

Une des conséquences probables, pour Proclus, de l'affirmation de cette thèse de l'immutabilité essentielle de l'âme mérite d'être relevée. Celle-ci concerne la position particulière qu'il va adopter sur le problème, traditionnel dans le platonisme, de la descente de l'âme dans un corps d'animal[113]. Le problème est surtout discuté par les (néo)platoniciens à partir d'une réflexion sur *Timée* 42c. Dans ce texte platonicien, il s'agit du sort des âmes qui, n'ayant pas réussi à dominer leurs affections et ayant vécu dans l'injustice, se réincarneront dans une nature de femme d'abord, puis, si elles persistent dans leur vice (κακία), deviendront nature animale (θήρειος φύσις). Pour Proclus, l'âme dont l'essence est la rationalité ne peut jamais être logée sans

---

[111] Cf. *Leg.* X 904a9 et, *e. g.*, Procl. *In Tim.* I 235,17 ; *In Tim.* II 148,30.

[112] Le terme de μετενσωμάτωσις semble n'être utilisé que deux fois dans les textes conservés de Proclus, en *In Remp.* II 322,26 (σύμπαντα τὸν περὶ τῶν μετενσωματώσεων αὐτῷ λόγον : "tout son [*scil.* Platon] discours sur les métensomatoses") et en *De dec. dub.* 60,1 (*transcorporationes animarum* G. ⌊τὰς τῶν ψυχῶν μετενσωματώσεις⌋; Lucas Holstenius a noté, *ad loc.* μετεμψυχώσεις, Boese, p. 271); en *In Remp.* II 340,23 on trouve le terme μετεμψύχωσις. Cf. Olymp. *In Phaed.* 9 § 6, p. 135 Westerink : le terme doit être préféré à celui de μετεμψύχωσις, "parce que ce ne sont pas plusieurs âmes qui informent un seul corps, (...), mais une seule âme qui se revêt de différents corps".

[113] Cf., en particulier, *Timée* 42b5 - d2 (cf. Procl. *In Tim.* III 294,22- 295,14 : comme le le dit Proclus, c'est une question disputée : Τὴν εἰς τὰ ἄλογα ζῷα κάθοδον τῶν ψυχῶν ὅπως λέγεται ζητεῖν εἰώθασι ; *In Remp.* II 309,3 - 312,5). Sur cette question et ses solutions dans la tradition platonicienne, voir A. Ph. Segonds, *Proclus, Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. II, p. 424-425 (avec bibliographie).

médiation dans un corps d'animal non rationnel (τὸ ἄλογον). Il lui faudrait devenir en quelque sorte elle-même *essentiellement* irrationnelle ; c'est dire qu'elle devrait perdre son essence propre. C'est pourquoi, selon le Lycien qui affirme suivre Théodore d'Asiné[114], elle vient s'ajouter à un corps vivant, déjà animé par une âme irrationnelle. Les deux types d'animation d'un animal, le cas échéant, sont désignés par deux expressions techniques à valeur adverbiale : ἐν σχέσει ("en relation"), pour l'animation humaine, et ἐν κατατάξει ("en coordination"), pour l'animation animale proprement dite[115]. Par là sont désignés deux types de rapport, le second régulier et naturel, le premier exceptionnel et contre nature. En effet, c'est avec un corps humain que l'âme humaine est destinée, selon sa nature[116], à entretenir une relation "sous le mode d'une coordination" (ἐν κατατάξει).

D'une certaine façon, cette thèse qui semble mettre l'accent sur la fixité de l'essence psychique de l'homme peut entraîner certains risques. Elle pourrait bien entrer en conflit avec les exigences d'une véritable philosophie morale. Or, les manifestations extérieures de la moralité comme l'éloge, le blâme, l'exhortation, le conseil ou la défense, considérées comme des faits indéniables, semblent trouver leur justification théorique dans l'existence de variations au sein de l'âme et d'un écart possible par rapport à une norme donnée.

Pour surmonter cette tension apparente entre l'immutabilité d'essence de l'âme et l'existence de fait de jugements moraux, il faut mobiliser deux doctrines traditionnelles sur la nature de l'âme particulière. En effet, Proclus reprend à son compte à la fois l'analyse de l'essence psychique développée à partir des textes platoniciens – c'est ce que nous avons appelé la nature antithétique de l'âme –, et la distinction ontologique fondamentale entre l'essence, la puissance et l'activité psychiques[117]. La première doctrine insiste sur les oppositions internes dans la

---

[114] *In Remp.* II 310,4-6 : τοῦτο γὰρ καὶ ὁ Ἀσιναῖος Θεόδωρος αὐτὸς πρῶτος ἐπιβάλλων καὶ ἡμᾶς ἀνέπεισε φρονεῖν τε καὶ γράφειν : « Cela en effet, Théodore d'Asiné lui-même le premier l'a saisi, et nous a persuadé de le penser et de l'écrire ».

[115] *In Remp.* II 309, 4 sqq. ; Festugière (t. III p. 267-270 *passim*) traduit en général la première expression par "en relation", "par relation" ou "sous le mode d'une relation", la seconde par "en coordination" ou "sous le mode d'une coordination". Cf. encore *In Tim.* III 294, 22 - 295, 32.

[116] S'il est bien dans la nature de l'âme de descendre à périodes régulières dans un corps, l'état hors du corps est cependant souvent décrit comme κατὰ φύσιν ; cf. *In Remp.* II 349,20-23 : Ἐοικέναι δὲ τὴν μὲν ἄνευ σώματος ζωὴν ταῖς ψυχαῖς κατὰ φύσιν οὖσαν ὑγείᾳ, τὴν δὲ ἐν σώμασιν, ὡς παρὰ φύσιν, νόσῳ. Ζῆν γὰρ ἐκεῖ μὲν κατὰ φύσιν αὐτάς, ἐνταῦθα δὲ παρὰ φύσιν. Voir encore *In Remp.* II 262,18-20). Dans ces considérations (apparemment) contradictoires, on retrouve le caractère ambigu du statut de l'âme et peut-être, plus profondément, une tension entre deux tendances opposées dans le platonisme dans son rapport avec le sensible.

[117] Sur cette distinction, cf. *In Tim.* II 125,10 sqq. (l'étude de la psychogonie se divise en trois parties, traitant l'une de l'essence, l'autre de la puissance et la troisième de l'activité ; et Proclus ajoute [*ibid.* 125,12-13] : ἔστι τοίνυν ἐν ἑκάστῃ φύσει τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ δύναμις, τὸ δὲ ἐνέργεια) ; la distinction remonte à Aristote.

structure de l'âme, dont le premier membre est toujours dominant. C'est pourtant cette tension qui font de l'essence psychique un être instable. En effet, l'âme est à la fois inengendrée et engendrée, impérissable et périssable, indivisible et divisée, et comporte le cercle du Même et le cercle de l'Autre, etc.

La condition de possibilité théorique de la vie morale, définie par le mouvement vers le pire ou vers le meilleur, réside non seulement dans cette tension interne, mais aussi dans la distinction réelle, en l'âme, de son essence (οὐσία) et de son activité (ἐνέργεια). En effet, dans l'âme, seule cette dernière est capable d'admettre le changement et d'être proprement affectée ; par là, se trouve circonscrit un espace laissé à l'évaluation morale. Cependant toute activité psychique n'est pas sujette à subir des distorsions et à être affectée. En effet, l'activité conforme à l'essence, l'activité rationnelle – c'est-à-dire l'exercice de la faculté discursive (διάνοια ou λόγος) –, si elle est bien un mouvement *soumis à la temporalité*, demeure ἀπαθής, en tant précisément qu'expression de l'essence psychique. Seule l'activité *ad extra*, comprise comme activité tournée vers l'inférieur – le sensible et le corps –, est susceptible de rencontrer des obstacles ; cette sortie d'elle-même suscite des fascinations susceptibles d'affecter l'âme dans ses actes et capables de la détourner de son activité essentielle.

Il reste cependant à indiquer pour quelle raison toute l'activité de l'âme n'est pas la pure expression de son essence. En effet, pour les êtres supérieurs à l'âme particulière – âmes divines, intellects –, l'ἐνέργεια est parfaitement proportionnée à l'οὐσία. La raison de cette rupture d'un lien "nécessaire" entre essence et activité doit être cherchée dans l'existence d'une faculté propre à l'âme rationnelle et qui lui appartienne essentiellement : la *prohairesis* (προαίρεσις). Nous n'allons pas analyser cette notion ici. De par le rapport étroit qu'elle entretient avec la question de la liberté, son examen doit être renvoyé au chapitre suivant. Pour l'instant, il suffira de la définir très généralement comme la δύναμις capable d'opérer des *choix*, fondés en raison, en fonction des possibles qui se présentent à elle, et de souligner qu'elle est, dans l'âme particulière humaine et par rapport à l'essence de celle-ci, la puissance par laquelle un écart entre οὐσία et ἐνέργεια se fait possible. Mais, revenons à question de l'immutabilité essentielle de l'âme.

Même si l'activité essentielle de l'âme est soumise au temps et que l'existence de l'âme particulière soit encosmique, l'immutabilité de l'essence psychique, inscrit l'âme, comme en son lieu propre, dans le monde intelligible, dont le mode d'être se définit comme ἀεὶ ὡσαύτως. D'une certaine façon, l'âme partage ainsi le destin de toutes les Essences intelligibles ou Idées. Or, telle était déjà la thèse soutenue par

Socrate dans le *Phédon* ; en effet, cherchant une "preuve"[118] de l'immortalité de l'âme, il soulignait précisément la parenté[119] de l'âme avec le monde intelligible. Bien que la relation de parenté ou de ressemblance, dont parle Socrate, reste vague, on est autorisé à dire que, si le corps appartient à la classe des êtres visibles, par symétrie d'opposition, l'âme appartient à la classe des réalités invisibles dont les déterminations (pureté, éternité, immortalité et immutabilité, *Phaed.* 79d2) sont précisément celles du monde intelligible et en particulier des Idées.

Si l'âme humaine appartient bien dans son essence même[120] au monde "idéal", son activité, par contre, est régulièrement immergée dans la corporéité soumise aux changements. Dès lors, l'activité psychique, en tant qu'activité *ad extra* d'une âme essentiellement immuable, apparaît comme *médiation* entre le sensible et l'intelligible, jouant le rôle de lien (σύνδεσμος)[121] entre ces deux opposés[122].

En raison du statut médiateur ou médian (μεσότης, μέσον) de l'âme, oscillant éternellement entre les deux mondes opposés du sensible et de l'intelligible, nous serons amené à parler de l'activité de l'âme non seulement dans la vie sensible ou mondaine, mais également dans la vie qui précède sa descente ici-bas. Commençons par l'âme immergée dans le sensible.

Par la possibilité d'un écart entre son essence et son activité, l'être psychique se trouve occuper un rang spécifique au sein de la hiérarchie ontologique. Par rapport aux hypostases supérieures, l'Ame universelle, l'Intellect ou l'Un, l'instabilité de son activité détermine pour l'âme particulière son infériorité. En effet, pour les réalités supérieures, l'activité et l'essence n'entrent jamais en contradiction : l'activité est alors parfaitement conforme à l'essence et l'exprime toute entière.

La distinction entre l'être et l'agir psychique est, comme nous l'avons dit, la condition de possibilité de l'émergence d'une vie morale. En effet, l'activité de l'âme

---

[118] Il ne s'agit pas à proprement parler d'une preuve au sens strict, mais comme l'indique Socrate, d'un discours *vraisemblable* ; cf. 70b5-6 (εἴτε *εἰκὸς* οὕτως ἔχειν εἴτε μή).

[119] Pour la notion de parenté, cf. *Phaed.* 79d3 : συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ (*scil.* τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον). Pour la similitude, cf. 80a10 - b2 : τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή.

[120] Dans le passage mentionné du *Phédon* (79a sqq.), Socrate ne thématise pas la distinction entre l'essence de l'âme et son activité. Cependant, l'expression αὐτὴ καθ' αὑτήν (79d1 et *passim*), désignant l'âme dans sa conformité à sa nature ou dans son identité pure, implique l'existence d'une essence psychique permanente, même si pour la conscience cette essence se trouve occultée lorsque l'âme s'immerge dans le monde sensible.

[121] Comme médiété, l'âme "maintient le lien des êtres" (συνέχειν τὸν τῶν ὄντων σύνδεσμον) ; cf. *In Tim.* II 130,15 ; 131,30-31 ; 132,5-6.

[122] Comme le note E. R. Dodds (*El. th.*, p. 297), cette thèse repose essentiellement sur *Tim.* 35a.

peut toujours chercher à se détourner de l'essence qu'elle devrait exprimer, avec, peut-être, l'illusion d'obtenir une vaine autonomie. Les critères de son action ne sont plus alors internes[123], mais étrangers à elle-même : "l'âme, nous dit Proclus, avait reçu du dieu les critères véritables des choses qui sont et elle a en eux son être" (θεόθεν λαβοῦσα [*scil.* ἡ ψυχή] τὰ ὄντως κριτήρια τῶν ὄντων καὶ ἐν τούτοις μὲν ἔχουσα τὸ εἶναι)[124]. Pourtant, elle s'adresse à des "règles mauvaises pour discerner les biens et leurs contraires" (τοῖς μοχθηροῖς κανόσι τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων)[125]. Ces critères trompeurs, elle les prend dans l'imagination et la sensation (φαντασία καὶ αἴσθησις)[126]. Elle les recherche donc dans les êtres inférieurs, par lesquels elle s'est laissé séduire. Elle renonce alors, en quelque sorte, à son essence (séparable), qui n'appartient pas réellement au monde sensible, mais le transcende. Or, c'est là pour elle la perte de son identité et la marque d'une *aliénation*. Un passage du *De providentia* précise cette situation :

Τούτου δὲ αὖ καταφανέντος, αὐτόθεν ἤδη φανερόν ὡς ἄρα κατὰ φύσιν μὲν ἐνεργοῦσα κρείττων ἐστὶ τοῦ ἀπὸ τῆς ⌞εἱμαρμένης⌟ ἄγεσθαι, καταγομένη δὲ εἰς αἴσθησιν καὶ ἀλογουμένη καὶ σωματουμένη συνακολουθεῖ τοῖς κάτω· καὶ συζῶσα μετ' αὐτῶν ὥσπερ ⌞μετὰ⌟ <τινῶν> μὴ νηφόντων γειτόνων, κρατεῖται καὶ ὑπὸ τῆς ⌞ἐκείνων⌟ βασιλευούσης αἰτίας.[127]

« Maintenant que cela (*scil.* le fait pour l'essence psychique d'être séparée du sensible) est apparu comme manifeste, la conséquence se fait voir immédiatement : lorsque l'âme exerce son activité conformément à sa nature (*scil.* son essence), elle est meilleure que lorsqu'elle est conduite par la fatalité, tandis que, lorsqu'elle tombe dans la sensation, devenant irrationnelle[128] et corporelle[129], elle se met à la traîne des choses inférieures et, partageant sa vie avec elles comme avec des voisins

---

[123] Ces critères internes qualifiés d'infaillibles (κριτήρια ἄπταιστα) sont λόγος καὶ νοῦς (*In Remp.* II 277,18-19) ; en 278,13, ces critères sont qualifiés de ἄψευστα ("qui ne trompent pas").
[124] *In Remp.* II 278,14-15.
[125] *In Remp.* II 278,13-14.
[126] *In Remp.* II 277,19.
[127] *De prov.* 20,4-8 *lat.* Boese.
[128] Contrairement à ce que laisse entendre Boese dans son index *s.v.* ἀλογέω, ἀλογούμενος vient du verbe ἀλογοῦσθαι. Ce verbe est d'ailleurs fréquent chez Proclus, cf. par exemple *In Remp.* Index, *s.v.*
[129] Le verbe σωματοῦσθαι (pss.) peut signifier devenir corporel ou s'incarner. Le premier sens retenu ici doit se comprendre comme ne désignant pas une modification de l'essence, mais une occultation de celle-ci pour la conscience. Le sens de "s'incarner" ou "être incarné" ne peut pas convenir, puisque l'âme dont il s'agit ici est déjà incarnée ; la perte de conscience que décrit Proclus est consécutive à une conversion de l'âme vers ce qui est inférieur à elle-même.

intempérants[130], elle tombe à son tour sous la domination de la cause qui règne sur ces choses (*scil.* la fatalité). »

Conformément aux affirmations répétées de Proclus, il n'est pas possible de comprendre les formules expressives "devenant irrationnelle" et "devenant corporelle" comme désignant une altération de l'essence ; on doit plutôt faire appel au discours métaphorique de l'obscurcissement ou du sommeil de ses facultés essentielles, voire de l'oubli.

Après avoir examiné comment l'âme peut être affectée dans son rapport avec ce qui lui est inférieur du point de vue de l'être et de la valeur, revenons à la considération de l'âme en elle-même et dans son rapport avec ce qui lui est supérieur.

L'autoconstitution de l'âme[131]

Dans ses *Eléments de théologie*, Proclus consacre toute une section[132] à la notion d'autoconstitution (αὐθυπόστατον), c'est-à-dire à la capacité spécifique que possèdent certains êtres de "déterminer la potentialité particulière qui sera actualisée en eux"[133]; il s'agit, étymologiquement, d'une cause qui s'hypostasie elle-même. Ce concept est difficile à saisir en lui-même et a pu être l'objet de mécompréhension[134] ;

---

[130] Sur l'ivresse de l'âme dans son contact avec le sensible, cf. Plat. *Phaed.* 79c7-8 : εἰλιγγιᾷ (*scil.* ἡ ψυχή) ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη : « (l'âme) est prise de vertige, comme si elle était ivre, parce qu'elle est en contact avec de telles choses ». Pour l'image du voisinage, cf. *De prov.* 4,13-14 Boese ; cf. aussi *In Tim.* III 349,30 - 350,5 (l'âme est empêchée d'atteindre à "la vie bien ordonnée" [εὔτακτος ζωή], parce que le corps fait obstacle, de même qu'un voisin bavard nous empêche d'atteindre à la tranquillité [ἥσυχος ζωή]) ; cf. aussi, *a contrario*, à propos de la relation entre la partie irrationnelle de l'âme et la raison purifiée et impassible, Plot. *Enn.* I 2 [19] 5,25-27 : ὥσπερ εἴ τις σοφῷ γειτονῶν ἀπολαύοι τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιάσεως ἢ ὅμοιος γενόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μηδὲν τολμᾶν ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει : « C'est comme si quelqu'un, vivant en voisin d'un sage, jouissait du voisinage de ce sage, devenu semblable à lui ou plein de respect à son égard, au point de ne rien oser faire de ce que cet homme de bien ne consent [à faire] ».

[131] Sur la notion d'autoconstitution, cf. J. Whittaker, (1974) « The Historical Background of Proclus' Doctrine of the αὐθυπόστατα », dans : *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité classique XXI, Fondation Hardt), Vandœuvres / Genève, 1975, p. 193-230 (discussion : p. 231-237) [repris dans : J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London, 1984, XVI] ; cf. encore, S. E. Gersh, *Κίνησις ἀκίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, 1973, p. 8 et 128-135.

[132] Propositions 40 à 51.

[133] La formule est de Dodds, *El. th.*, p. 224.

[134] Dans sa *Réfutation des* Eléments de théologie *de Proclus*, le chrétien Nicolas de Méthone (XII[e] s.) demande en effet, avant d'en souligner la contradiction : "Comment la même âme peut-elle être à la fois autoconstituée et constituée à partir de l'intellect ?" (Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*, ed. by A. D. Angelou, Athens / Leiden, 1984,

en effet, il ne signifie pas, comme on a pu le penser, une rupture véritable dans la procession ontologique continue de la réalité. En effet, la notion d'autoconstitution n'exclut pas la causalité des principes supérieurs sur les autoconstitués[135], mais au contraire l'exige, puisqu'elle introduit un forme de dualité entre le causant et le causé et ne peut par là se poser en principe premier absolu ; l'autoconstituant subsiste donc selon une *double causalité*. Il ne s'agit donc pas d'une forme néoplatonicienne pure de *causa sui*[136], qui ne pourrait guère s'appliquer qu'au Premier principe, si l'approche apophatique n'interdisait pas de lui appliquer une telle détermination et si cette notion n'introduisait pas par elle-même une certaine forme de dualité entre causant et causé, ce qui fera dire aux néoplatoniciens que l'Un est au delà de la causalité[137]. Les raisons qui ont conduit les néoplatoniciens tardifs[138] à introduire une réalité de ce type ont été excellemment formulées par E. R. Dodds (c'est nous qui soulignons) :

« The system as so far expounded (*scil.* jusqu'à la proposition 39) appears to be a *rigid monistic determinism* : the higher entity as formal-efficient cause determines completely the procession of the lower, and as final cause its reversion. It was impossible to make a breach in the continuity of this scheme by the introduction of genuinely self-determining principles other than the One ; at the same time it was necessary to make some provision for the *freedom of the human will*, which

---

p. 170,25 - 171,2). Cette interprétation trouve une critique anticipée chez Proclus lui-même (*In Parm.* 1146,7-9 Steel).

[135] Nous adoptons la traduction de J. Trouillard (autoconstituant) de préférence à celle de Dodds (self-constituted, c'est-à-dire auto-constitué), qui permet de mieux souligner le caractère continu et permanent de l'autoconstitution.

[136] Pour l'expression, cf. *e. g. In Parm.* 1145,35 : τὸ ἑαυτοῦ αἴτιον. Sur la *causa sui* (αἴτιον ἑαυτοῦ), en particulier chez Plotin (VI 8 [39] 14,42, à propos de l'Un), cf. P. Hadot, art. « Causa sui » dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Bd I, Basel / Stuttgart, 1971, col. 976-977 ; P. Hadot relève le fait que « Die Bezeichnung wird am Ende der Antike nicht nur auf Gott angewendet, sondern wird im späten Neuplatonismus gleicherweise auf die Bewegung des Geistes ausgedehnt, der sich selbst unter der Bewegung des Einen erzeugt" (*ibid.*, col. 976 ; l'auteur renvoie à Procl. *El. th.* prop. 46 : à propos, précisément, de τὸ αὐθυπόστατον qui est αἴτιον [...] αὐτὸ ἑαυτῷ).

[137] L'Un n'est donc pas autoconstitué (*El. th.*, prop. 40, p. 42,23-26 ; *In Parm.* 1150,16-18). Cf. *In Tim.* I 232,11-12 : τὸ μὲν οὖν ἓν καὶ τοῦ αὐθυπόστατον εἶναι κρεῖττόν ἐστι· δεῖ γὰρ αὐτὸ παντὸς ἐξῃρῆσθαι πλήθους ("l'Un est supérieur à ce qui est autoconstitué ; il faut, en effet, que l'Un transcende toute *multiplicité*"). Proclus critique précisément ceux qui ont qualifié le Premier principe d'autoconstituant en *In Parm.* 1146,7-11 (pour C. Steel, c'est Plotin qui est ici visé ; cf. son apparat *ad loc.*).

[138] Dodds note que cette doctrine remonte "probablement" à Jamblique (*ap.* Stob. *Anth.* II 174,22) [dans les *addenda* de la seconde édition, p. 345, Dodds renvoie même à Porphyre] ; la doctrine est pleinement développée chez le maître de Proclus à Athènes, Syrianus (*In Met.* 116,6-7 et 187,6-10 Kroll ; dans les deux passages, la notion est appliquée à τὰ θεῖα).

Hellenistic philosophy in general regarded as a necessary ethical postulate. Hence the concept of the αὐθυπόστατον or "self-constituted". »[139]

Il faut aussi souligner que le caractère continu du réel exigeait, par une sorte de logique qu'on peut qualifier de métaphysique, qu'entre le purement causé et l'incausé figure un intermédiaire, l'autocausé, de même que, sous le rapport du mouvement, il y a place, entre le purement mû par un autre (ἑτεροκίνητον) et l'immobile (ἀκίνητον), pour le mû par soi (αὐτοκίνητον). Or, parmi les réalités autoconstituantes, qui comprennent la totalité de l'être éternel (τὸ ἀεὶ ὄν), les degrés d'être du Noῦς et de l'Ame, figure notre âme (τὸ ἡμέτερον [*scil.* ὄν])[140]. En effet, comme le montrent les propositions 50 et 51, la notion d'autoconstitution n'exclut pas que l'*activité* de l'autoconstituant soit liée au temps ; elle n'exige que la non-temporalité de l'essence[141]. Or, cette limitation d'exigence permet justement d'inclure l'âme dans la catégorie ontologique des autoconstituants[142].

A cette notion d'autoconstitution sont associées, principalement, d'autres notions qui jouent un rôle essentiel dans la constitution psychique : l'autosuffisance (αὐτάρκεια)[143], l'existence en soi-même (τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν)[144], l'identité à soi (ἑαυτῷ ταὐτόν)[145], la conversion vers soi (πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν)[146], la non-soumission à la génération (ἀγένητον)[147] et à la corruption (ἄφθαρτον)[148], ainsi que la perpétuité (ἀίδιον)[149].

---

[139] Dodds, *El. th.*, p. 223-224. Il faut ajouter que cette notion joue aussi un rôle, à côté de celle d' αὐτοκίνητον, dans la démonstration de l'*immortalité* de l'âme (cf. *El. th.* prop. 44).

[140] *In Tim.* I 232,11-18 : Τὸ μὲν οὖν ἓν καὶ τοῦ αὐθυπόστατον εἶναι κρεῖττόν ἐστι· δεῖ γὰρ αὐτὸ παντὸς ἐξῃρῆσθαι πλήθους· τὸ δὲ ἀεὶ ὂν αὐθυπόστατον μέν, διὰ τὸ ἓν δὲ τὴν δύναμιν ἔχει ταύτην· τὸ δὲ μετ' αὐτὸ καὶ αὐθυπόστατον ἅμα καὶ ἀπ' αἰτίας ἄλλης ὑφίσταται ποιητικῆς, οἷόν που καὶ τὸ ἡμέτερόν ἐστι· τὰ δὲ ἔσχατα πάρεισι μὲν ἀπ' αἰτίας εἰς τὸ εἶναι κρείττονος, αὐθυπόστατα δὲ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀνυπόστατα.

[141] Cf. la conclusion de la proposition 51 : οὐδὲν ἄρα τῶν αὐθυποστάτων ἐν χρόνῳ ὑφέστηκεν.

[142] *El. th.* prop. 191.

[143] *El th.* prop. 40.

[144] *El. th.* prop. 41 ; τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν s'oppose à τὸ ἐν ἄλλῳ ὄν qui a besoin d'un substrat pour exister.

[145] *El. th.* prop. 41, p. 44,8.

[146] *El. th.* prop. 42 et 43 ; conversion vers soi et autoconstitution sont des notions convertibles. Sur la notion d'ἐπιστροφή (et ses origines stoïciennes), cf. P. Hadot, art. « Conversio », dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Bd I, Basel / Stuttgart, 1971, col. 1033-1034 ; du même auteur, avec quelques prolongements, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987², p. 175-182.

[147] *El. th.* prop. 45.

[148] *El. th.* prop. 47.

[149] *El. th.* prop. 48 et 49. Comme l'être de l'autoconstituant n'est pas mesuré par le temps, il faut entendre "perpétuel" dans le sens d'éternel (pour les deux sens d'ἀιδιότης, cf. prop. 55, p. 52,30 - 54,3). Cf. *In Tim.* I 279,15-17 : τὸ μὲν νοητὸν

Puisque l'autoconstitution ainsi définie est un caractère essentiel de toutes les essences intelligibles, on doit maintenant se demander en quoi consiste la différence spécifique de l'âme. C'est la notion de mouvement qui nous permet de répondre : en effet, en tant qu'*automoteur* (αὐτοκίνητον), l'autoconstituant qu'est l'âme se distingue des autres autoconstituants intelligibles définis par l'immobilité (ἀκίνητον)[150]. Ce mouvement exprime aussi bien l'activité dianoétique de l'âme, qui a son origine en elle-même – puisqu'elle contient en elle le plérôme ou la plénitude des Idées intelligibles sous la forme de λόγοι (raisons)[151] –, que son activité pratique ; et, en tant que mouvement, celui-ci exige que l'activité psychique soit mesurée par le temps. Ainsi, c'est par la présence simultanée en elle de ces deux caractères, l'autoconstitution et l'automotricité, que l'âme s'établit ontologiquement à la frontière des mondes intelligible et sensible et assume son statut instable ou ambigu d'*intermédiaire*. Dans les deux cas, le préfixe "auto-" inscrit dans l'essence psychique la possibilité pour l'âme de se donner un commencement sous le rapport à la fois de l'être et de l'agir.

Nécessité logico-ontologique de l'existence de l'âme

Maintenant, qu'il doive exister un être dont l'essence appartienne toujours au monde intelligible et dont l'activité puisse s'abaisser jusqu'au monde des corps relève d'une exigence structurelle du système et trouve sa justification dans ce que nous

---

αὐθυπόστατόν ἐστι καὶ αἰώνιον, τὸ δὲ αἰσθητὸν ὑπ' ἄλλου παραγόμενον καὶ τῷ χρόνῳ συνυφιστάμενον. Mais l'âme particulière est éternelle dans un sens affaibli ; l'éternité caractérise son essence, la temporalité, son activité (cf. Dodds, *Proclus, El. th.*, p. 226-227).

[150] *El. th.* prop. 20, p. 22,4-23.

[151] *In Tim.* II 200,21-22 (λόγων πλήρωμα τὴν ψυχὴν εἶναί φαμεν) ; *In Eucl.* 16,5 sqq. (l'âme n'est pas une *tabula rasa* [γραμματεῖον καὶ τῶν λόγων κενόν]; l'ἄγραφον γραμματεῖον est l'intellect passif, le νοῦς παθητικός, le plus bas degré de la connaissance intellective, c'est-à-dire la φαντασία, *In Eucl.* 186,6-7; *In Tim.* I 244,19-22 ; *ibid.* III 158,7-10 ; *In Remp.* II 52,6-8) ; *De prov.* 18,5 Boese. Sur le terme πλήρωμα (litt. somme totale), cf. E. R. Dodds, *Proclus, Elements of theology*, p. 292-293 ("this seems to imply a complete «set»") ; le mot, en usage chez les gnostiques, aurait été introduit dans le néoplatonisme par Jamblique [*De myst.* I 8, p. 55 des Places]) ; notons que le monde est lui aussi un plérôme des idées intelligibles contenues dans la cause démiurgique : Εἰ δὴ ὁ κόσμος πλήρωμά ἐστιν εἰδῶν παντοίων, εἴη ἂν καὶ ἐν τῷ αἰτίῳ τοῦ κόσμου ταῦτα πρώτως· τὸ γὰρ αὐτὸ αἴτιον καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄνθρωπον ὑπέστησε καὶ ἵππον, καὶ ὅλως τὰ εἴδη τὰ ἐν τῷ παντί. Ταῦτα ἄρα πρώτως ἐστὶν ἐν τῇ αἰτίᾳ τοῦ παντὸς, ἄλλος ἥλιος παρὰ τὸν ἐμφανῆ, καὶ ἄλλος ἄνθρωπος, καὶ τῶν εἰδῶν ὁμοίως ἕκαστον. Ἔστιν ἄρα τὰ εἴδη πρὸ τῶν αἰσθητῶν, τὰ αἴτια αὐτῶν τὰ δημιουργικὰ κατὰ τὸν εἰρημένον λόγον ἐν τῇ μιᾷ τοῦ κόσμου παντὸς αἰτίᾳ προϋπάρχοντα (*In Parm.* 788,1-8 Steel).

avons appelé une logique métaphysique. En effet, en vertu de "la loi des médiations" ou "loi de continuité"[152], qui stipule qu'entre deux extrêmes situés dans un rapport hiérarchique, il se trouve toujours un intermédiaire dont le rôle est de garantir la continuité dynamique, orientée du supérieur à l'inférieur, et assurer en retour la conversion de l'inférieur vers le supérieur, il est nécessaire qu'existe, entre les êtres qui toujours sont supérieurs au domaine de la *fatalité*, dans leur essence et dans leur activité (les dieux, les intellects, etc.), et ceux qui, aussi longtemps qu'ils existent, sont entièrement soumis au pouvoir de la fatalité, sous les deux rapports de l'essence et de l'activité, un être intermédiaire. Or, en vertu de l'immutabilité universelle des essences intelligibles, cet être destiné à assurer la médiation entre le sensible et l'intelligible ne peut admettre de modification, pour Proclus, que sous le rapport de l'activité. L'âme rationnelle particulière de l'homme est précisément cet être.

Il est à noter que ce statut *intermédiaire* de l'âme se manifeste aussi selon d'autres points de vue : celui du mouvement, celui du temps et celui de la relation entre l'identité et la différence. Dans chaque cas, on va pouvoir dégager un caractère essentiel de l'âme rationnelle. Selon le mouvement, comme nous l'avons déjà indiqué, la loi de continuité exige qu'entre les êtres immobiles (τὰ ἀκίνητα) et les "mus par un autre" ou hétéromobiles (τὰ ἑτεροκίνητα) existe une classe participant en quelque sorte des uns et des autres, la classe des "êtres mus par eux-mêmes" ou *automoteurs* (τὰ αὐτοκίνητα)[153] ; et c'est précisément à celle-ci qu'appartient en propre notre âme[154]. Cette nouvelle détermination essentielle, qui servira de fondement ontologique à l'existence dans l'âme de la *faculté de choix* (προαίρεσις), va évidemment jouer un rôle fondamental dans la doctrine de l'action et de la responsabilité morale[155]. C'est en effet, par la définition de l'essence psychique

---

[152] Cf. *El. th.* prop. 28 ; 29 ; 112 (avec les notes de Dodds). Cf. Dodds, *El. Th.*, p. 216 et p. XXII ; l'origine de cette loi semble être jamblichéenne (cf. *TP* I, p. 146, n. 2 *ad p.* 61, Saffrey-Westerink parlent de "loi des intermédiaires"). Sur cette loi de la continuité, cf. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface.

[153] Pour une division plus complexe en quatre termes (en fait, en trois termes, dont l'élément médian comporte deux cas), cf. *TP* I 14, p. 60,12 sqq. : entre les êtres seulement moteurs (les intellects divins) et les êtres seulement mus (les corps), Proclus distingue la classe intermédiaire comprenant *les êtres à la fois moteurs (pour d'autres) et mus (par d'autres)* (les qualités, les formes matérielles, les vivants) et les automoteurs (les âmes).

[154] L'âme est le mû par soi *à titre premier* : ἡ δὲ ψυχὴ τὸ πρώτως αὐτοκίνητον (*TP* I 14, p. 63,10-11). Cf. *e. g. In Tim.* I 373,13-16 ; *El. th.* prop. 14. Pour épuiser les possibilités logiques de combinaison, il faut introduire un quatrième terme, ce qui à la fois est mû (par un autre) et meut (un autre), comme le fait ailleurs Proclus (*TP* I 14, p. 60-69) ; comme cette catégorie comprend les qualités incorporelles des corps, les formes matérielles et les vivants (*ibid.* p. 62,1-12), Proclus peut, par simplification, considérer cette classe en bloc avec les "seulement mus", c'est-à-dire les corps.

[155] L'argument de l'automobilité de l'âme est par ailleurs un moment essentiel de la démonstration de l'*immortalité* de l'âme (ayant en lui-même le principe de son

comme *automotrice* que l'âme, dans son rapport au sensible, peut espérer échapper au déterminisme physique : en effet, contrairement aux corps définis comme êtres mus par un autre, son mouvement s'origine en elle-même[156].

D'autre part, selon la participation ou de la non-participation au temps, la continuité des êtres dans la hiérarchie ontologique exige que, entre les êtres éternels sous les deux rapports de l'essence et de l'activité et ceux qui sont totalement soumis au temps, existe une classe d'êtres éternels quant à l'essence et soumis au temps dans leur activité[157].

Du point de vue de la relation identité-différence, la continuité du réel exige, à côté des êtres qui s'appartiennent à eux-mêmes (τὰ αὐτοῦ = les intellects) et de ceux qui appartiennent à un autre (τὸ ἄλλου = la nature) une classe médiane, celle des êtres qui à la fois s'appartiennent à eux-mêmes et à un autre (τὰ αὐτοῦ καὶ ἄλλου) ; c'est là le statut de l'âme dans son double rapport à elle-même et au corps[158] et c'est aussi là l'indice de sa double vie (ἀμφίβιος)[159].

Le statut ontologique de l'âme humaine conçue comme médiation trouve donc sa justification théorique dans l'application la loi dite de la continuité. Or, ainsi considéré, l'homme, c'est-à-dire son âme[160], n'apparaît pas comme une créature

---

mouvement, l'automoteur se meut éternellement) ; cf. Plat. *Phdr.* 245c5 : Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ γὰρ ἀεικίνητον (αὐτοκίνητον Robin *et alii*, et Proclus, *e. g. TP* V, p. 115,17 et n. 2, p. 203 ; cf. l'apparat critique de C. Moreschini [Paris, Belles Lettres, 1985, p. 32]) ἀθάνατον. Quelle que soit la leçon platonicienne retenue, dans l'argumentation de Socrate, ce qui se meut toujours est ce qui se meut soi-même. Cf. le commentaire d'Hermias, *In Phdr.*, p. 114,30 sqq., qui reconstruit le syllogisme suivant : ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος· τὸ αὐτοκίνητον ἀρχὴ κινήσεως· ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἀγένητον· τὸ ἀγένητον ἄφθαρτον, τὸ ἄφθαρτον ἀθάνατον· ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος (p. 115,1-3 Couvreur).

[156] Cela ne signifie pas que l'automoteur soit absolument autosuffisant ; de fait, selon le principe de la double causalité des autoconstituants, il dépend des causes supérieures, dans la mesure où l'automobilité est un mouvement et que tout mouvement présuppose au-dessus de lui un immobile (cf. *TP* I 14, p. 60,23 - 61,5). Notons que cette application du "principe aristotélicien" (nécessité d'un premier moteur immobile du mouvement) à l'automoteur ne va peut-être pas sans difficulté. Il faut sans doute admettre que ce qui dépend de l'immobile dans l'automoteur, ce ne sont pas les déterminations particulières du mouvement par soi, mais seulement l'existence pure de ce mouvement.

[157] *El. th.* prop. 106.

[158] *In Tim.* I 10,24 - 11,9 ; *ibid.* 373,7-13.

[159] Cf. *e. g.* Dam. *In Parm.* t. IV, p. 11,1 ; 12,10, et, surtout, p. 147, n. 1 *ad p.* 11 (Combès-Westerink).

[160] On reconnaît là le thème central de l'anthropologie définie par Socrate dans le *Premier Alcibiade*. Cf., en particulier, Plat. *Alc. I* 130c5-6 : Ἔτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι ὅτι ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος : « Faut-il encore que te soit démontré plus clairement que l'âme c'est l'homme » ; et Procl. *In Alc.* 18,4-5 Segonds : τὸν ἄνθρωπον ἐν ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα (cf. 16,11 : πείθει μηδαμοῦ ζητεῖν ἀλλαχοῦ τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἢ ἐν ψυχῇ : « [le cinquième argument] persuade de ne chercher notre essence nulle part ailleurs que dans l'âme »); Olymp. *In Alc.* p. 9,2

unique privilégiée, mais comme l'exigence d'une nécessité structurelle. Par ailleurs, l'opposition fondamentale entre le point de vue de l'essence (κατ' οὐσίαν) et celui de la relation (κατὰ σχέσιν) exprime l'impermanence de la condition de l'âme, ou plutôt l'alternance entre la permanence et le changement dans la vie psychique. Cette alternance est pour l'âme le signe d'une *tension* née de l'opposition entre son origine intelligible et sa destinée, qui comprend aussi la chute ou la descente dans la temporalité et le sensible. Par son essence, l'âme s'appartient à elle-même, est en totale adéquation avec elle-même et occupe pour l'éternité le rang ontologique qu'elle tient du Tout.

L'aliénation que représente pour l'âme son immersion dans le sensible, peut se comprendre, du point de vue du Tout, comme la présence nécessaire de l'intelligible dans le sensible. Or, cette aliénation ne concerne l'âme, comme nous l'avons vu, que sous le rapport de l'ἐνέργεια. La relation de l'âme avec le sensible, considérée du point de vue de l'âme, exprimée par la formule κατὰ σχέσιν, désigne une relation *inessentielle* et passagère[161]. La descente de l'âme dans le sensible n'est donc pas l'expression pure de son essence, mais seulement l'actualisation d'un *possible* inscrit dans l'essence psychique. C'est précisément à partir de ce possible que se posera pour nous le problème de la liberté et celui, connexe, de la moralité.

La non-identité en l'âme de l'essence et de l'activité est fondée formellement, avons-nous dit, sur une nécessité structurelle de la réalité. Mais cela n'explique pas

---

Westerink (l'injonction du dieu, le "Connais-toi toi-même", montre que ψυχὴ λογικὴ ὁ ἄνθρωπος). Cf. aussi *De dec. dub.* 36,1-2 Boese : ὅτι ψυχὴ μὲν ὁ ἄνθρωπος (...), ἀλλὰ ψυχὴ σώματι καὶ εἴδει ζωῆς θνητοειδεῖ χρωμένη : « que l'homme c'est l'âme ..., mais l'âme qui se sert d'un corps et d'une forme mortelle de vie » ; *In Parm.* 1069,6-9 Steel : Ὡς γὰρ ὁ κυρίως ἄνθρωπος κατὰ ψυχήν, οὕτως ὁ κυρίως θεὸς κατὰ τὸ ἕν· ἑκάτερον γὰρ κυριώτατον τῶν συμπληρούντων ἑκάτερον· κατὰ δὲ τὸ κυριώτατον ἕκαστον ὑφέστηκε τῶν πάντων ; Herm. *In Phdr.*, p. 102,24-26 Couvreur : ἰδίως δὲ καὶ κυρίως ψυχὴν τὴν λογικήν· καὶ γὰρ τὸν κυρίως ἄνθρωπον τὴν λογικὴν ψυχὴν ἀποκαλεῖ. Jambl. *Ad Maced.* (= Stob. II 8, 48 : Ἐπεὶ τοίνυν ἐν ψυχῇ μέν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος...). Voir, sur cette définition de l'homme, J. Pépin, « "Que l'homme n'est rien d'autre que son âme" : Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *Revue des études grecques*, 82 (1969), p. 56-70 ; J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 110-113 (sur Proclus).

[161] Dans un texte que nous avons déjà mentionné (*In Remp.* II 310-311 *passim*), Proclus se servait de la même expression κατὰ σχέσιν pour désigner la relation non nécessaire, conséquence de notre liberté, entre l'âme d'un homme et le corps déjà animé d'un être irrationnel (ἄλογον). N'ayant pas le caractère de la nécessité, la relation κατὰ σχέσιν sera instable et passagère. Nous utiliserons ici l'indicateur modal "nécessaire" au sens où Proclus l'entend généralement, c'est-à-dire comme désignant ce qui est toujours (éternellement ou sempiternellement) le cas ; cf. *e. g. De dec. dub.* 13,25-26 Boese : ⌞Καὶ ἐκεῖνα⌟ (*scil.* τὰ ἀναγκαῖα) διὰ τὴν ἀναγκαίαν φύσιν ⌞αὐτὴν⌟ ἀΐδια ὄντα : « Et ces êtres-là (*scil.* les êtres nécessaires), étant éternels de par leur nature nécessaire elle-même ... ».

encore pourquoi cet être dont la spécificité de nature relève de l'exigence de rationalité du réel est précisément l'âme humaine. Deux voies mènent à la solution que requiert cette nouvelle interrogation. Une première démarche que nous appelerons *a posteriori* part de la considération de l'âme comme d'un fait. Or toute réalité exige d'être située dans la totalité du réel. Tout d'abord, nous sommes contraints de constater que les entités que nous désignons d'un même nom présentent une grande diversité de manifestations sensibles. Or, dans son être protéiforme, l'homme exigeait un principe d'intelligibilité au même titre que les autres êtres donnés à la sensation. C'est la théorie des formes qui procure, dans le platonisme, une solution au problème de la cognoscibilité du multiple, du changeant, de l'imparfait, etc.

Pourtant, ce principe d'intelligibilité permet de rendre compte de l'homme comme totalité. A ce titre, les hommes, comme toute les réalités sensibles, sont tels, parce qu'ils participent à une idée intelligible. Or, les manifestations sensibles de l'idée intelligible, en tant qu'individualités, sont toutes soumises à la génération et à la corruption. Mais l'homme est un cas particulier qui ne s'explique pas au même titre que la pierre par la présence de l'Idée dans une matière. En effet, le fait moral, c'est-à-dire la moralité considérée comme un donné, ne peut trouver d'explication satisfaisante dans le recours à la théorie des Idées. L'éloge, le blâme, l'éducation, bref toutes les manifestations concrète de la moralité qui s'expriment dans la notion de responsabilité, représentent autant d'indices de l'unicité de l'homme dans la nature. C'est dire qu'il faut rechercher, en plus de la forme spécifique, le principe en l'homme de l'activité libre. La recherche de ce principe est menée en particulier par Socrate dans le *Phédon*. Nous n'en retiendrons que la conclusion ; comme on l'a vu, l'âme est une entité impérissable, éternelle (d'une certaine façon)[162] et parente des Idées. En plaçant l'essence psychique dans le monde intelligible et la faisant "semblable" (συγγενής) aux Idées – même si la notion de similitude ou de parenté reste vague –, Platon évitait de devoir poser la question de l'existence d'une Idée de l'âme[163]. En effet, dans l'hypothèse où l'on voudrait rendre compte de l'homme (ou

---

[162] D'après *Leg* X 904a9 (cf. *e. g.* Procl. *In Tim.* II 148,29-30 : ψυχὴ δὲ οὐκ αἰώνιος παντελῶς).

[163] La question est posée, non sous la forme d'idées des âmes particulières en tant que telles, mais de l'essence psychique rationnelle (εἰ τῆς ψυχικῆς οὐσίας ἔστιν εἶδη καὶ εἰ ἓν ἢ πολλά *In Parm.* 815,16-17 Steel), et discutée par Proclus dans l'excursus sur les Idées de son *Commentaire sur le* Parménide (817,4 - 819,21) ; il y a bien une monade paradigmatique de toutes les âmes dans l'intellect démiurgique et un εἶδος de chaque âme (divine, angélique, démonique, particulière) en tant qu'elle appartient à telle série (série solaire, lunaire, terrestre, etc.) ; ἀλλὰ τοσοῦτο πάλιν εἶναι τὸ προελθὸν πλῆθος, ὅσον τὸ μένον, ἀδύνατον : « mais il est impossible que la pluralité qui a procédé soit égale en nombre à la pluralité qui demeure [dans l'intelligible] » (817,20-21 Steel).

de son âme) et de son activité propre par la seule théorie des Idées, on ne serait en mesure ni de justifier l'action libre – la vie humaine ne serait plus que le déploiement de l'Idée dans le sensible et ne pourrait comprendre que ce qui est déjà contenu dans l'Idée –, ni de soutenir l'immortalité individuelle. Or, selon le Socrate du *Phédon*, l'âme est une essence intelligible différente des Idées, mais citoyenne du même monde. En effet, puisque l'âme individuelle ne peut être une manifestation sensible d'une Idée au même titre que tout individu sensible, il est nécessaire, pour sauver la réalité de son existence, de situer son être dans l'intelligible. Ainsi s'explique sa parenté avec les Idées en général[164]. Or, par l'exigence fondamentale du néoplatonisme selon laquelle toute multiplicité coordonnée doit se ramener à une unité transcendante qui la fonde et la produit, les âmes particulières (entre autres) dépendent dans leur essence et leur existence de la monade psychique. Celle-ci joue, pour la multiplicité psychique, un rôle analogue à celui de l'idée intelligible pour la multiplicité sensible, avec cette différence essentielle que, dans le rapport de la monade avec la multiplicité qui en dépend, les individus peuvent conserver leur être éternellement.

Par ailleurs, du fait de la parenté affirmée de l'essence psychique avec l'idée intelligible unique, on pourrait se demander comment l'essence psychique se manifeste dans une pluralité d'âmes individuelles. Le principe de l'individuation des âmes[165] ne peut pas reposer sur une matière offrant à la manifestation de l'idée sa résistance passive ; car l'âme est une essence séparée. Cependant, l'expérience sensible, à laquelle chaque âme particulière est appelée à participer par une nécessité interne et structurelle[166] que nous décrirons dans la seconde partie de ce chapitre suivant, joue déjà le rôle de principe de différentiation agissant de tout temps et pour l'éternité. En effet, en reconnaissant à l'âme une origine métaphysique (dans la

---

[164] C'est aussi "sa parenté avec le divin" ; cf. *e. g. Resp.* X 611e2-3 (συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι : « étant apparentée à ce qui est divin, immortel et éternel »).

[165] On peut donner une réponse "mythique" partielle à la question de la différenciation des âmes, en se référant au *Timée* (41d-e). Après avoir fabriqué les âmes avec le reste du mélange dont il avait fait l'Ame du monde, le démiurge distribue celles-ci dans les différents astres. Or chaque âme garde un rapport de parenté avec l'astre qui est le sien. Ce μῦθος astrologique explique les spécificités des groupes d'âmes (lunaires, solaires etc.), mais non le caractère individuel de chacune. Cf. *infra*.

[166] *In Tim.* III 278,7-8 : δεῖν γὰρ ἑκάστην τούτων τῶν ψυχῶν πάντως ὁμιλῆσαι γενέσει· τοῦτο γὰρ ἴδιον αὐτῶν. L'âme descend dans le sensible au moins une fois par période cosmique. Cette nécessité est psychique (l'expérience du "mal" fait partie de l'éducation nécessaire de l'âme : *De dec. dub.* 38,6-9 Boese) et cosmique (*In Alc.* 32,11-15 Segonds : ἀνθρώπων ψυχαὶ (...) κατίασιν εἰς τὸν τῆς γενέσεως τόπον ἐπ' εὐεργεσίᾳ μὲν τῶν ἀτελεστέρων ψυχῶν, προνοίᾳ δὲ τῶν σωτηρίας δεομένων [cf. p. 142, note 7 *ad p.* 26]. Cf. encore *In Tim.* III 324,4-25).

monade psychique, dans l'Intellect etc.)[167], les néoplatoniciens admettent que son existence est éternelle au même titre que le monde sensible où elle est destinée à descendre périodiquement et éternellement : « Et telle est la première loi fatale : que toute âme particulière entre en relation (προσομιλεῖν) avec le devenir en chaque période cosmique »[168]. Mais l'expérience n'est pas le seul principe de différentiation des essences psychiques.

Du point de vue métaphysique et non plus empirique, la particularisation de l'âme en de multiples essences psychiques dérivées – qui développe un schéma explicatif valant pour toute production à partir d'une monade[169] –, introduit déjà des déterminations différentes d'une essence à l'autre et rend compte de certains caractères propres.

Le texte platonicien sur lequel Proclus peut s'appuyer pour défendre cette thèse est à chercher, comme nous l'avons déjà signalé, dans le mythe (ou discours vraisemblable : εἰκὼς λόγος ou εἰκὼς μῦθος)[170] du *Timée*. En effet, le Lycien interprète l'ensemencement des âmes dans les différents astres[171] comme l'adjonction de déterminations *spécifiques* aux âmes, que le Démiurge vient de façonner à partir du même mélange initial[172]. Dans le passage cité du *Timée*, il était dit que chaque âme est semée par le Démiurge "dans les instruments du temps (*scil.* les astres) *qui conviennent à chacune*" (σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων)[173]. Le participe προσήκοντα semble bien introduire l'idée d'une différenciation originelle, précédant l'ensemencement, qui justifierait l'envoi de telle âme dans tel astre.

---

[167] Cf. *In Tim.* II 242, 21 sqq. ; cf. *ibid.* 278,25-26 et 280,5-6.

[168] *In Tim.* III 279,7-9 : Καὶ οὗτος πρῶτός ἐστιν εἱμαρμένος νόμος, πᾶσαν ψυχὴν μερικὴν ἐν ἑκάστῃ περιόδῳ κοσμικῇ γενέσει προσομιλεῖν. Pour les νόμοι οἱ εἱμαρμένοι, cf. *Tim.* 41e2 sqq. Cette thèse est rapportée à Syrianus en *In Tim.* III 278,9-13 : ἄλλος δὲ ἀκριβέστερος καὶ τοῦδε λόγος, ὃν ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος (*scil.* Syrianus) παρεδίδου, πάσῃ ψυχῇ μερικῇ μίαν ἀφωρίσθαι κάθοδόν φησιν οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ καθ' ἑκάστην "τοῦ θείου γενητοῦ περίοδον (*Resp.* VIII 546b4)". E. R. Dodds, *Proclus, El. th.*, p. 305, n. 2, signale une exception à cette règle : dans *In Crat.* ch. 117, p. 69,1 (Pasquali), Proclus note que dans le cas d'âmes héroïques comme Héraclès – qui est héros σχέσει non φύσει et descend ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου (68,27) –, il est possible qu'elles passent plusieurs périodes dans l'intelligible (Dodds ajoute : "hence no doubt their rarity in this one [*scil.* period]") ; Sur Héraclès chez les néoplatoniciens, cf. J. Pépin, « Héraclès et son reflet », dans : AA. VV., *Le Néoplatonisme*, éd. par P. Hadot et P.-M. Schuhl, Paris, 1971, p. 167-192.

[169] Cf. *El. th.* prop. 64.

[170] Cf. *Tim.* 29d1 (cf. L. Brisson, *Platon, Timée / Critias*, Traduction de L. B., Paris, 1992, n. 113, p. 230).

[171] *Tim.* 41d4 - 42e4.

[172] *In Tim.* III 279,5 sqq.

[173] *Tim.* 41e4-5.

De fait, l'exégèse néoplatonicienne associe aux déterminations fatales des âmes particulières des déterminations volontaires relevant du *libre choix*. En effet, toute âme, une fois attribuée à tel dieu astral ou à telle puissance particulière du dieu – ce qui n'engage pas encore sa responsabilité –, est amenée à procéder à des choix qui vont déterminer sa destinée. Ces choix sont ou bien globaux et concernent le type d'existence future (βίος) et sa conformité à l'attribution qui est échue à chacune, ou bien locaux, permettant une évaluation de la conduite humaine en situation mondaine, quel que soit par ailleurs le type de vie choisi, en fonction du bien et du mal ; dans le premier cas, l'évaluation se fera sur un critère relatif, dans le second elle se fera sur horizon d'absolu[174]. Nous reviendrons sur le problème particulier du choix des vies et de la moralité dans la suite.

Mais le mythe du *Timée* ne doit pas nous faire perdre de vue la thèse métaphysique de l'éternité d'essence de l'âme particulière. Si l'âme a bien une cause, elle n'a toutefois pas été créée au sens propre, c'est-à-dire dans le temps ; cela signifie que par ses expériences liées à ses passages périodiques dans un monde sensible éternel lui-même, elle s'est déterminée de toute éternité et qu'il n'y a en réalité aucun moment assignable où l'essence psychique particulière pourrait être saisie dans une pureté originelle telle que le mythe du *Timée* la présente. Donc, pour les âmes, l'élément discriminant, c'est-à-dire l'expérience individuelle et la parenté avec tel ou tel dieu astral, existe de tout temps. Ainsi, la pureté de l'essence psychique n'est jamais en position d'origine, puisque celle-ci ne peut exister dans l'ordre de l'expérience et du temps, mais se profile toujours comme fin, orientée vers le bien. Pour l'âme, la pureté est toujours un devoir-être.

Pour nous résumer, nous dirons qu'à la détermination essentielle de l'âme, corrspondant à sa définition, s'ajoute deux nouvelles déterminations, l'une indépendante de l'activité psychique et extérieure à l'âme, l'ensemencement dans tel astre, l'autre théoriquement en son pouvoir, le choix des types de vie et la conduite morale. Par conséquent, selon Proclus, en l'âme humaine, nous devons distinguer, selon les catégories de la permanence et du changement, deux niveaux : tout d'abord, celui de l'essence proprement dite, immuable et éternelle comme toute essence ; celle-ci définit toute âme humaine en tant que telle, comme vie rationnelle (λογικὴ ζωή). A côté de la définition universelle, chaque âme particulière reçoit une détermination supplémentaire qui la caractérise en tant qu'individualité. Le second niveau engage la liberté de choix et la responsabilité de l'âme. Les déterminations

---

[174] *In Tim.* III 279,10-24. Comme le note Proclus (*ibid.* 30), "les modes des différences" (οἱ τρόποι ... τῶν διαφορῶν) entre les âmes sont au nombre de trois : (1) la dépendance de tel dieu ou de telle puissance de celui-ci (dépendance *non volontaire*), (2) le choix du type de vie sensible et (3) la conduite morale dans le monde sensible (activités *volontaires*).

qu'elle s'ajoute à elle-même ne portent plus le caractère de la permanence, mais varient en fonction de l'attitude morale adoptée. Chaque nouvelle détermination est marquée d'un signe positif ou négatif et ouvre le champ au discours axiologique. Toute valeur positive instaure un état de plus grande transparence à soi-même, à sa propre essence et permet l'accès, à travers soi, aux réalités supérieures. Toute activité marquée du signe négatif entraîne à l'inverse un affaiblissement de la conscience de soi, un oubli de l'essence et un obstacle à la remontée vers l'origine. Entre ces deux pôles s'inscrit la totalité de la vie morale.

Essence psychique et activité pratique

Tout être occupe un rang dans la hiérarchie ontologique, qui n'engage pas sa responsabilité, mais se fait l'expression du Bien par qui le Tout trouve son commencement et sa fin. L'essence psychique est une instance de ce principe universel et, en tant que telle, doit être considérée comme l'expression, au niveau qui est le sien dans l'ordre des êtres, de l'éminente perfection du Bien. Or, en admettant que la vie morale se présente comme une oscillation entre deux pôles marqués de valeurs opposées, nous devons envisager la possibilité d'un écart entre l'essence, nécessairement boniforme, et l'activité de cette essence. Le mouvement vers le pôle négatif devra alors s'interpréter comme un éloignement de l'essence. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, il n'y a aucun sens à procéder à une évaluation morale des êtres chez qui il y a adéquation permanente entre l'essence et l'activité. Ces êtres sont totalement en acte tout ce qu'ils peuvent être et leur être s'identifie parfaitement à leur devoir-être. Cela vaut pour les hypostases qui agissent ou produisent par leur être même (αὐτῷ τῷ εἶναι)[175] : l'Etre en effet produit αὐτῷ τῷ εἶναι de même que l'Intellect, voire même les dieux[176]. Quant à l'Ame, en tant qu'elle possède la vie par elle-même (αὐτόζως)[177], elle dispense le vivre par son être même[178]. Et en tant qu'il

---

[175] Sur ce type de causalité, cf. J. Trouillard, « "Agir par son être même". La causalité selon Proclus », *Revue des sciences religieuses*, 32 (1958), p. 347-357.
[176] Cf. *e. g. TP* I 15, p. 75,7. Précisons toutefois que pour les dieux qui, en tant que dieux, occupent un rang supérieur même à l'οὐσία, Proclus utilise la formule plus précise de τῷ προεῖναι ("par leur antériorité par rapport à l'être" ; *El. Th.* prop. 122, p. 108,9 ; cf. *In Parm.* 1212,24 Steel).
[177] *El. th.* prop. 189 : Πᾶσα ψυχὴ αὐτόζως ἐστίν.
[178] *In Parm.* 787,2-5 Steel : καὶ γὰρ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ πολλὰ κατὰ προαίρεσιν ἐνεργοῦσα δίδωσιν ὅμως τῷ σώματι ζωὴν αὐτῷ τῷ εἶναι, καὶ ἕως ἂν ἐπιτήδειον ᾖ τὸ ὑποκείμενον, πάντως διαζῇ τὴν ἑαυτοῦ ζωήν, καὶ μὴ προελομένης (*scil.* τῆς ψυχῆς).

est l'expression de l'identité de l'essence et de l'activité, ce mode d'agir est marqué du sceau de l'immutabilité. L'Un quant à lui exerce une activité pré-essentielle[179].

Or, puisque la valeur réside dans l'essence, comme manifestation du Bien, l'évaluation morale des âmes se fera en considération de l'écart existant entre les activités de l'essence et l'essence elle-même. Pour chaque âme particulière, le critère de l'action est l'âme elle-même considérée dans son essence. En ce sens, la loi morale de l'action humaine est autonome. Et cela reste encore vrai lorsqu'on replace l'âme humaine dans le système total pour constater que cette autonomie lui est donnée. C'est donc bien l'essence psychique qui joue le rôle de critère de l'activité humaine en général ; et cela, en tant qu'elle est elle-même l'expression du Bien et parce qu'elle contient en elle les raisons essentielles (οὐσιώδεις λόγοι) qui sont l'*analogon* psychique des formes intelligibles[180].

Or, l'essence doit être comprise comme l'ensemble des déterminations nécessaires qui constituent un être dans sa nature spécifique. De plus, dans l'ordre hiérarchique de la totalité du réel, tout être est intimément lié à l'hypostase dont il dépend immédiatement sous le rapport de l'essence. Sa perfection est atteinte par la conversion vers lui-même, vers son centre. Cette voie entraîne la reconnaissance de sa dépendance à l'égard du supérieur auquel il est rattaché comme à sa cause et signifie son élévation au-dessus des êtres qui viennent ontologiquement après lui dans la hiérarchie. Appliqué à l'âme particulière, ce principe nous autorise à affirmer que l'âme est dans son essence *rationalité* en tant que production de l'Ame totale ou universelle (ἡ ὅλη ψυχή), pur Logos, et que l'hypostase dont elle dépend immédiatemnent est l'Intellect. Dans sa perfection, l'âme est alors une rationalité illuminée par l'Intellect. L'Ame universelle peut, elle, se maintenir toujours dans cet état de perfection. Au contraire, l'âme particulière ou partielle, est incapable, précisément de par son caractère partiel et limité, de s'installer définitivement dans cet état réservé aux êtres universels, qui sont des "touts" ; son mode d'agir diffère alors de celui des réalités supérieures, Ame totale, Intellect, dieux, qui, agissant toujours "par leur être même", expriment totalement leur essence dans leur activité.

---

[179] Le Premier est au-dessus de l'essence (ὑπερούσιον) – (cf. *El. th.* prop. 115, p. 100, 36 [Dodds] et note p. 261, et *ibid.*, p. 224, note *ad prop.* 40, ligne 24. Pour Plotin [VI 8. 20, 9-10], Dieu est ἐνέργεια ... ἄνευ οὐσίας ; cf. la notice de Bréhier à cette *Ennéade*, p. 131.), et *a fortiori* pré-noétique – (cf. J. Trouillard, « Les degrés du ποιεῖν chez Proclos », dans : *Recherches sur la tradition platonicienne*, Paris, 1977, p. 107-112).

[180] *El. Th.* prop. 194 : Πᾶσα ψυχὴ πάντα ἔχει τὰ εἴδη, ἃ ὁ νοῦς πρώτως ἔχει. Εἰ γὰρ ἀπὸ νοῦ πρόεισι καὶ νοῦς ὑποστάτης ψυχῆς, καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι ἀκίνητος ὢν πάντα ὁ νοῦς παράγει, δώσει καὶ τῇ ψυχῇ τῇ ὑφισταμένῃ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων οὐσιώδεις λόγους· πᾶν γὰρ τὸ τῷ εἶναι ποιοῦν, ὅ ἐστι πρώτως, τοῦτο τῷ γινομένῳ δευτέρως ἐνδίδωσι. Τῶν νοερῶν ἄρα εἰδῶν ψυχὴ δευτέρως ἔχει τὰς ἐμφάσεις.

Deuxième partie

Les "deux âmes"

ou

la relation entre le rationnel et l'irrationnel

Introduction

Dans cette deuxième partie de la discussion sur l'âme, consacrée à la question du rapport entre le rationnel et l'irrationnel dans l'âme particulière, nous suivrons les développements que Proclus a consacrés à cette question dans son *De providentia*. Il est important de rappeler que cette distinction entre "deux âmes"[181] en l'homme a été considérée par Proclus comme un préalable nécessaire à la solution des apories de nature déterministe que lui a soumises son interlocuteur. Cela justifie le fait que nous examinions ce texte de plus près, et que nous reprenions certains points déjà traités dans la première partie de ce chapitre.

Après avoir distingué, dans les paragraphes 5 à 14 du *De providentia*, l'action de la providence de celle de la fatalité et montré que celle-là agit principalement sur les incorporels, celle-ci sur les corps, Proclus aborde, dans les paragraphes 15 à 26 une question relevant de la "psychologie"[182]. Il s'agit, pour Proclus, de situer l'âme par rapport aux deux domaines ontologiques distincts, celui des corps liés au devenir et celui des êtres intelligibles, soumis chacun à une causalité de type différent, telles qu'elles ont été définies dans le chapitre précédent. L'enjeu est d'importance. Deux solutions semblent se présenter à nous : faire dépendre l'âme de la providence ou la ranger sous la fatalité. En cantonnant l'âme dans le domaine soumis à la fatalité, dont la causalité s'exprimait par la connexion et la nécessité, on la soumet au déterminisme fatal. Par contre, si on la fait dépendre directement de la providence on lui accorde un rang égal à celui des intelligibles ; de plus, on la soustrait, par là, au mal, dont le lieu propre est le monde sensible. En effet, tout être qui dépend à titre premier de la

---

[181] Les guillemets sont destinés à rendre attentif au fait que l'âme irrationnelle n'est pas une âme au sens propre. Cf. *TP* III, p. 23,17 : ψυχὴν τὴν λογικὴν ὄντως εἶναί φαμεν ("nous disons que l'âme réellement âme est l'âme rationnelle" trad. S.-W.), et *ibid.* 21-25 : Καὶ ὅλως πολλαχοῦ δῆλός ἐστι καὶ ὁ Πλάτων ψυχὴν τὴν λογικὴν εἶναι τιθέμενος, τὰς δὲ ἄλλας εἴδωλα ψυχῶν, καθ' ὅσον εἰσὶ καὶ αὗται νοεραὶ καὶ ζωτικαί, μετὰ τῶν ὅλων παράγουσαι τὰς περὶ τὰ σώματα ζωάς. Dans les *Eléments de théologie*, elle est traitée comme une image d'âme; cf. prop. 64, p. 62,11-12 : τὰ εἴδωλα τῶν ψυχῶν (et le commentaire de Dodds, *Proclus, El. Th.*, p. 296).

[182] Il faut évidemment entendre "psychologie" dans son sens étymologique. En effet, les questions traitées relèvent plus de la métaphysique ou de la théologie que de la psychologie au sens moderne.

providence est caractérisé, en tant qu'il dépend d'elle, par la bonté qu'elle lui communique en fonction de sa propre nature. Ainsi, le mal ne peut apparaître que dans un monde autre que le monde intelligible. Or, ce monde est le monde du devenir, le monde du corporel.

Proclus ne choisit aucune de ces deux solutions. Car, de fait, le mal existe pour l'âme ; et, comme on le sait, Proclus consacre tout un traité à la question de la nature du mal aussi bien psychique que physique, le Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως μονόβιβλος (*De malorum subsistentia* G.)[183]. D'autre part, soumettre entièrement l'âme au déterminisme fatal, reviendrait à supprimer toute responsabilité morale ; en conséquence, la conclusion fataliste de "l'argument paresseux" ne pourrait pas être évitée. Dans les termes de cette seule alternative, les questions relatives à la liberté de l'homme trouveraient une solution simple : dans un cas l'homme serait totalement libre, d'une liberté d'essence, à l'instar des êtres intelligibles ; dans l'autre, l'homme partagerait le sort des bêtes, voire des pierres.

Aux yeux de Proclus, chacune des deux solutions qui s'offraient pour ainsi dire d'elles-mêmes dans le cadre de la distinction établie entre fatalité et providence représente une part de la vérité, mais non la vérité toute entière.

En fait, dans le *De providentia*, la thèse "psychologique" que va défendre Proclus, en vue de résoudre les apories relatives à la liberté, que lui a soumises Théodore, l'amène à procéder à une double distinction. D'une part, il montrera qu'il convient de distinguer, dans l'homme concret, "deux âmes" : une âme supérieure, incorporelle et immortelle et une âme inférieure, intimément liée au corps et périssable. D'autre part, après avoir montré que l'homme véritable ou le moi propre est cette âme supérieure, il distinguera encore en elle, comme on l'a vu, son mode d'être et son mode d'agir. Cette dernière distinction va permettre de montrer que, si l'âme humaine peut être soumise au déterminisme fatal sous le rapport de l'agir, celle-ci échappe à l'emprise de la fatalité sous le rapport de l'être.

1. La doctrine des "deux âmes"

La thèse des deux âmes est mentionnée par Proclus dès les premiers paragraphes du *De providentia*, dans la partie programmatique de son opuscule.

(...) ⸀ἑτέραν μὲν εἶναι ψυχὴν τὴν τοῦ σώματος χωριστὴν καὶ κατιοῦσαν εἰς τόνδε τὸν θνητὸν τόπον ἄνωθέν ποθεν ἀπὸ τῶν θεῶν, ἑτέραν δὲ τὴν ἐν σώμασι

[183] Le titre grec est conservé dans un *scholion* du *Commentaire sur la République*, *In Remp.* II 371,12 (Kroll) ; l'opuscule correspondant d'Isaac Sébastocrator a perdu son titre.

ὑφηστηκυῖαν καὶ ἀχώριστον τῶν ὑποκειμένων· καὶ ταύτην μὲν ἠρτῆσθαι ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης, ἐκείνην δὲ ἀπὸ τῆς προνοίας κατὰ τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν.˩[184]

« (...) autre est *l'âme séparable du corps* et qui descend dans ce lieu mortel à partir d'en haut, de chez les dieux, autre *l'âme qui subsiste dans des corps* et qui est inséparable de son substrat ; celle-ci dépend de la fatalité, celle-là, selon son essence, de la providence. »

Par cette présentation de sa thèse, Proclus peut sembler, à première vue, repousser le problème. N'admettant ni que l'âme dépende entièrement de la providence, ni qu'elle soit entièrement soumise à la fatalité, il distingue dans le vivant-homme deux âmes dont chacune est soumise à l'une des deux causes universelles. Mais, l'expression "selon l'essence" qui apparaît à la fin du passage qui vient d'être cité est grosse de conséquence. En effet, si l'âme inférieure associe pleinement son sort à celui du corps gouverné par la fatalité, sous le rapport et de l'être et de l'agir, l'âme supérieure, séparable du corps, n'est entièrement dépendante de la providence que par son être (ou essence). C'est cette restriction qui permet à Proclus de situer l'âme dans une position *intermédiaire* instable entre le monde du devenir et le monde intelligible. L'oscillation constante des âmes entre la fascination du sensible et le retour à la contemplation des réalités intelligibles sera possible parce que l'activité de l'âme séparable ne dépend ni toujours de la providence, ni toujours de la fatalité. Cela ne se comprend pleinement qu'à la lumière du rôle de l'âme dans le Tout et du rang qu'elle occupe. Dans le *De providentia*, Proclus discute à plusieurs reprises du statut intermédiaire de l'âme dans la hiérarchie des êtres[185]. Quant au rôle que l'âme est destinée à jouer au sein du Tout, il faut se rapporter à d'autres textes pour en trouver une description plus détaillée[186].

Mais, revenons au *De providentia*. Après avoir exposé sa thèse de la dualité de l'âme et avant d'aborder les discussions de détail, Proclus mentionne l'enjeu du problème et les conséquences, pour la liberté, de cette distinction en l'homme de deux âmes :

˩Τῆς δὲ αὖ ψυχῆς (ἐπι)δεικνυμένης ἄλλης εἶναι τῆς τῶν σωμάτων χωριστῆς καὶ ἄλλης τῆς ἐν τοῖς σώμασιν ἐμφυτευθείσης, φανηρὸν γενήσεταί σοι, τίς μὲν ἡ τὸ αὐτεξούσιον ἔχουσα καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν, τίς δὲ ἡ τῇ ἀνάγκῃ δουλεύουσα καὶ ὑφ'

[184] *De prov.* 3,10-14 Boese.
[185] Cf. *De prov.* 44,19-24 Boese.
[186] Cf. *supra* « Première partie ». Voir encore Dodds, *Proclus, El. th.*, p. 305.

εἱμαρμένης ἀγομένη, καὶ ποῦ ἡ τούτων συμπλοκή, δι' ἣν ἡ μὲν κωλύει τὸ αὐτεξούσιον διὰ τὴν χείρονα ζωήν, ἡ δὲ μετέχει τινὸς εἰδώλου (τῆς) προαιρέσεως διὰ τὴν κρείττονα γειτνιῶσαν αὐτῇ ψυχήν.⌋[187]

« Ensuite, une fois qu'on aura montré qu'autre est l'âme séparable des corps, autre celle qui "est implantée dans les corps"[188], tu verras clairement laquelle possède le pouvoir d'autodétermination (τὸ αὐτεξούσιον) et le libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν) ; laquelle est assujettie à la nécessité et menée par la fatalité, et [tu verras] où se situe leur liaison, à cause de quoi l'une entrave[189] son autonomie à cause de la vie (*scil.* l'âme) inférieure, tandis que l'autre participe à quelque fantôme de *prohairesis* à cause du voisinage[190] de l'âme supérieure. »

Le cadre de la discussion ainsi que la fin à laquelle celle-ci tend sont maintenant définis. Une des principales difficultés que Proclus sera amené à résoudre, une fois démontrée et admise l'existence de deux âmes de nature opposée dans un même corps, sera celle de leur relation[191]. Du point de vue historique, il est intéressant de relever que Proclus, qui prend soin de rapporter chacune des trois thèses préalables (cf. chapitre 1), nécessaires à la réfutation du déterminisme de Théodore, à des antécédents (néo)platoniciens[192], ne rapporte pas la thèse des deux

---

[187] *De prov.* 4,8-14 Boese. Sur l'influence réciproque des deux âmes, cf. *In Alc.* 225, 14-18.

[188] L'expression est platonicienne ; elle renvoie au *Timée* où le démiurge notifie aux âmes les "lois fatales", dont l'une annonce ce qu'il adviendra aux âmes une fois "implantées dans les corps sous l'effet de la nécessité" (ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, ... *Tim.* 42a3). Dans son commentaire à ce passage (*In Tim.* III 284,15 -285,21), Proclus explique ce que signifie ce verbe dans ce contexte ("être implanté") : Τὸ δὲ "ἐμφυτευθεῖεν" τὴν γενεσιουργὸν δηλοῖ σπορὰν μετὰ τοῦ συνεμφαίνειν καὶ ὅτι <τὸ τῆς> (*corr.* Festug.) ζωῆς εἶδος αὐτοτελές, ὥσπερ τὸ φυτὸν, εἰς ἄλλην ἐγκεντρίζεται φύσιν : « L'expresion "ont été implantées" signifie l'ensemencement dans la génération en même temps qu'elle révèle aussi que cette forme parfaite en elle-même de la vie (*scil.* l'âme comme οὐσία) est greffée dans une autre nature comme [si c'était] une plante » (*In Tim.* III 285,16-19).

[189] Ou : "affaiblit", si on accepte la rétroversion de Steel pour *hebetat* : ἀμβλύνει.

[190] Pour l'image, cf. *De prov.* 20,4-8 Boese.

[191] Guillaume se sert ici du terme *complicatio* qui, ailleurs (*De mal.* 7,30 Boese), correspond à ἐπιπλοκή ; dans notre passage, il doit traduire plutôt συμπλοκή (cf. Erler, p. 12) qui semble être un des termes techniques, à côté de κοινωνία ou κοινωνεῖν (cf. par exemple *In Alc.* 225,15 ; mais en 224,19 on a συμπλοκή) pour désigner le rapport de l'âme rationnelle avec le corporel. Cf. Porph. *Sent.* p. 17,5-6 (Lambertz) ; Psell. *De omn. doctr.* 65,1-4 (Westerink).

[192] *De prov.* 5,2-6 Boese. La thèse (ou plutôt l'élaboration théorique de celle-ci) de la distinction entre la providence et la fatalité est rapportée à Jamblique ; la thèse portant sur l'actualisation des facultés cognitives peut se réclamer de Plotin et de Porphyre, dans la mesure où ceux-ci ont bien distingué "la contemplation (comme *acte*) et la faculté (ou *puissance*) contemplative" (⌊τὴν θεωρίαν καὶ τὴν θεωρητικὴν δύναμιν διορίσαντες⌋ *De prov.* 5,5-6 Boese).

âmes à tel ou tel prédécesseur, mais "à tous les amoureux de Platon" (⌊πάντες οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐρασταί⌋)[193], c'est-à-dire, sans doute, à tous ceux qui ont lu et lisent Platon correctement et avec sympathie[194] ; et Proclus d'ajouter que toutes les trois doivent être rapportées en dernier lieu à Platon "pour ceux qui sont capables de le suivre" (⌊τοῖς ἕπεσθαι δυναμένοις⌋)[195].

2. Ame séparable et âme inséparable
Le critère de la distinction

Le critère dont Proclus va se servir pour caractériser la nature du rapport de chaque âme avec le corps est présenté comme un emprunt fait à Aristote et peut se formuler ainsi : pour pouvoir affirmer qu'une âme est dans son essence indépendante du corps, il suffit de montrer que cette âme peut avoir une activité indépendante du corps. Proclus écrit :

⌊Λέγει δὲ ἐκεῖνος⌋ (*scil.* Ἀριστοτέλης) πᾶσαν ψυχήν, λαχοῦσαν ἐνέργειαν μηδὲν σώματος δεομένην, καὶ οὐσίαν ⌊ἑτέραν⌋ εἰληχέναι τοιαύτην, ἔξω σώματος καὶ χωριστήν.[196]

« Ce [philosophe] (*scil.* Aristote)[197] affirme que toute âme qui possède une *activité* n'ayant aucunement besoin du corps, possède aussi une *essence*, distincte [de cette activité][198] et de même [type qu'elle], extérieure au corps et séparée. »[199]

---

[193] *De prov.* 5,3-4 Boese. Pour la formule, cf. *TP* I 7, p. 32,2 ; *In Tim.* II 121,11. L'expression est une variation remarquable sur la formule platonicienne οἱ τῆς ἀληθείας ἐρασταί (*Resp.* VI, 501d2 ; cf. Procl. *TP* III 27, p. 96,21-24 ; *In Parm.* 622,21).

[194] Il reste étrange que Proclus ne se réfère pas précisément à tel ou tel texte de Platon. Il y a peut-être là un indice du fait que Proclus a conscience de ce que la thèse des deux âmes repose plus sur une *interprétation* générale de Platon que sur la reprise d'une distinction explicite. Même référence générale à Platon pour la distinction entre l'âme au sens propre et l'image d'âme (= âme irrationnelle) en *TP* III 6, p. 23,21-23 : Καὶ ὅλως πολλαχοῦ δῆλός ἐστι καὶ ὁ Πλάτων ψυχὴν τὴν λογικὴν εἶναι τιθέμενος, τὰς δὲ ἄλλας εἴδωλα ψυχῶν .

[195] *De prov.* 5,6-7 Boese. Pour la formule, cf. *In Tim.* II 124,10 (avec ἕπεσθαι) ; *In Tim.* II 290,22 (avec παρέπεσθαι).

[196] *De prov.* 15,3-5 Boese.

[197] L'affirmation selon laquelle Aristote reconnaissait deux âmes figure chez Psell. *De omnif. doctr.* 34 (Περὶ ψυχῆς), dans un passage que Westerink fair remonter au *Commentaire* de Proclus *sur les* Ennéades (L. G. Westerink, « Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos », *Byzantinische Zeitschrift*, 52 (1959), p. 1-10 ; p. 5) : Καὶ Ἀριστοτέλης δὲ διὰ τοῦτο ("Psellus" vient de distinguer plusieurs types de relations exprimées par les verbes μίγνυσθαι, διαπλέκεσθαι, ἐφάπτεσθαι) τὴν ψυχὴν ποιεῖ διττήν, τὴν μὲν κεχωρισμένην (*scil.* cela relève de l'ἐφάπτεσθαι), τὴν δὲ ἐν σώματι τὴν ὑπόστασιν ἔχουσαν (*scil.* cela relève du διαπλέκεσθαι); Westerink renvoie à *De an.* III 4, 429a10 - b9.

Tout d'abord, on s'étonne que Proclus prenne chez Aristote le critère qui va lui permettre de distinguer l'âme séparable de l'âme inséparable[200]. La théorie aristotélicienne de l'âme conçue comme l'entéléchie d'un corps organique[201] s'oppose à l'affirmation d'une existence séparée de l'âme – et, comme on le verra, Proclus identifie l'âme-entéléchie à l'âme inséparable du corps[202]. Proclus est d'ailleurs conscient de la difficulté qu'il y a à attribuer au Stagirite une doctrine de l'immortalité de l'âme qui corresponde à la théorie platonicienne. Dans un passage du *Commentaire sur la République*[203], Proclus mentionne, à propos du retour à la vie d'Er le Pamphylien, une expérience mystérieuse à laquelle Aristote aurait assisté, sur la demande d'un disciple, Cléarque[204], et qui l'aurait persuadé du fait que l'âme était

---

198 Nous tentons de rendre ainsi l'adjectif ⌞ἑτέραν⌟ qui repose sur le latin de Guillaume (*alteram*).

199 "*Ad quem locum Aristotelis hic respiciat nescio*" Boese. Westerink (1962, p. 162) renvoie à Arist. *De an.* I 1, 403a10 ; III 5, 430a17 ; 431b18, et à [Olymp.] *In Phaed.* 99,14-15 (Norvin, qui donne déjà les références à Aristote ci-dessus) = Dam. *In Phaed.* I § 72 : [à propos de *Phaed.* 64e8 - 65a2] Ὅτι καὶ ὁ Πλάτων τεκμήριον ποιεῖται τὴν χωριστὴν ἐνέργειαν τῆς χωριστῆς οὐσίας πρὸ τοῦ Ἀριστοτέλους : « Platon déjà, avant Aristote, a donné comme preuve de la séparabilité d'essence la séparabilité de l'activité ».

200 Cf. la référence ci-dessus à Dam. *In Phaed.* I § 72. Damascius attribue l'antériorité de cette thèse à Platon.

201 Cf. Arist. *De an.* II 1, 412a27-28 : ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Voir la critique de cette définition dans Procl. *In Tim.* III 254,21-31 (Proclus ne reprend pas littéralement la définition aristotélicienne : ἐντελέχειαν σώματος εἶναι ψυχὴν φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος).

202 Cf. *De dec. dub.* 63,33-35 : ⌞καὶ γὰρ τὸ ἔμψυχον κατὰ μέθεξιν ἔμψυχον τινι ψυχῇ ἐν αὐτῷ γενομένῃ[202], ἣν καλεῖ τις ἐντελέχειαν, ᾧ φίλον οὕτως καλεῖν (τοὺς) "ἐμψύχους δεσμούς" (*Tim.* 38e5).⌟ ; *In Tim.* II 285,27-31 : καὶ ἐφ' ἡμῶν ἄλλως μὲν ἡ ἐντελέχεια ψυχοῖ τὸ σῶμα, ἄλλως δὲ ἡ χωριστή, ἣ μὲν μεριζομένη περὶ τοὺς ὄγκους, ἣ δ' ἐφ' ἑαυτῆς ἱδρυμένη καὶ ἀμερίστως παροῦσα ἡ αὐτὴ πανταχοῦ καὶ ταῖς ἀμερίστοις ἑαυτῆς δυνάμεσι συνέχουσα τὰς μεριστὰς ζωάς ; *ibid.* III 300,2-5 : ἄλλη ἐστὶν ἄρα αὕτη (*scil.* ἡ ἀλόγου ζωή) τῆς ἐντελεχείας, μιᾶς οὔσης καθ' ἕκαστον σῶμα καὶ ἀχωρίστου ταύτης· ἡ μὲν γὰρ προσέφυ κατελθοῦσιν ἡμῖν, ἡ δὲ προσφύεται συνεξαλλαττομένη τοῖς σώμασιν ("par échanges successifs concomitants aux échanges des corps" trad. Festug.), ὧν ἐστιν ἀχώριστος. Cf. Dodds, *Proclus, El. Th.*, p. 296 (l'entéléchie est un εἴδωλον ψυχῆς). Voir aussi *TP* IV 24, p. 71,16-21 et n. 6, p. 169. Sur cette question, Saffrey–Westerink renvoient à G. Bruni, « Note di polemica neoplatonica contro l'uso et il significato del termine ἐντελέχεια », dans : *Giornale critico della filosofia italiana*, 39 (1960), p. 205-236, et G. Verbeke, « Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote », dans : *Philomathes* (Mélanges Ph. Merlan), The Hague, 1971, p. 194-222.

203 *In Remp.* II 122, 22 - 123,8.

204 Cf. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Heft III *Klearchos*, Basel / Stuttgart, 1969², *Fr.* 7 (= Procl. *In Remp.* II 122,22 sqq.). Le témoignage en question est emprunté – sans doute indirectement – à un dialogue en plusieurs livres intitulé Περὶ ὕπνου (*Sur le sommeil*); cf. Wehrli, p. 47-49. Sur Cléarque, disciple immédiat d'Aristote, cf. J.-P. Schneider, *DPhA*, t. II (1994), art. « Cléarque de Soles », p. 415-420 (p. 417-418 sur le Περὶ ὕπνου).

une substance séparable du corps[205] : un personnage anonyme, muni d'une baguette magique destinée à attirer les âmes (ἡ ψυχουλκὸς ῥάβδος) aurait fait sortir l'âme du corps d'un jeune homme endormi, sans doute sous hypnose. Qu'on ait eu besoin d'une anecdote de cet acabit pour prouver qu'Aristote admettait que l'âme fût séparable du corps, masque mal, dans doute, la difficulté que rencontrèrent les commentateurs néoplatoniciens, dans leur désir de rapprocher Aristote de Platon.

Cependant, une autre voie, plus directement philosophique, s'est offerte aux néoplatoniciens. Dans leur volonté de concilier aussi loin que possible Aristote avec Platon, ils interprétèrent certains passages du *De anima*, concernant l'intellect agent, à la lumière de leur psychologie[206]. Dans son *Traité sur l'âme*, Aristote soutient la thèse que seul l'intellect agent[207], dont le rôle est de faire passer à l'acte les intelligibles contenus en puissance dans l'intellect passif, est "à la fois séparable, impassible et pur de tout mélange, étant acte par son essence"[208]. On comprendrait mieux la raison pour laquelle Proclus invoque ici Aristote, si l'on pouvait admettre que la théorie des deux intellects avait pu être considérée par Proclus comme la version aristotélicienne

---

[205] *In Remp.* II 123,6-8 : Τοιγαροῦν ἐκ τούτων πιστεῦσαι τούς τε ἄλλους τῆς τοιαύτης ἱστορίας θεατὰς καὶ τὸν Ἀριστοτέλην χωριστὴν εἶναι τοῦ σώματος τὴν ψυχήν : « C'est en vertu de cette [expérience] que les spectateurs de cette scène et tout particulièrement Aristote admirent que l'âme était séparable du corps ».

[206] L'histoire de l'interprétation de la doctrine aristotélicienne de l'intellect agent est complexe. La longue note de Erler (p. 38-39, à *De prov.* 15,3 Boese) permet d'esquisser l'évolution suivante : Alexandre d'Aphrodise considère le νοῦς ποιητικός comme extérieur à l'âme (pour le qualifier, l'Aphrodisien se sert de l'expression θύραθεν qu'il emprunte à *De gen. an.* II 3, 736b27) : "ce qu'on appelle intellect agent vient de l'extérieur (θύραθεν), n'étant ni une partie ni une faculté de notre âme, mais survenant de l'extérieur en nous, lorsque nous pensons" (Alex. [?] *De an. mant.* 108,22 sqq. ; Philop. (?) *In De an.* 518,16-18 : [thèse d'Alexandre] ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ θύραθεν, ὁ παντέλειος, ὁ μὴ ὢν καθ' ἕξιν ἢ κατὰ τὸ δυνάμει, ἵνα καὶ ἁπλοῦς ᾖ ἀεὶ ἐνεργείᾳ ὤν, ὁ κυβερνῶν τὸ πᾶν). Or, cet intellect venant de l'extérieur dans le corps, est identifié par Syrianus, le maître de Proclus, à l'âme rationnelle : Philop. (Stephanus ?) *In De an.*, 534,19 sqq. et Herm. *In Phaedr.* 52,9-12 : τὴν δὲ δόξαν, τουτέστι τὴν λογικὴν ψυχήν, "ἐπίκτητον" εἶναι ἔφατο (*scil.* Platon), τουτέστιν ἔξωθεν εἰσκρίνεσθαι – ταύτην γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης ἔφατο εἶναι τὸν θύραθεν νοῦν. Notons que, pour la référence aristotélicienne mentionnée en *De prov.* 15,3-4, Boese avoue son ignorance et D. Isaac ne donne aucune indication. Erler (p. 39), suivi par Steel (2007, p. 77, n. 65), renvoient à *De an.* I 1, 430a10-12. Dodds, dans son édition de *El. th.*, p. 204 (note à la proposition 16), cite de façon critique *De an.* I 1, 403a10-11 (de l'activité psychique indépendante du corps Aristote tire la *possibilité* de la séparabilité : "si l'un des actes ou des affects de l'âme lui est propre, il *se pourrait* qu'elle soit séparée" [ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι]), et encore II 1, 413a4 et II 2, b28. Cf. Philop. *In De an.* 15,11 sqq.

[207] Aristote caractérise ces deux intellects de la façon suivante : ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν : « il y a d'une part l'intellect qui est tel par le fait qu'il devient toutes choses, de l'autre, celui [qui est tel] par le fait qu'il produit toutes choses » (*De an.* III 5, 430a14-15) ; l'un est matière (ὕλη 430a10), est en puissance toutes choses (πάντα δυνάμει a11) et est passif (παθητός ou παθητικός a24), l'autre, est cause efficiente (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν a12).

[208] Arist. *De an.* III 5, 430a17-18 : καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.

de la théorie néoplatonicienne des deux âmes. Or cette interprétation ne semble pas être celle des commentateurs tardifs du *De anima* ni, apparemment, celle de Jamblique[209]. Cependant, on soulignera le fait qu'il est possible de retrouver dans le passage concis et difficile du *De anima* concernant la distinction des deux intellects[210] les prédicats opposés que Proclus applique aux deux âmes. Aux déterminations suivantes de l'intellect agent : χωριστός, ἀπαθής (430a17) et ἀθάνατος, ἀίδιος (430a23), correspondent, chez Proclus, les mêmes déterminations appliquées à l'âme rationnelle : χωριστή (*e.g. De prov.* 4,9 Boese), ἀπαθής (*El. th.* prop. 80)[211]. Inversément, l'intellect passif (παθητὸς ou selon les manuscrits παθητικὸς νοῦς 430a24) est périssable ou corruptible (φθαρτός *ibid.* 25)[212]. L'âme irrationnelle

---

[209] Cf. Steel, *The Changing Self*, p. 123 sqq. sur l'interprétation de la noétique aristotélicienne que propose Priscien (ps.-Simplicius) ; p. 132 sur la position de Jamblique. On peut toujours consulter, avec une certaine prudence sur la question de l'attribution des commentaires sur le *De anima*, la dissertation de H. Kurfess, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός*, Tübingen, 1911, p. 25-36 (Plutarque d'Athènes, Ammonius, Marinus, Philopon, Simplicius).

[210] Arist. *De an.* III 5, 430 a10-25.

[211] Dans cette proposition, Proclus oppose l'incorporel au corps. Comme toute substance incorporelle, l'âme rationnelle est caractérisée par l'agir ; le corps, lui, pâtit. Or, dans le texte d'Aristote, l'opposition entre τὸ ποιοῦν et τὸ πάσχον (430a19) exprime l'opposition entre deux incorporels, l'intellect agent et l'intellect passif. Il n'y a pas de difficulté à rapprocher les deux textes dans la mesure où, chez Proclus, l'âme irrationnelle, sans être à proprement parler corporelle, est largement assimilée au corps auquel elle appartient. Sur le problème de l'impassibilité de l'âme dans le néoplatonisme, cf. en particulier Dodds, p. 242-243. Pour Proclus dont la position est "loin d'être claire", Dodds renvoie à *In Tim.* III 330,9 - 331,2 (impassibilité de l'âme), qu'il oppose à *ibid.* 333,2 sqq. ("la sensation trouble les révolutions de l'âme immortelle") ; mais, dans ce dernier texte, la faculté rationnelle par excellence, la διάνοια n'est qu'empêchée d'agir, mais ne subit pas de "distorsion" comme la δόξα ; cf. *In Alc.* 225,14-18 (Segonds) : bien que mue par elle-même, l'âme qui s'est unie à un corps τῆς ἑτεροκινησίας ἔμφασιν διὰ τὴν περὶ τοῦτο σχέσιν ἀντέλαβε : « reçoit par contrecoup un reflet de mouvement venant de l'extérieur » [cf. *TP* I 14, p. 60,21 ; 62,25 ; 63,4 et 12 ; 66,19] ; il faut ajouter à ces témoignages *De prov.* 3,10-14 et 4,8-14 Boese où Proclus oppose l'âme ⌞τὴν τοῦ σώματος χωριστήν⌟ ou ⌞τῆς τῶν σωμάτων χωριστῆς⌟ et ⌞τὴν ἐν σώμασι ὑφεστηκυῖαν καὶ ἀχώριστον τῶν ὑποκειμένων⌟ ou ⌞τῆς ἐν τοῖς σώμασιν ἐμφυτευθείσης⌟). Sur la notion d'ἀπάθεια, cf. le commentaire de Jean Philopon à *De an.* III 4, 429b22, dans *De intellectu* 31,40 - 32,64 Verbeke (traduction de Guillaume de Moerbeke) ; le commentateur distingue une "passion", au sens propre, qui affecte l'essence au point de la détruire (comme les éléments qui se transforment les uns dans les autres) de celle qui conduit l'être affecté à sa perfection, comme le sens est affecté par l'objet perçu ou l'intellect par les formes.

[212] La tendance chez les néoplatoniciens est à l'assimilation de cet intellect passif ou passible avec la φαντασία (cf. H. Kurfess, *Op. cit.*, p. 25-36) ; pour Proclus, cf. *In Eucl.* 51,20 - 52,4 : Καὶ γὰρ ἡ φαντασία διά τε τὴν μορφωτικὴν κίνησιν καὶ τὸ μετὰ σώματος καὶ ἐν σώματι τὴν ὑπόστασιν ἔχειν μεριστῶν ἀεὶ καὶ διηρημένων ἐστὶν καὶ ἐσχηματισμένων τύπων οἰστική, καὶ πᾶν ὃ γιγνώσκει τοιαύτην ἔλαχεν ὕπαρξιν. Ὅθεν δὴ καὶ νοῦν παθητικόν τις αὐτὴν προσειπεῖν οὐκ ὤκνησεν : « De fait, parce qu'elle comporte un mouvement doué de forme et qu'elle a sa subsistance avec un corps et dans un corps, l'imagination porte toujours des empreintes particulières,

proclienne, de son côté, sans être totalement passive, est le lieu propre des πάθη et sa nature est mortelle, même si elle survit un certain temps à la dissolution du corps[213]. On pourrait donc considérer que la caractérisation des deux intellects aristotéliciens a favorisé le rapprochement avec la doctrine, en son fond platonicienne[214], de l'opposition de deux âmes, l'une rationnelle (équivalent au λογισμός dans la tripartition platonicienne de l'âme de la *République*)[215], l'autre irrationnelle ou sensible (identique au θυμοειδές ou θυμός et à l'ἐπιθυμητικόν ou, généralement, à l'αἴσθησις). D'autre part, le principe axiologique dont Aristote se sert dans le passage discuté du *De anima* pour marquer la supériorité de l'intellect agent sur l'intellect passif, et qui pose que, de façon générale, la valeur de l'agent est supérieure à celle du patient, peut s'appliquer également aux deux âmes ; en effet, l'âme rationnelle est toujours définie par Proclus comme essentiellement automotrice (αὐτοκίνητος), l'âme inférieure, comme mue de l'extérieur par les représentations (ἑτεροκίνητος).

Quant au principe lui-même, qui distingue l'*activité* de l'*essence* et permet de conclure du caractère séparable de celle-là à l'activité indépendante de celle-ci, Boese[216] avoue n'avoir pas pu le découvrir explicitement dans le *De anima* ni ailleurs[217]. Pourtant, les passages signalés par Westerink dans ses remarques critiques sur l'édition de Boese (p. 162) sont tout à fait pertinents et clairs[218].

---

distinctes et figurées ; et tout ce qu'elle connaît a reçu ce type d'existence. De là vient que quelqu'un (*scil.* Aristote) n'a pas hésité à l'appeler un intellect passible. » ; *ibid.* 186,6-7; *In Tim.* I 244,19-22 ; *ibid.* III 158,7-10 ; *In Remp.* II 52,6-8 ; 77,16-18 ; 107,26-31. Cf. Philop. *De intellectu*, 13,00-3 et 61,62-74 Verbeke (traduction de Guillaume de Moerbeke).

[213] L'âme sensitive liée au corps, comme forme (εἶδος) inséparable de la matière "fait partie des êtres mus par un autre, n'ayant pas une activité qui soit séparée des êtres mus par un autre" (*De prov.* 44,6-7 Boese : τῶν ἑτεροκινήτων ἐστί, καθαρὰν τῶν ἑτεροκινήτων ἐνέργειαν οὐκ ἔχον). Cf. le commentaire de Dodds à *El. th.* prop. 209, p. 306-307. Il faut noter qu'il y a une partie irrationnelle qui est sempiternelle et impassible, liée au premier "véhicule" (ὄχημα) créé par le démiurge (cette thèse est censée rendre compte des comportements passionnels de certaines âmes en dehors des corps) ; cf. *In Tim.* III 236,31- 238,26 (ce passage est qualifié de "très confus" par Festugière, qui renvoie, pour plus de clarté, à Dodds, *El. th.*, p. 320 : le premier véhicule est "immaterial, impassible and imperishable ; it corresponds in his perpetuity to the enduring root of unreason in the human soul which survives every purgation").

[214] Cf. D. A. Rees, « Bipartition of the Soul in the Early Academy », *JHS* 77 (1957), p. 112-118.

[215] Plat. *Resp.* IV 439d4 sqq.

[216] Cf. son apparat critique à *De prov.* 15,3-5.

[217] Pourtant, Boese aurait pu constater que dans la tradition péripatéticienne la thèse était bien représentée, cf. *e. g.* Alex. *De an.* 27,1 - 28,1 Bruns.

[218] On retiendra en particulier *De an.* I 1, 403a10-12 : Εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μηθέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή : « Si donc il existe un acte ou une affection *propre à* l'âme, il se peut qu'elle se sépare [du corps] ; mais si aucune de ces choses ne lui est

Quoi qu'il en soit, pour étayer ce principe considéré comme nécessaire, Proclus engage un raisonnement par l'absurde ; si l'âme a une activité séparée du corps et une essence inséparable, l'essence est alors inférieure à l'activité, ce qui est impossible[219]. Cette impossibilité est d'ordre métaphysique, dans la mesure où toute activité est activité d'une essence. De plus, cette activité est possible grâce à la puissance (δύναμις) de l'essence; et précisons que la triade οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια ainsi formée est constitutive de toute l'ontologie proclienne, mais de l'ontologie seulement[220] ; en effet, les deux pôles extrêmes de la hiérarchie métaphysique, sont non seulement au delà [l'Un] et en deçà [la matière] de l'être, mais également au delà et en deçà de l'activité[221].

3. L'âme séparable

Partant en quête de l'activité psychique qui, par nature, n'use pas du corps dans son exercice, Proclus commence par écarter les activités irrationnelles, qu'elles soient cognitives (αἴσθησις) ou appétitives (θυμός et ἐπιθυμία)[222]. La sensation se sert, en effet, des organes des sens, tandis que la "colère ou le cœur" et le "désir" sont accompagnés, dans l'exercice de leur activité, de sensations[223]. L'âme irrationnelle, n'ayant pas d'*activité* séparée du corps, aura par conséquent une *essence* inséparable.

---

propre, elle ne peut être séparable » ; Westerink ajoute *De an.* III 5, 430a17 ; 431b18. Cf. Dam. *In Phaed.* I § 72 Westerink.

[219] *De prov.* 15,8 Boese : ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον.

[220] L'ontologie proclienne comprend les niveaux de réalité disposés hiérarchiquement de l'Etre au corps inerte. La source de toute réalité est au delà de l'Etre, tandis que la matière est en deçà. La matière est en effet qualifiée de "réellement non être" (ὄντως δὲ οὐκ ὄν *In Tim.* I 233, 4) ; sur ce point, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 148 sqq. et en particulier p. 170, n. 2.

[221] Cf. *In Parm.* 1167,16-17 Steel : τὴν ἐνέργειαν οὐ δεῖ πρὸ οὐσίας τάττειν, οὐδὲ ὅλως ἐνέργειαν τῷ πρώτῳ διδόναι : « Il ne faut pas placer l'activité à un rang antérieur à l'essence, ni, d'une façon générale, attribuer d'activité au Premier ». L'Un transcende la triade *être-puissance-activité*. Si, dans la définition étymologique de la providence (ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια), la notion d'activité apparaît, c'est que nous ne parlons pas de l'Un en lui-même, mais dans son rapport à tous les degrés de réalité qui lui sont inférieurs. Pour la matière, considérée comme pure puissance, cf. *In Parm.* 1154,10 Steel : « la matière est privation d'activité » (ὕλη ἀνενέργητος), elle est puissance pure.

[222] *De prov.* 16,5-6 Boese. Il s'agit des deux "parties" irrationnelles de l'âme (θυμοειδες ou θυμός et ἐπιθυμία), telles qu'elles ont été distinguées par Platon dans le quatrième livre de la *République* (440b sqq.).

[223] *De prov.* 16,9-10 Boese : ⌊ὀρεκτικὰς δὲ δυνάμεις μετ' αἰσθήσεως ἐνεργούσας πάσας, ὡς οἶμαι, γιγνώσκομεν⌋ ("et nous savons, je crois, que les puissances désirantes agissent toutes avec la sensation").

Après avoir écarté les facultés irrationnelles, Proclus se tourne vers l'âme rationnelle. Celle-ci est envisagée successivement selon trois activités dirigées vers l'inférieur, vers elle-même et vers le supérieur[224].

(a) L'âme rationnelle tournée vers l'inférieur (*De prov.* § 17).

Par cette activité, l'âme rationnelle entre en relation avec les facultés irrationnelles de deux façons : elle redresse les connaissances erronées de la sensation et tempère les élans désordonnés des puissances appétitives. Etant naturellement disposée à gouverner les fonctions irrationnelles, la raison se révèle alors comme supérieure à celles-ci. L'activité de l'irrationnel avait besoin du corps pour s'accomplir. Or, l'activité correctrice et ordonnatrice de la raison, s'exerçant sur les facultés inférieures liées aux corps, doit trouver les critères de son action en dehors du corps. C'est là ce qui justifie sa supériorité sur l'irrationnel et lui transfère le droit objectif de le régir. Ainsi, les jugements ne lui viennent pas du corps, mais elle en trouve les termes en elle. L'âme rationnelle contient, en effet, en elle les raisons de toutes choses. Elle contient sur le mode discursif la totalité des formes que l'Intellect embrasse sur le mode noétique. C'est là l'expression radicale de l'innéisme platonicien. Par ce caractère, l'épistémologie (néo)platonicienne se distingue donc fondamentalement des épistémologies aristotélicienne et stoïcienne. Pour elle, tout intelligible est toujours déjà donné. Ce qui varie d'un individu à l'autre, c'est le degré de conscience. La notion d'oubli – et son corrélatif, la réminiscence –, est alors au centre de cette épistémologie, parce qu'elle permet de justifier la nécessité de l'apprentissage et de la recherche. Dans cette perspective, les néoplatoniciens décrivent volontiers l'âme rationnelle comme un "monde rationnel", image psychique du "monde intelligible", ou encore comme un "plérôme" d'idées ou de raisons (λόγοι)[225].

Donc, quand bien même elle s'occupe de régler les facultés inférieures, l'âme rationnelle trouve en elle-même tous les critères de ses jugements.

---

[224] Ces trois mouvements correspondent aux trois moments de la triade fondamentale de la réalité : manence (μονή)-procession (πρόοδος)-conversion (ἐπιστροφή). Chacun de ces mouvements, pris en lui-même, a pu être considéré par certains platoniciens comme exprimant une vertu particulière : vertu politique attachée à l'activité vers l'inférieur, vertu cathartique ou purificatrice exprimant la conversion vers soi, et vertu théorétique dans l'activité vers le supérieur (Cf. Olymp. *In Phaed.* éd. Westerink, p. 77, §§ 2 à 3 et note *ad loc.*).

[225] Cf. *De prov.* 18,5 Boese (πλήρωμα) et 18,6 Boese (κόσμον ὄντα λογικόν).

Καὶ ταῦτα φθέγγεται βλέπων εἰς τοὺς ἔνδον λόγους, ὧν οὐδένα ⌞οἶδε⌟ διὰ σώματος ἢ τῶν σωματικῶν γνώσεων.[226]

« Elle émet ces [jugements] le regard tourné vers les raisons qui se trouvent en elle[227], dont elle ne connaît aucune par l'intermédiaire du corps ou de connaissances corporelles[228]. »

C'est donc l'autonomie de l'activité rationnelle, non entachée de corporéité, qui permet à l'âme humaine de porter des jugements sur les facultés irrationnelles. Et cette supériorité de nature sur l'âme inférieure assure, comme on l'a dit, la légitimité de son commandement sur les facultés irrationnelles. Il faut souligner, toutefois, que cette relation de domination de la raison sur l'irrationnel en l'homme décrit l'état conforme à la nature (à la nature universelle et à la nature particulière). Et ce n'est pas un hasard si Proclus a choisi de décrire ici l'activité de l'âme dans sa conformité à la nature. En effet, il en va d'un principe méthodologique explicitement revendiqué.

Δεῖ δὲ ἑκάστου τὴν φύσιν θηρᾶν οὐκ ἀπὸ τῶν διαστρόφως αὐτῇ χρωμένων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργούντων.[229]

« Il faut traquer la nature de chaque être, non chez ceux qui en font un usage pervers, mais chez ceux qui agissent conformément à [leur] nature. »

Ainsi, la description du rapport entre l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle est en quelque sorte normative : elle représente un état idéal et toujours possible défini par la coïncidence, pour l'âme rationnelle comme pour chaque être, avec sa nature propre.

(b) L'âme rationnelle tournée vers elle-même (*De prov.* § 18).

Pour déterminer la nature de ce second mouvement psychique, Proclus va procéder par un raisonnement *a fortiori*. Puisqu'on a reconnu à l'âme rationnelle, dans son rapport avec l'irrationnel inférieur à elle, une activité extra-corporelle, on doit *a fortiori* reconnaître à la raison, qui se tourne vers elle-même et trouve en elle les

---

[226] *De prov.* 17,20-22 Boese.
[227] Il s'agit de la présence dans l'essence psychique des Idées intelligibles transcendantes.
[228] C'est-à-dire par la sensation. Cette affirmation vise sans doute Aristote.
[229] *De prov.* 17,14-16 Boese.

notions constitutives des sciences mathématiques et géométriques[230], une activité indépendante du corps.

(c) L'âme rationnelle tournée vers ce qui est supérieur à elle (*De prov.* § 19).

Cette troisième activité de l'âme rationnelle ne fait que confirmer l'indépendance de l'âme par rapport au corps. En effet, par ce nouveau mouvement psychique vers le supérieur, l'âme peut non seulement contempler l'Intellect et les intelligibles en lui, mais également remonter jusqu'aux hénades divines.

Il est à remarquer que ce qui ne devait être qu'une preuve de l'indépendance de l'activité psychique rationnelle se transforme, dans ce paragraphe 19 du *De providentia*, en une sorte d'hymne exalté célébrant cette activité la plus haute de l'âme, avec des réminiscences du *Phèdre*[231] : le voyage mystique qui, par l'Intellect, conduit à la vision des dieux :

Κατὰ γὰρ πάσας ταύτας τὰς ἀναγωγοὺς νοήσεις δῆλον οἶμαι ποιεῖν τοῖς μὴ παντάπασιν ἀθεάτοις ὡς ἄρα, καὶ αἴσθησιν ἀφεῖσα κάτω καὶ σώματα, ταῖς τοῦ νοεροῦ περιωπαῖς ἀναβακχεύεται περὶ τὰς ⌊τῶν ὑπερκοσμίων θεῶν⌋ ἀτρεμεῖς καὶ ὡς ἀληθῶς μυστικὰς ἐπιβολάς.[232]

« En effet, je pense faire voir clairement à ceux qui ne sont pas totalement privés de la vue que [l'âme], par toutes ces intellections élévatrices, après avoir laissé en dessous d'elle la sensation et les corps, s'élève sur les hauteurs[233] de l'intellectif dans un transport dionysiaque lié à ses intuitions[234] immobiles et véritablement mystiques[235] des dieux hypercosmiques. »

---

[230] Ces deux sciences, comme nous l'apprend Platon dans la *République* (VI 510c1; 511b2), se développent indépendamment de tout rapport avec le sensible (même si, par ailleurs, elles utilisent, comme support, des figures sensibles). C'est en cela qu'elles jouent un rôle propédeutique dans la recherche de l'en-soi intelligible.
[231] Cf. *Phdr.* 247c3-e8.
[232] *De prov.* 19,13-17 *lat.* Boese.
[233] Cf. Plat. *Pol.* 272e5 ;
[234] Sur l' ἐπιβολή comme connaissance intuitive, cf. J.-M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, p. 49-52.
[235] Le langage est celui des initiations et des mystères. Cf. *In Alc.* 247,5-8 Segonds : (dans une énumération des genres de connaissance, après la connaissance discursive, Proclus passe à la conaissance intellective) ἐπὶ τοῦτον τοίνυν τὸν νοῦν ἀναβάντες μετ' αὐτοῦ τὴν νοητὴν οὐσίαν θεασώμεθα, ταῖς ἁπλαῖς καὶ ἀμερίστοις ἐπιβολαῖς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἀμέριστα τῶν ὄντων ἐποπτεύοντες γένη : « étant remonté vers cet intellect, contemplons avec lui l'essence intellective, saisissant comme en une époptie les genres simples, immobiles et non divisés des êtres, grâce aux intuitions simples et non divisées. » Cf. Plat. *Phdr.* 250c3-4.

4. La solution proclienne

Ayant analysé l'activité de l'âme rationnelle selon les trois mouvements possibles, vers l'inférieur, vers soi-même et vers le supérieur, et montré que jamais la raison n'a besoin du corps pour agir, Proclus peut conclure que cette âme est indépendante du corporel et de la sensibilité "de telle sorte qu'il est nécessaire qu'elle ait aussi une essence séparée de l'un et de l'autre" : ⌞ὥστε⌟ ἀναγκαῖον αὐτὴν καὶ οὐσίαν ἔχειν ἀμφοῖν (*scil.* σωμάτων καὶ αἰσθήσεων) χωριστήν[236].

L'application du résultat de cette analyse de l'activité rationnelle à celui des discussions menées dans le chapitre précédent sur la fatalité va permettre à Proclus d'énoncer le principe fondamental de toute sa théorie morale et de sa doctrine de la liberté. Lorsqu'elle agit conformément à sa nature[237], c'est-à-dire rationnellement, l'âme n'est pas soumise, pour les raisons qu'on vient de voir, à la cause immédiate des corps – nature ou fatalité –, mais appartient de plein droit au royaume des intelligibles gouverné par la seule providence. Tel est, du moins, l'état idéal, c'est-à-dire l'état conforme à sa nature propre. Mais, à cause de sa position intermédiaire, l'âme humaine – identifiée à l'âme rationnelle –, occupe, comme on l'a dit, une position instable. Elle peut en effet déchoir du rang qui lui appartient par nature et perdre ainsi le privilège lié à son essence, grâce auquel elle se situe au-dessus de la fatalité.

καταγομένη δὲ εἰς αἴσθησιν καὶ ἀλογουμένη καὶ σωματουμένη συνακολουθεῖ τοῖς κάτω· καὶ συζῶσα μετ' αὐτῶν ὥσπερ <τινῶν> μὴ νηφόντων γειτόνων, κρατεῖται καὶ ὑπὸ τῆς ⌞ἐκείνων⌟ βασιλευούσης αἰτίας.[238]

« Se laissant attirer vers la sensation, devenant irrationnelle et corporelle, elle est à la traîne des [choses] d'en-bas ; vivant avec elles comme avec des voisins intempérants, elle tombe sous la domination de la cause qui règne sur celles-ci. »

Nous savons que, dans le platonisme, le réel se divise en deux domaines distincts et hiérarchisés, celui des *intelligibles* et celui des *sensibles* ; que les corps appartiennent au second, les âmes rationnelles, comme toutes les réalités spirituelles, au premier. Or, *en tant qu'elle exerce une activité rationnelle*, l'âme particulière ne se

---

[236] *De prov.* 20,2-3 Boese.
[237] *De prov.* 20,4 : κατὰ φύσιν ἐνεργοῦσα. Cf. *supra*.
[238] *De prov.* 20,5-8 Boese.

sert pas du corps et par là affirme son indépendance par rapport au sensible. Pourtant, la série psychique qui va de l'âme divine à ce que Proclus appelle souvent "l'âme-reflet" – c'est-à-dire l'âme responsable de l'animation des corps en général[239] –, admet des degrés dont la signification pertinente met en jeu le rapport de chacun avec le corporel : au plus haut degré, celui de l'âme divine transcendante[240], la séparation d'avec le corps est totale, tandis qu'à son degré inférieur celle-ci est supprimée et la vie de l'âme est liée de façon permanente à l'existence du corps qu'elle anime[241]. L'âme rationnelle, occupant un degré intermédiaire, est tantôt liée à un corps naturel, tantôt séparée – même si un corps "immatériel" (ἄϋλον) reste toujours attaché à elle[242]. Son essence appartient au domaine intelligible[243] et comme telle, elle relève de la "royauté" de la providence. Cependant, comme son activité s'exerce dans le monde sensible et qu'elle est douée d'un pouvoir d'autodétermination (τὸ αὐτεξούσιον) et d'une faculté de choix (ἡ προαίρεσις), justifiés par son automotricité, elle peut se faire l'esclave de la sensation[244] – cette partie d'elle-même liée congénitalement au sensible –, et, s'étant plaçée elle-même au niveau des corps, devenir *en quelque sorte* corporelle (καταγομένη (*scil.* ἡ λογικὴ ψηχή) δὲ εἰς αἴσθησιν καῖ ἀλογουμένη καὶ σωματουμένη συνακολουθεῖ τοῖς κάτω)[245]. S'étant alors en quelque façon corporéifiée, elle vient s'inscrire dans le domaine des corps régi par la fatalité ou la nécessité[246]. Toutefois, son essence (οὐσία) et sa puissance (δύναμις) restent absolument établies dans l'intelligible et seule son activité (ἐνέργεια) se range, quand elle s'exerce *ad extra*, sous l'autorité de la fatalité[247].

---

[239] Cf. *In Tim.* I 360,28-30 : τί γὰρ τὸ ποιοῦν ἕκαστον τῶν σωμάτων ἔμψυχον ἢ τὸ ἴνδαλμα τῆς ψυχῆς; Proclus parle aussi de "fantômes d'âme" (εἴδωλα ψυχῶν), *TP* III p. 23,23 ; *El. th.* prop, 64, p. 62,12.

[240] C'est-à-dire l'Ame imparticipable, cf. E. R. Dodds, *Proclus, El. th.*, p. 284. Pour la série psychique, cf. E. R. Dodds, *Proclus, El. th.*, p. 295.

[241] *De prov.* 44,1-2 Boese : ⌊Ταύτην μὲν οὖν τὴν ζωὴν (*scil.* la vie sensitive) καὶ εἱμαρτὴν (εἱμαρμένην) εἶναι καὶ πάσχειν ἄλλοτε ἄλλα μετὰ τῶν σωμάτων, ἐν οἷς ὑφέστηκε τὸ ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης, ἀναγκαῖον⌋.

[242] Il s'agit du "corps / véhicule lumineux ou astral" (αὐγοειδές ou ἀστροειδές), immatériel, immortel et impassible ; cf. *El. th.* prop. 196 (τὸ πρῶτον σῶμα) et 205. Cf. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology* (1963), *Appendix II* ("The astral body in Neoplatonism"), p. 313-321 ; avec cette thèse, les néoplatoniciens, quelques soient les divergences dans la doctrine, cherchent à faciliter le lien entre l'âme et le corps ; ce véhicule *immortel* "corresponds to the enduring root of unreason in the human soul which survives every purgation" (*ibid.*, p. 320).

[243] Cf., parmi de nombreux exemples, *In Tim.* I 183,1.

[244] Cf. *De prov.* § 25.

[245] *De prov.* 20,5-6 Boese. Cf. *De prov.* 21,7-9 Boese.

[246] Cf. *De prov.* 25,2-3 Boese : τοῖς μὲν (*scil.* ⌊τὰ πάθη καὶ τὰ σώματα⌋) τὸ ἠναγκασμένως ἐνεργεῖν προσήκει.

[247] Cette thèse (philosophique) est confirmée par les "dieux eux-mêmes", c'est-à-dire par les *Oracles chaldaïques* (*De prov.* § 21) : *Or. Chald.* (éd. des Places) n° 102, 103 (cf. note 1, p. 183), 153 (*fatalibus gregibus* = ⌊εἱμαρταῖς ἀγέλαις⌋), 130 (avec la note ; le vers 1, tel qu'il est donné par des Places, ne peut être scandé et la conjecture de

D'autre part, après avoir conclu que l'âme a une essence séparée et, le cas échéant, une activité liée au corps, Proclus s'applique à justifier la place qu'occupe l'âme dans le hiérarchie des êtres par un raisonnement basé sur la structure nécessaire de tout ordre hiérarchique ; en effet, lorsqu'existent deux êtres (ou deux classes d'êtres) qui reçoivent une détermination contraire, se trouvant par là dans un rapport hiérarchique de subordination (le meilleur produisant le moins bon), il doit nécessairement exister un être (ou une classe d'êtres) *intermédiaire* possédant sous un point de vue la détermination du supérieur et sous un autre, celle de l'inférieur. Cette structure de pensée, qui correspond à une structuration de la réalité, que nous avons appelée "loi des médiations" joue un rôle dynamique essentiel : elle permet la production par une cause d'un effet contraire à elle sous l'aspect de telle ou telle détermination et également la conversion de l'effet vers sa cause. Dans le paragraphe 20 du *De providentia*, Proclus applique cette loi constitutive du réel aux êtres dans leur rapport avec la fatalité. Les deux extrêmes sont occupés par les êtres toujours indépendants de la fatalité et les êtres toujours soumis à son pouvoir. La classe intermédiaire est composée des êtres qui oscillent entre l'indépendance par rapport à la fatalité et la soumission à son action. Notons que le principe de non-contradiction n'est pas enfreint, puisque les deux déterminations contraires, si elles sont attribuées à l'âme dans le même temps, ne le sont pas sous le même rapport. En effet, ces deux déterminations sont exprimées sous le rapport de l'essence (κατ' οὐσίαν) et par relation (κατὰ σχέσιν).

⌊Καὶ γὰρ αὖ ἔδει τι καὶ τοιοῦτο εἶναι τῶν ὄντων γένος⌋, κατ' οὐσίαν μὲν ὑπὲρ ⌊εἱμαρμένην⌋ ὄν, κατὰ σχέσιν δὲ ὑπὸ ταύτην ποτὲ ταττόμενον. εἰ γάρ ἐστι ⌊μὲν⌋ ἃ τὸν σύμπαντα αἰῶνα ὑπερίδρυται τῶν ⌊εἱμαρμένων⌋ νόμων, ⌊ἐστὶ δὲ⌋ ἃ κατὰ πᾶσαν τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ὑποτέτακται ταῖς τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ περιόδοις, δεῖ ⌊δὴ⌋ καὶ τὴν μεταξὺ τούτων εἶναι φύσιν ⌊τῶν⌋ ποτὲ μὲν ἔξω τῆς ⌊εἱμαρτῆς ποιήσεως⌋, ποτὲ δὲ ὑπὸ ταύτην τελούντων. Αἱ γὰρ ⌊τῶν ὄντων⌋ πρόοδοι οὐδὲν ἀπολείπουσι κενόν, πολλῷ μᾶλλον ἢ αἱ τῶν σωμάτων θέσεις· ἀλλὰ τῶν ἄκρων εἰσὶ πανταχοῦ μεσότητες, αἳ κἀκείνοις παρέχονται τὴν πρὸς ἄλληλα σύνδεσιν.[248]

« Et en effet, il fallait qu'il y eût encore un tel genre d'êtres qui fût supérieur dans son essence à la fatalité, mais qui lui fût parfois subordonné *par relation*. Car, si, d'une part, il y a des êtres établis de toute éternité au-dessus des "lois fatales"[249], et

---

Kroll, mentionnée dans l'apparat critique, correspond mieux au texte latin de Guillaume). Cf. encore *De prov.* 42,15-22 Boese.
[248] *De prov.* 20,9-17 Boese.
[249] Plat. *Tim.* 41e2.

si, d'autre part, il y a des êtres pour toute leur vie subordonnés aux révolutions de la fatalité, il faut absolument qu'existe une nature *intermédiaire* entre eux : celle des êtres qui tantôt se trouvent en dehors de l'activité fatale et tantôt lui sont soumis. En effet, *les processions des êtres n'admettent aucun vide*[250], bien plus encore que la position des corps (*scil.* dans l'espace)[251]. Mais partout, entre les extrêmes, il y a des *médiations* qui procurent à ceux-ci le lien qui les unit l'un à l'autre. »

Dans ce texte, l'opposition entre κατ' οὐσίαν et κατὰ σχέσιν, qu'on retrouve ailleurs[252] sous la forme καθ' ὕπαρξιν ou καθ' αὐτό – κατὰ σχέσιν, ou encore φύσει – ἕξει, désigne les deux points de vue sous lesquels l'âme peut être considérée. Le terme d'οὐσία indique le niveau ontologique auquel l'âme appartient par nature ; l'οὐσία est donc sa nature ou son essence propre ; ainsi comprise, elle est immuable et impérissable. L'âme (rationnelle), en tant qu'âme, possède une activité indépendante du corps et transcende par là le corps et la fatalité. Tel est le lot qu'elle reçoit des causes supérieures. Mais l'âme est destinée à descendre dans le monde sensible et à entrer dans un corps. Dans cette nouvelle situation, l'âme entretient un certain rapport avec le corps. Ce rapport peut être plus ou moins étroit ; l'âme peut s'attacher au corps ou s'en détacher. Selon ce point de vue – que la relation soit lâche ou au contraire serrée –, l'âme est âme καθ' ἕξιν.

5. Perspectives morales

---

[250] Cf. *In Tim.* I 378,25-26 : Τῶν ὄντων ἡ πρόοδος συνεχής ἐστι καὶ οὐδὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἀπολέλειπται κενόν. On trouve une autre formulation de la même loi en *El. th.* 106, p. 94,27-28 : αἱ δὲ πρόοδοι πᾶσαι διὰ τῶν ὁμοίων ; cf. *El. th.* prop. 29. Cf. encore *In Tim.* I 373,3-21 [avec la note 1 de Festugière, t. II, p. 234] (application de la loi de continuité à l'identité et à la différence ; la série comprend, du modèle intelligible au sensible, les termes suivants : τὰ αὐτό – τὰ αὐτοῦ – τὰ αὐτοῦ καὶ ἄλλου [= l'âme] – τὰ ἄλλου – τὰ ἄλλα ; puis application à la notion de mouvement (13-16) ; *TP* III 2, p. 6,21-24 et note 10, p. 107.

[251] Cf. Syr. *In Met.* 149,29-30 : μηδ' ἐν τοῖς οὖσιν ἔστι κενόν ; *ibid.* 132,24 (il n'y a ni vide ni "sans forme" [ἀνείδεον] dans les réalités cosmiques, grâce à la providence démiurgique) ; Simpl. *In Phys.* 571,22 : "Les platoniciens et les stoïciens affirment que le vide est une chose différente des corps, mais qui contient toujours un corps, de sorte qu'il n'est jamais laissé de vide" (οἱ δὲ Πλατωνικοὶ καὶ οἱ Στωικοὶ εἶναι μὲν ἄλλο παρὰ τὰ σώματά φασιν, ἀεὶ δὲ σῶμα ἔχειν, ὡς μηδέποτε κενὸν ἀπολείπεσθαι). Sur le vide chez Platon et Aristote, cf. S. Sambursky (1962), p. 2 (Platon) ; p. 86 (Aristote qui, comme Platon, nie l'existence du vide).

[252] Dans ces textes, καθ' ὕπαρξιν, κατ' οὐσίαν, κατὰ σχέσιν désignent non un même être considéré sous deux aspects différents, mais deux êtres différents, recevant un nom commun homonyme (au sens aristotélicien). Dans les textes mentionnés, il s'agit du démon en tant que tel (κατ' οὐσίαν) et de l'homme qui, grâce à sa sagesse, peut être appelé démon, "par relation" ou "par condition" (κατὰ σχέσιν), mais demeure homme κατ' οὐσίαν.

A ces considérations ontologiques relatives aux âmes humaines, viennent s'ajouter d'autres considérations, celles-ci de nature morale.

Dans sa relation avec l'inférieur (le corps), l'âme est susceptible d'adopter des attitudes opposées, qui renforcent ou affaiblissent la relation. Elle peut, d'une part, se laisser séduire par le corporel en donnant libre cours aux activités irrationnelles cognitives (la sensation[253]) et tendancielles (les désirs liés à la matière[254]).

διὰ ⌊τούτων⌋ γὰρ (*scil.* αἰσθήσεων καὶ ὑλικῶν ὀρέξεων) σωματούμεθα καὶ σωματωθέντες ἐξ ἀνάγκης ὑπὸ τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ ἀγόμεθα. Πανταχοῦ γὰρ τὰ ὄντα ἡ ὁμοιότης ἀλλήλοις συνάπτει.[255]

« Par eux (*scil.* les sensations et les désirs matériels) nous nous corporéifions et une fois devenus corps nous sommes nécessairement conduits par la fatalité. En effet, la similitude met partout en contact les êtres les uns avec les autres. »

D'autre part, l'âme peut aussi choisir la voie inverse et s'élever au-dessus de la fatalité, comme le confirment les dieux eux-mêmes dans les *Oracles chaldaïques*.

Ἔπειτα περὶ τῆς θειοτάτης ⌊ἡμετέρας⌋ ζωῆς ἀναδιδάσκοντα (*scil.* τὰ λόγια) καὶ ⌊περὶ⌋ τῆς ἀχράντου πολιτείας, ⌊ὅπως ἤδη πάσης τῆς εἱμαρμένης πολιτείας ἀπολύονται⌋.[256]

« Ensuite, à propos de notre âme (ζωή) la plus divine et de la vie[257] immaculée, [les Oracles] enseignent comment alors [celles-ci] sont libérées de tout gouvernement de la fatalité. »

Le caractère dramatique introduit par ces deux mouvements inverses de soumission au corporel et au fatal et d'élévation au-dessus du règne de la fatalité suscite l'apparition de considérations morales. D'ailleurs, les cinq derniers

---

[253] Ici (*De prov.* 21,6 Boese), il s'agit des sensations (αἰσθήσεις), à quoi il faut ajouter l'imagination. Cf. *De dec. dub.* 3,3 sqq.
[254] Les désirs matériels (ὑλικαὶ ὀρέξεις *De prov.* 21,7) comprennent la "colère ou le cœur" (θυμός) et la concupiscence (ἐπιθυμία). Cf. *De prov.* § 16.
[255] *De prov.* 21,7-9 Boese. Cf. *In Tim.* III 268,19-20 et 277,8.
[256] *De prov.* 21,13-15 Boese. Cf. *In Tim.* III 266,15-16 : καὶ κατὰ Πλάτωνα κρείττους εἰσὶν εἱμαρμένης αἱ ψυχαὶ κατὰ τὴν ἀκροτάτην ἑαυτῶν ζωήν : "(Pour Platon) les âmes, selon la vie la plus haute qui est en elles, sont supérieures à la fatalité" (trad. Festugière, t. V, p. 140). A la suite de ce passage du *Commentaire sur le Timée*, Proclus cite le même Oracle chaldaïque que dans *De prov.* 21,15-16 Boese.
[257] πολιτεία a ici le sens tardif de "vie" (cf. A. J. Festugière, *In Tim.* t. IV, p. 142, n. 3).

paragraphes (22-26) du chapitre consacré à la question des deux âmes dans le *De providentia* traitent précisément de l'oscillation de l'âme humaine entre la liberté que procure la vertu et la servitude imposée par le vice[258]. Nous reportons la discussion de ces paragraphes au chapitre suivant, consacré à la question de la liberté.

Conclusion

Tout homme est un composé d'âme et de corps[259]. En tant qu'élément du composé, l'âme est double. D'un côté l'âme est rationnelle et totalement indépendante du corps sous le rapport de l'essence ; de l'autre, en tant qu'elle s'unit à un corps, l'âme reçoit (ou produit) des facultés supplémentaires liées intimement au corps. Celles-ci en partie sont cognitives et en partie expriment des élans irrationnels. Ces facultés suivront le corps dans son destin ; elles disparaîtront avec lui. Mais, pendant tout le temps où l'âme rationnelle, séparable par essence et immortelle, est présente dans le corps, cet ensemble de facultés irrationnelles que Proclus appelle aussi "âme" (ψυχή) ou "vie" (ζωή) jouera un rôle médiateur entre le corps et l'âme séparable[260]. Cet être intermédiaire permet de lier ce qui est essentiellement impassible (ἀπαθής) et ce qui, par soi, n'est que pure passivité. Le rapport qui s'établit entre l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle est de soumission ou de domination. Si l'âme supérieure suit sa nature propre qui se définit par la raison, elle maîtrisera parfaitement les facultés inférieures. Si elle s'abandonne aux sollicitations des sens et des désirs irrationnels, elle méprise sa nature propre, s'abaisse alors jusqu'à eux et assume leur destin. Ainsi, alors qu'en tant qu'essence intelligible elle

---

[258] Cf. aussi Boèce, *Cons. Phil.* V, prose 2. 8-9 : *Humanas uero animas liberiores quidem esse necesse est cum se in mentis diuinae speculatione conseruant, minus uero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus colligantur. Extrema uero est seruitus, cum uitiis deditae rationis propriae possessione ceciderunt.*

[259] Dans un passage de son *Commentaire sur le Timée* (*In Tim.* III 309,20 - 310,2), Proclus distingue trois sens du mot homme. Dans tous les cas, l'homme est une âme rationnelle immortelle qui se sert d'un corps comme d'un instrument. Or, comme Proclus distingue trois espèces de corps ou véhicules (ὀχήματα), le corps matériel visible, un corps plus subtil, mais encore mortel et un troisième, immatériel et éternel, le terme homme convient à l'association de l'âme rationnelle avec n'importe lequel de ces trois corps. Cf. aussi l'opposition entre l'homme qui est en nous (l'âme rationnelle) et l'homme phénoménal, *In Alc.* 25,3-6 (t. I, p. 139, n. 3 *ad p.* 20 Segonds) ; *In Tim* I 16,16 ; 117,1-2 (Festug., t. I, p. 160, n. 3, qualifie cette expression de "gnostique" et renvoie à H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, Paris, 1978, t. II, p. 194-198) ; III 204,10-11.

[260] Il faut rappeler que, selon la théorie dite des "véhicules" (ὀχήματα) de l'âme, l'âme particulière est toujours liée à une âme irrationnelle, selon des degrés dépendant des degrés de purification atteints, même lorsqu'elle est séparée. Cette doctrine jouera un rôle dans la justification de la possibilité pour l'âme séparée de faire des choix irrationnels. Sur cette question, cf. E. R. Dodds, *El. th.*, "Appendix II", p. 313-321.

dépend naturellement de la providence, l'âme en vient à se soumettre de son gré à la fatalité et à la nécessité.

Or, l'âme appartient sans défaillance à l'intelligible sous le mode essentiel (κατ' οὐσίαν), tandis que sa soumission à l'autorité de la fatalité a lieu parfois (ποτε)[261], et cela sous le mode de la relation (κατὰ σχέσιν)[262]. Qu'un tel être existe nécessairement, Proclus le montre en s'appuyant sur l'exigence de la structure triadique fondamentale de tout le réel : s'il y a des êtres qui sont toujours (τὸν σύμπαντα αἰῶνα)[263] et sous tout rapport situé dans l'intelligible et s'il y en a qui toujours sont soumis à la fatalité et liés au corporel, il doit exister un être intermédiaire, une sorte de moyen terme entre les deux extrêmes. Or cet être est l'âme rationnelle particulière[264]. Notons encore que l'exigence d'unité formulée par ce principe s'exprime aussi, mais sous forme non triadique, dans la totalité que forme le monde sensible lui-même, par la thèse selon laquelle existent entre toutes choses des liens[265] établissant dans le cosmos une sympathie universelle[266].

Par ailleurs, l'âme rationnelle, en tant qu'elle est *éternelle*, jouit d'un destin qui perdurera au-delà de la disparition du corps. Dans ces conditions, l'élaboration d'une doctrine eschatologique s'avère indispensable. Les modes de vie particuliers que l'âme adopte détermineront, après sa séparation d'avec le corps, son destin futur (thèse qu'on peut appeler "karmique"). Il est donc important que, dès maintenant, l'âme supérieure agisse toujours en se conformant à sa nature. Dès ici-bas, ce mode d'action trouvera sa récompense ; l'âme agissant selon sa nature s'élévera, autant qu'il lui est possible tant qu'elle est unie à un corps, au-dessus des contraintes de la fatalité. Et c'est là, pour l'âme, le premier pas vers la libération.

---

[261] Cf. *e. g. De prov.* 42,21 Boese. Le "parfois" fait allusion aux multiples réincarnations auxquelles sont soumises les âmes particulières.
[262] *De prov.* 20,9-11 Boese. Cf. encore 44,19-23 Boese : le statut propre de l'âme rationnelle, entre l'intellect et la sensation, fait que γίνεται δὲ *κατὰ σχέσιν* ἑκάτερον τῶν ἄκρων, ⌊ὧν *κατ' οὐσίαν* οὐδέτερόν ἐστιν⌋. Cf. *In Remp.* II 148,48 (κατὰ σχέσιν : "par position" [trad. Festugière] ; mais, dans la traduction de cette expression, il nous semble important d'introduire la notion de "relation").
[263] *De prov.* 20,11 Boese.
[264] *De prov.* 20,11-18 Boese. Sur le rapport entre ces trois degrés psychiques et la fatalité, cf. *De prov.* 24,15-20 Boese.
[265] De là l'importance des termes εἱρμός, δεσμός, σύνδεσμος, σύνδεσις appliqués de façon générale au monde du devenir, mais aussi (et *a fortiori*) à tout l'intelligible. De son côté, l'âme maintient "le lien des êtres" (τὸν τῶν ὄντων σύνδεσμον cf. *In Tim* II 130,15 ; 131,30-31 ; 132,5-6).
[266] Cf. *supra*. Il y a toutefois une "sympathie" mauvaise, lorsque la passion est le résultat de l'action de l'inférieur sur le supérieur, du corps sur l'âme.

Chapitre 5

τῷ ὄντι τεθηλυμμένης[1] ἐστὶ προαιρέσεως
τὸ οἴεσθαι πάντα ἐξ ἀνάγκης εἶναι καὶ
καθ' εἱμαρμένην καὶ μηδὲν ἐκ τῆς
προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας γίνεσθαι.[2]

La liberté

Introduction

Dans les chapitres précédents, nous avons cherché à définir, dans l'ordre de la nature d'abord, puis dans l'essence psychique elle-même, les conditions ontologiques, métaphysiques, physiques et psychologiques, de l'exercice de la liberté humaine : conditions extérieures, relevant du monde sensible (chapitres 2 et 3 : le contingent et l'*heimarménè*), et conditions internes au Tout et à l'âme (chapitres 4 : l'âme).

Nous avons pu conclure que la fatalité (ἡ εἱμαρμένη), souveraine dans le monde du devenir et des corps en général, n'introduisait pas un déterminisme *mécaniste* du type, par exemple, de celui que Laplace définissait au début du XIX^e^ s. dans sa célèbre hypothèse du Démon omniscient. En effet, l'*heimarménè* garantit dans le monde sublunaire un ordre parfait gouverné selon des lois, qui ne sont pas des lois de la nature au sens de la physique moderne, mais plutôt l'expression de décrets divins tels que Platon les met en scène dans les μῦθοι du *Timée* et du dixième livre de la *République*. La notion d'*heimarménè* relève donc bien plus de la théologie que de la physique au sens moderne, comme c'était déjà le cas dans le stoïcisme. Cependant, l'action causale de la fatalité, souvent exprimée dans le langage stoïcien des enchaînements de causes, bien qu'immanente, est toujours dépendante de la providence divine transcendante ; c'est précisément cette dépendance qui lui donne son caractère divin et en oriente toutes les productions vers le Bien. Par elle-même l'*heimarménè* est cause efficiente, mais, par son rang subordonné à celui de la providence divine et par le lien hiérarchique qu'elle entretient avec elle, se révèle en elle une *finalité* qui la dépasse.

---

[1] De θηλύνω ; cette forme est équivalente à la forme attendue τεθηλυσμένης (?).
[2] Olymp. *In Gorg*. ch. 39. 1,13-16 (Westerink) : « c'est le propre d'une *prohairesis* réellement efféminée que de croire que tout vient de la nécessité et se produit conformément à la fatalité, et que rien n'arrive en vertu de notre *prohairesis*. »

D'autre part, le tissu des causes qui s'exercent dans le monde sensible n'est pas serré au point de ne pas laisser place à une certaine indétermination. En effet, dans ce qu'on peut appeler l'objectif, le contingent a sa place et n'est pas qu'un mot vide. L'insistance est grande, nous l'avons vu, avec laquelle Proclus marque constamment l'existence de l'ἐνδεχόμενον. Il y a donc place, à ses yeux, pour des possibles réels, quelle que soit la difficulté attachée à cette notion.

Comme principe de mouvement, l'homme peut alors espérer insérer dans le tissu des causes sa propre causalité. La physique, la métaphysique ou théologie laissent donc la possibilité à l'individu d'initier une causalité qui peut trouver à se réaliser dans le monde. Bien entendu, elle peut le faire, mais jamais le succès n'est garanti. Dès que l'homme cherche à inscrire dans le monde un acte, il doit compter avec la causalité exercée aussi bien par le monde comme Tout que par autrui.

Quant à l'essence de l'âme, nous avons vu comment celle-ci comporte en elle un mouvement dont l'origine est intrinsèque. L'*automotricité* essentielle de l'âme est en effet ce mouvement *sui generis*, n'appartenant *en propre* qu'à l'ordre psychique et fondé sur sa capacité à s'autoconstituer (τὸ αὐθυπόστατον). C'est par la présence de ce caractère automoteur que va se poser la question de la liberté et finalement celui de la moralité en général. En effet, le concept de liberté se trouve lié étroitement à celui de "responsabilité", sur lequel repose toute la vie morale. Il faut d'ailleurs préciser que la notion de responsabilité s'exprime, en grec, dans la terminologie de la causalité (αἴτιος et ses dérivés). De plus, l'homme, qui dans le platonisme est son âme, occupe une place tout à fait singulière dans la hiérarchie des êtres. L'âme est avant tout *médiation* ou médiété (μεσότης). En effet, son statut d'intermédiaire entre deux mondes, celui des corps en dessous d'elle et celui des intelligibles au-dessus, joint à un "affaiblissement" dû à sa particularisation et à sa nature antithétique, comme nous l'a appris l'interprétation néoplatonicienne de la troisième hypothèse du *Parménide*, fait de la ψυχὴ μερική une réalité labile, tantôt tournée vers ce qui la dépasse, tantôt s'infléchissant vers les réalités inférieures. Cette instabilité s'inscrit dans l'essence même de l'âme particulière. Ce sont les possibilités qu'ouvre cette instabilité qui vont définir l'espace où une certaine conception de la liberté va pouvoir se déployer.

Avant d'aborder de front la question de la liberté et – on le verra – celle de ses limitations, nous résumons le contexte métaphysique particulier dans lequel notre problème s'inscrit. L'Ame, comme hypostase ou niveau de réalité – mais cela vaut *a fortiori* pour les âmes particulières –, occupe un rang déterminé dans la hiérarchie des êtres intelligibles, au-dessous de l'Intellect séparé du sensible, et immédiatement au-dessus de la Nature immanente au sensible, appelée aussi Nature universelle. Comme hypostase *intermédiaire* entre l'Intellect et la Nature, l'Ame est une essence

intelligible *et* encosmique[3]. Si son οὐσία est bien transcendante par rapport au sensible, son activité (ἐνέργεια) s'exerce, pour une part importante, dans le sensible (c'est le cas par exemple de l'Ame du monde). D'autre part, pour toute hypostase il existe des degrés, procédant du plus au moins parfait, c'est-à-dire du plus universel au plus particulier. Notre âme occupe le dernier rang dans la série des essences psychiques et appartient à la classe des âmes dites *particulières* (μερικαὶ ψυχαί). Dans la métaphysique proclienne, les âmes universelles comptent les âmes des Sphères célestes et l'Ame du Tout (ou du Monde), appelées aussi Ames divines[4]. Le double caractère des réalités psychiques (intelligibles par leur essence et sensibles par leur activité) se manifeste au niveau des âmes particulières rationnelles par une *instabilité* essentielle[5] et explique leur double mouvement, vers le supérieur et vers l'inférieur[6]. Comme nous l'avons vu, chez Proclus cette instabilité n'affecte pas son essence, qui est immuable et indestructible (la thèse platonicienne de l'immortalité de l'âme est ici présupposée)[7]. L'âme humaine joue donc le rôle d'une *médiation* ou *médiété* (μεσότης) entre les deux extrêmes que sont l'intelligible et le sensible, l'indivisible et le divisé, le Même et l'Autre ; et l'on sait l'importance que revêt dans la métaphysique de Proclus – comme dans le syllogisme aristotélicien d'ailleurs –, le moyen terme (τὸ μέσον) dans le système triadique : c'est par lui que le supérieur (premier terme) passe dans le troisième terme inférieur et que ce dernier fait retour au

---

[3] Sur l'Ame, cf. les propositions 184 à 211 des *Eléments de théologie*. Par ailleurs, toute âme n'est pas encosmique. La monade psychique à laquelle est suspendue toute la série des âmes est, en tant que monade, hypercosmique. Cf. *In Tim.* III 251,29-256,21 (sur les âmes hypercosmiques en général) et *El. Theol.* prop. 184 (sur la série psychique tout entière).

[4] Cf. *De mal.* ch. 9. Souvent aussi nos propres âmes sont qualifiées de divines en tant qu'elles sont immortelles et qu'elles ont une origine divine (*De dec. dub.* 30) ; cf. déjà le discours du démiurge en *Timée* 41c.

[5] On trouvera des explications sur ce point dans le *Commentaire sur le* Timée, à propos de la composition des âmes à partir du Même et de l'Autre (cf. *In Tim.* III 268,21-270,16 : l'âme particulière est *intermédiaire* entre l'essence indivisible, à laquelle elle participe, et l'essence divisée dans les corps, avec laquelle elle entre en contact par son propre "véhicule" [ὄχημα]). Cf. aussi *El. th.* prop. 190 (sur le caractère indivisible-divisé des âmes).

[6] Ce double mouvement est exprimé par l'adjectif ἀμφίβιος qualifiant la nature de l'âme particulière (*In Remp.* II 85,25 ; le terme figure déjà chez Plotin IV 8 [6], 4, 31). Pour les Ames divines "qui ne se tournent pas vers ce qu'elles administrent", puisque le Démiurge a placé les corps *dans* ces Ames, cf. *In Tim.* III 268,10-20.

[7] Les démonstrations de l'immortalité de l'âme particulière se trouvaient évidemment dans le *Commentaire sur le* Phédon (perdu), mais elles sont conservées en partie dans le *Commentaire sur le* Phédon d'Olympiodore et surtout dans celui de Damascius. Pour Proclus, on trouvera aussi quelques arguments dans la deuxième partie du *Commentaire sur le livre X de la* République (Proclus divise le livre X en trois parties principales (κεφάλαια) : 1. Censure de l'art poétique [II 86,4-89,5] ; 2. *Arguments en faveur de l'immortalité de l'âme* [II 89,6-92,19] ; 3. Le mythe d'Er [II 92,20-359,10]). Cf. aussi *El. Theol.* prop. 187 (πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος).

premier : c'est donc le moyen terme qui donne à la triade néoplatonicienne son caractère essentiellement dynamique[8].

Après avoir effleuré à plusieurs reprises, dans ce qui précède, la question de la liberté, nous allons maintenant aborder et examiner cette notion pour elle-même.

Nous allons commencer par reprendre un point qui a déjà été abordé dans l'introduction à la présente étude. Nous ne trouvons pas chez notre auteur de terme correspondant exactement à notre notion moderne de liberté, notion certes floue et polymorphe, chargée le plus souvent de force émotionnelle, mais dont la tradition a imposé le nom. L'usage de ce terme de liberté à propos de philosophie antique en général, et chez Proclus en particulier, me semble toutefois se justifier, à condition qu'il reçoive, dans chaque cas, les déterminations qui le définissent précisément[9].

Or, pour définir ce concept, il fallait d'abord étudier d'autres notions avec lesquelles il forme un réseau conceptuel de relations étroites : celles de contingence, de nécessité, de fatalité et de providence. A chacune de ces quatre notions correspond d'ailleurs un terme grec défini, dont la traduction donnée ne représente finalement qu'une convention : ἡ εἱμαρμένη (que nous avons rendu par "fatalité" ou, moins souvent, "destin" ou qui a été simplement transcrit en "*heimarménè*") ; τὸ ἐνδεχόμενον (le contingent ou le possible) ; ἡ πρόνοια ("providence")[10] ; ἡ ἀνάγκη (nécessité ou contrainte)[11].

---

[8] Le moyen terme apporte ce caractère dynamique, d'un point de vue, pourrait-on dire, formel. Il faut se rappeler que la triade est hiérarchisée et que le premier terme est toujours doté d'une puissance supérieure aux deux autres. Du point de vue du contenu, le premier terme est plus universel et plus efficace. L'existence d'un moyen terme est nécessaire, non pas par rapport au supérieur, mais par rapport à une certaine forme de dégradation (ὕφεσις) qui caractérise l'inférieur.

[9] Les termes et les expressions grecs principaux intéressant la question de la liberté chez Proclus sont les suivants : (τὸ) ἐφ' ἡμῖν, τὸ αὐτεξούσιον, αὐτεξούσιος, ἡ ἐλευθερία, ἐλεύθερος, ἡ ἐξουσία, ἡ (προ)αίρεσις, προαιρετικός, ἡ αὐτοκινησία, αὐτοκίνητος, ἡ ἐφ' ἑκάτερα ῥοπή, τὸ κύριον, κύριος.

[10] Nous n'avons pas cru nécessaire d'adopter la solution de J. Trouillard qui a voulu traduire le terme par "activité prénoétique" pour rester fidèle à l'étymologie, telle du moins que la comprenait Proclus, et pour indiquer précisément sa fonction spécifique d'acte antérieur à l'intellect (= ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια). Cf. J. Trouillard, *Les Eléments de Théologie*, p. 131, n. 4. ; J. Trouillard, « Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus », *Revue des études grecques*, 73 (1960), p. 80-87.

[11] Cette notion ne sera traitée dans ce qui suit que comme une des expressions de l'*heimarménè*, au sens où nous l'avons décrite dans le chapitre 3. Rappelons que la "nécessité" intervient aussi dans la doctrine de la matière, au sens de la nécessité dite hypothétique (*De mal.* § 36).

1. Liberté et responsabilité

La tâche essentielle d'un professeur de philosophie (φιλόσοφος) platonicienne étant de commenter et d'expliquer le Philosophe par excellence, on cherchera, dans un premier temps, les lieux platoniciens où peuvent apparaître les notions, encore vagues et proches du sens commun, de liberté et de "responsabilité" humaines. On retiendra principalement deux textes avec le commentaire proclien correspondant :

1. *Timée* 41e2 - 42d4 [νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους ... jusqu'à ...ἀναίτιος = *1* page de l'éd. des Belles Lettres] (=*In Tim.* III 271,28 - 303,32 = *32* pages de l'éd. Teubner ; toute la section est intitulée par A. J. Festugière : "Lois fatales imposées aux âmes").

2. *République* X, 617d3 - 621a1 : il s'agit de la dernière partie du mythe d'Er, concernant le choix des genres de vie (βίοι). Deux passages de ce commentaire retiendront particulièrement notre attention :

(a) 257,26 - 264,30 : passage intitulé par A. J. Festugière : "Les lots : Fatalité et liberté" ; Proclus y expose deux thèses servant de préalable à la discussion sur le discours du Prophète : (1) que la "liberté de choix" (τὸ ἐφ' ἡμῖν) existe et (2) que les révolutions cosmiques exercent leur influence sur nous ;

(b) 355,8 - 359,8 : passage intitulé par A. J. Festugière : "Libre arbitre, Fatalité, Providence" ; il s'agit de la *conclusion* du commentaire sur le mythe d'Er.

Le problème de la liberté envisagé sous l'angle de la "responsabilité"[12] de l'homme a trouvé, après ses débuts platoniciens[13], ses développements les plus riches dans la tradition aristotélicienne surtout, mais aussi dans le stoïcisme, en particulier dans sa phase impériale, chez Epictète. Et la terminologie proclienne témoigne en fait de l'influence, parfois paradoxale, de ces deux courants de pensée. Dans la tradition aristotélicienne, les discussions relatives à la responsabilité trouvent leur origine avant tout dans les chapitres 1 à 8 du livre III de l'*Ethique à Nicomaque* et des passages

---

[12] Le terme de responsabilité est récent (XVIII[e] s. pour le substantif et XIII[e] pour l'adjectif) et n'a pas de correspondant grec exact. C'est toujours αἴτιος et les mots de cette famille qui correspondent le mieux à cette notion. Nous prendrons le terme comme désignant la qualité propre d'un agent, qui justifie qu'on lui attribue éloges et blâmes, punitions et récompenses. Cf. *e. g.* R. McKeon, « The Development and the Significance of the Concept of Responsibility », *Revue internationale de philosophie,* 39 (1957), p. 3-32.

[13] En particulier dans le domaine théologique, où il s'agissait de libérer les dieux de la responsabilité du mal : *Resp.* X 617e5 (θεὸς ἀναίτιος) ; *Tim.* 42d2-4 : διαθεσμοθετήσας (*scil.* ὁ δημιουργός) δὲ πάντα αὐτοῖς (*scil.* les âmes) ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος.

parallèles des autres *Ethiques*[14]. Aristote y traite, en effet, des actes humains sous le rapport de la causalité, en partant du principe que l'agent – l'homme –, a en lui-même le principe de ses actions : ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων[15]. Sa définition de l'acte volontaire ou "de son plein gré" (τὸ ἑκούσιον)[16] situe la discussion sur un plan plus juridique que moral[17]. Son argumentation recourt fréquemment à l'évocation d'attitudes morales communes, prises comme des faits, pour persuader le lecteur ou l'auditeur de l'existence évidente de la responsabilité. En effet, il invoque à plusieurs reprises l'attribution des blâmes (ψόγοι / ψέγειν) et des éloges (ἔπαινοι / ἐπαινεῖν), des punitions et des récompenses, des encouragements et des réprimandes[18]. Le Stagirite n'est bien entendu pas le premier à évoquer ces attitudes dans des contextes où la responsabilité est en jeu[19]. Mais en fondant sur elles son analyse, en tant que celles-ci témoignent de la reconnaissance universelle d'une certaine forme au moins de responsabilité humaine, il achève de définir le champ où se développeront les discussions sur cette question.

Nous devons sans doute nous demander si nous avons raison de parler de responsabilité, alors que le grec ne comporte pas de terme univoque pour cette notion et que la notion elle-même véhiculée par ce terme en français n'est pas dépourvue

---

[14] Cf. *EE* II 6-11 (1222b15 - 1228a19); *MM* I 9-17, 1187a5 - 1189b32.

[15] Cf. *EN* III 5, 1112b31-32 ; cf. [Arist.] *MM* I 11, 1187b10 : ὁ ἄνθρωπος τῶν πράξεών ἐστι γεννητικός ; la thèse est bien aristotélicienne ; l'homme est γεννητὴς τῶν πράξεων [cf. *EN* III 7, 1113b18], ce qui induit, pour Aristote, le renversement de la thèse socratique selon laquelle οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός. De fait, pour justifier la qualification "de plein gré" (ἑκούσιος) appliquée à une action, Aristote invoque le fait que celle-ci a son principe en l'agent ; il s'agit précisément de celui dont l'action, en fonction des circonstances, choisit un moindre mal pour en éviter un plus grand (exemple du pilote qui sacrifie sa cargaison dans la tempête pour sauver sa vie et celle des marins) : *EN* III 1, 1110a15-18 : πράττει δὲ ἑκών· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή : « L'homme agit [dans ce cas] de plein gré. C'est un fait que, dans des actions de ce type, le principe qui meut les parties instrumentales [du corps] réside en lui. Or, ce dont le principe est en lui, il dépend de lui de le faire ou non ».

[16] Cf. *EN* III 3 (1111a22 - b3). Il est certainement préférable d'éviter le vocabulaire de la volonté, même si, dans beaucoup de cas, le terme de "volontaire" vient assez naturellement à l'esprit quand il s'agit de traduire ἑκούσιος. Il faudrait alors le prendre dans un sens très général, et ne pas le faire dépendre d'une quelconque doctrine de la volonté (au sens moderne) ; voir les remarques de R. A. Gauthier et Jean Yves Jolif, *Aristote, L'Ethique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, t. II 1 (1970[2] [1959]), p. 170.

[17] Cf. R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, London, 1983, p. 6 et n. 23. La distinction entre le juridique et l'éthique n'apparaît évidemment pas dans le texte d'Aristote, mais elle nous semble pertinente dans la mesure où elle permet de mettre en évidence une des différences importantes entre le Stagirite et le Lycien. En effet, Proclus envisage la responsabilité sous son aspect essentiellement moral.

[18] Cf. *EN* III 1, 1109b31 et 1110a20-34 ; III 7, 1114a21-31 ; 1113b23-26 (κολάζειν / τιμωρεῖσθαι, τιμᾶν, προτρέπειν, κωλύειν).

[19] Cf. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960.

d'ambiguïté ? Comme l'a montré M. Villey[20], les termes "responsable" et "responsabilité" appartiennent originellement au domaine du juridique, pour prendre dans la pensée moderne un sens moral, tout en conservant parallèlement l'usage ancien. A vrai dire, cette ambiguïté du terme – appliqué aussi bien en morale qu'en droit –, nous semble parfaitement convenir à la pensée grecque. En effet, nous verrons que les expressions utilisées par les philosophes grecs pour désigner la responsabilité s'appliquent aussi bien au domaine du juridique (en particulier Aristote) qu'à celui de la morale[21].

τὸ ἐφ' ἡμῖν[22]

En fait, les Grecs pouvaient exprimer cette notion et ce qui s'y rattache par plusieurs expressions. A partir d'Aristote, l'expression la plus fréquente impliquant la notion de responsabilité est formée de la préposition ἐπί suivie d'un pronom, d'un démonstratif ou d'un substantif au datif[23] ; la formule la plus fréquente dans les discussions sur la liberté est ἐφ' ἡμῖν : "dépendant de nous", "en notre pouvoir" (nous préférerons la première traduction, pour réserver le terme "pouvoir" à ἐξουσία[24] et ses dérivés, en particulier αὐτ-εξούσιος)[25]. Fréquemment, l'expression est substantivée au moyen de l'article neutre, au singulier ou au pluriel, le plus

---

[20] M. Villey, « Esquisse historique sur le mot "responsable" », dans : *Archives de philosophie du droit*, 22 (1977), p. 45-58.

[21] En acceptant cette ambiguïté, nous nous plaçons clairement dans une perspective pré-kantienne où les concepts moraux et juridiques ne sont jamais clairement distingués. Cf. S. Goyard-Fabre, « Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant », *Archives de philosophie du droit*, 22 (1977), p. 113-129.

[22] Guillaume de Moerbeke traduit littéralement l'expression par *id quod in nobis* (cf. le titre complet du *De providentia*).

[23] Ce sens de la préposition ἐπί + dat. est évidemment antérieur à Aristote et appartient à la langue commune (cf. Kühner-Gerth, Teil II 1, p. 501 [*zur Angabe einer Abhängigkeit*]). Mais c'est par l'influence du Stagirite, relayé surtout par les stoïciens, qu'elle va s'imposer dans toutes les discussions sur les questions de la liberté et de la responsabilité.

[24] Au sens de la possibilité ou liberté de faire quelque chose. Il faut bien entendu d'abord comprendre ce terme dans son rapport à l'expression impersonnelle : ἔξεστι "il est possible" ; cf. Lampe *s.v.* ἐξουσία B (*of individuals'* power *of choice*).

[25] Il faut noter toutefois que Cicéron, puis Sénèque semblent rendre l'expression ἐφ' ἡμῖν par *in nostra potestate* (ou *in nobis*) ; cf. E. Eliasson, *The Notion of* That Which Depends On Us *in Plotinus and Its Background*, Leiden / Boston, 2008, p. 4, n. 9 ; 82, n. 5 (avec les références). Cf. les remarques divergentes de J.-B. Gourinat, qui pense que Chrysippe n'employait pas l'expression ἐφ' ἡμῖν et que Cicéron traduit plutôt l'expression παρ' ἡμᾶς : J.-B. Gourinat, « La "prohairesis" chez Epictète : décision, volonté ou "personne morale" ? », *Philosophie antique* 5 (2005), p. 128-129 (sans mentionner cet article, Eliasson admet que Chrysippe utilisait l'expression ἐφ' ἡμῖν et que Cicéron traduit celle-ci par *in nostra* potestate ; op. *cit*, p. 87).

souvent sous la forme classique : τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν[26] : “ce qui dépend de nous”, “les choses qui dépendent de nous”, parfois, comme on l’a vu, “le libre arbitre”. Mais le grec pouvait aussi se servir d’autres prépositions de sens très voisin, comme διά suivi du génitif, par exemple dans l’expression δι᾽ ἡμῶν[27] (litt. “par nous”) ou, avec le même sens, παρ᾽ ἡμῶν[28].

Cependant, il faut noter que la formule (τὸ) ἐφ᾽ ἡμῖν peut s’entendre dans deux sens, liés l’un à l’autre. Dans son sens propre, l’expression renvoie à un domaine d’actes possibles (τὰ πρακτά), “qui dépendent de nous” ; elle est alors utilisée comme un substantif ou comme prédicat d’une action possible. Mais il peut aussi signifier une faculté (ou une quasi-faculté) de l’âme, et désigne littéralement quelque chose comme “ce qui en nous est en notre pouvoir” ou “ce dont, en nous, nous avons la maîtrise”. Dans ce second sens l’expression grecque est toujours substantivée et on la traduit traditionnellement en français par “libre arbitre” ou “libre pouvoir”, voire “liberté”. Ainsi, cette expression prépositionnelle qualifie non seulement des actes – laissant entendre qu’ils pourront ou devront être soumis à évaluation –, mais elle renvoie aussi à un certain état ou disposition “d’indétermination temporaire” d’une âme appelée régulièrement à faire certains choix. Elle semble donc définir ainsi le champ de la responsabilité.

Il faut cependant être attentif au fait qu’une traduction inappropriée de cette formule peut entraîner des conséquences importantes quant à l’interprétation de la doctrine. Par exemple, dans sa traduction du *De fato* d’Alexandre d’Aphrodise, P. Thillet rend constamment l’expression τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν par “notre liberté”, “la liberté”, “le libre pouvoir”[29]. Le choix du traducteur donne l’illusion que l’on a, chez Alexandre, une doctrine de la liberté sous-jacente. Or, nous avons affaire chez le commentateur d’Aristote, comme chez le Stagirite d’ailleurs, plutôt à une théorie de l’agir ou de l’action qu’à une métaphysique de la liberté.

Bien entendu, en particulier dans les discussions sur l’agir, les mots de la famille d’αἴτιος, surtout les substantifs, féminin, ἡ αἰτία, et neutre, τὸ αἴτιον, expriment clairement la notion de responsabilité, en portant toujours le sens plus général de cause. Mais l’ambiguïté de ces termes fait qu’ils ne s’imposeront jamais réellement comme termes techniques désignant la responsabilité.

---

[26] Dans sa traduction anglaise du *De fato* d’Alexandre d’Aphrodise, Sharples rend le titre grec Περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν par “On Fate and Responsibility”, *op. cit.*, p. VII et p. 3 ; cf. aussi, p. 9.
[27] Arist. *EN* III 3, 1112b3 ; 27 ; 30 ; 34.
[28] Cf. Plot. *Enn.* III 1 [3] 7,7-8; 10,10.
[29] Le traducteur n’adopte jamais “libre arbitre”.

τὸ αὐτεξούσιον

Par ailleurs, avec le stoïcisme, semble-t-il[30], plus précisément avec le stoïcisme[31] d'époque impériale, apparaît un autre terme, τὸ αὐτεξούσιον, un *néologisme* dont la fortune sera grande, en particulier chez les Pères de l'Eglise[32]. Par son étymologie, ce terme véhicule plus particulièrement l'idée d'un "pouvoir" (ἐξουσία; cf. ἔξεστι + inf.) ayant son origine dans le sujet qui l'exerce et tourné vers lui ; c'est donc un pouvoir d'*autodétermination*[33] ; d'ailleurs, dans sa traduction latine, Guillaume de Moerbeke rend le terme par *libertas arbitrii*[34]. Le sens du préfixe αὐτο- rejoint alors celui que nous avons rencontré dans le terme αὐτο-κίνητος ou αὐθ-υπόστατος. De plus, chez Proclus, comme chez d'autres auteurs[35], les termes τὸ αὐτεξούσιον, αὐτεξούσιος et (τὸ) ἐφ' ἡμῖν se trouvent volontiers associés, voire pris l'un pour l'autre[36].

ἡ προαίρεσις

Dans l'activité morale de l'âme particulière, une autre notion, d'origine aristotélicienne[37] elle aussi, mais présente massivement dans le stoïcisme d'époque

---

[30] Les témoignages sont rarissimes chez les anciens stoïciens ; cf. *SVF*, t. II, p. 284,5 [= Hippolyte, qui a peut-être introduit lui-même le terme ici]. Mais l'expression devient fréquente chez les stoïciens de l'époque impériale. Sur l'usage de ce terme chez les auteurs chrétiens, cf. W. Telfer, « AUTEXOUSIA », *The Journal of Theological Studies*, N. S. 8 (1957), p. 123-129.

[31] Cf. I. Hadot, « Simplicius or Priscianus ? On the Author of the Commentary on Aristotle's *De anima* (CAG XI) : A Methodological Study », *Mnemosyne* 55 (2002), p. 159-199, p. 182 : "a term of Stoic origin, but which, together with Stoic ethics was integrated into Neoplatonic philosophy" ; l'idée que l'éthique stoïcienne a été intégrée dans le néoplatonisme est exagérée et devrait être nuancée.

[32] Cf. le long article dans G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, *s.v.* αὐτεξούσιος.

[33] Dans sa traduction des *Ennéades* de Plotin, E. Bréhier traduit généralement αὐτεξούσιος par "indépendant" (cf. *e. g.* VI 8 [39] 20,32-39), τὸ αὐτεξούσιον par "l'indépendance" (cf. *e. g.* VI 8 [39] 3,21) ; dans le même contexte, le traducteur rend τὸ ἐφ' ἡμῖν par "ce qui *dépend* de nous".

[34] Quand les occurrences ne sont pas trop rapprochées, Guillaume transcrit le terme en *autexusion* et le traduit dans une parenthèse explicative (*id est libertas arbitrii*) ; cf. *De prov.* 4,10-13 Boese ; 23,16-17 ; *De dec. dub.* 39,2 et 7. Tertullien, par exemple, rend le mot par *libera arbitrii potestas* ou *arbitrii libertas* (cf. *De anima* 21,6 ; 20,5 avec la note de J. H. Waszink *ad loc.*, p. 288) ; Boèce, en général, par *arbitrii libertas* (*Cons. Phil.* V, prose 2. 2 ; 3 etc. ; cf. aussi, *ibid.*, prose 4. 9 : *voluntatis ... libertas*).

[35] Par exemple, Simplicius, *In Ench.* I, p. 8,37 Dübner = I 251-252 I. Hadot (2001) ; p. 11,43 D. = I 421-422 I. H. ; p. 13,50 D. = I 538-539 I. H. ; p. 14,25 D. = I 571-572 I. H., etc. C'était déjà le cas chez Epictète : *Diss.* II 2.3 ; IV 1.68 etc.

[36] Cf. *De prov.* 4,13-15 : τίς μὲν (*scil.* ψυχή) ἡ τὸ αὐτεξούσιον ἔχουσα καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν, τίς δὲ ἡ τῇ ἀνάγκῃ δουλεύουσα. Simplicius utilise les formules parallèles pour indiquer les conséquences des doctrines de la nécessité : ἀναιρεῖ τὸ αὐτεξούσιον (*In Ench.* 11,29 Dübner) et ἀναιρεῖ τὸ ἐφ' ἡμῖν (8,31).

[37] Cf. la longue notice de H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, col. 633,43 - 634,45.

impériale, en particulier chez Epictète[38], joue un rôle essentiel[39] : la *prohairesis*. Jusqu'ici, nous n'avons fait, en général, que transcrire le terme grec (ἡ προαίρεσις)[40], quand nous l'avons rencontré. Il nous faut maintenant examiner de plus près cette notion fondamentale.

Dans la dernière partie du *De providentia*, aux paragraphes 58 et 59, Proclus nous en livre l'analyse suivante. Le texte de Guillaume n'a ici aucun correspondant dans le démarquage d'Isaac Sébastocrator ; avant d'en proposer une traduction, nous procédons à une rétroversion du passage.

[§ 58] ⌊Καὶ λαμβάνοις ἂν ἐκ διαιρέσεως τοιοῦτον τὸν ὁρισμὸν ταύτης τῆς δυνάμεως· ἐπεὶ πᾶσα δύναμις ἢ λογική ἐστιν ἢ ἄλογος, ἀνάγκη καὶ τὴν προαίρεσιν ἐν θατέρῳ τούτων εἶναι· οὐκ οὖσα δὲ ἄλογος (ἀπροαιρέτως γὰρ ζῆν ἐκεῖνα πάντες λέγομεν), λογική τις ἄν εἴη δύναμις. Πᾶσα δὲ λογικὴ δύναμις ἢ γνωστική ἐστιν ἢ ὀρεκτική, ὥσπερ καὶ πᾶσα ἄλογος· ἡ δὲ προαίρεσις, αὐτὸ τὸ λεγόμενον αἵρεσις οὖσα καὶ ἔφεσις, ὄρεξίς τις ἂν εἴη. Πᾶσα δὲ ὄρεξις ἢ εἰς μόνον βλέπει τὸ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν ἢ εἰς μόνον τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν ἢ εἰς ἄμφω· τὴν δὲ προαίρεσιν οὐδὲ εἰς μόνον τὸ ἀληθῶς ἀγαθὸν βλέπειν λέγομεν – οὐ γὰρ ἄν ποτε ἐψέγετο δικαίως –, οὐδὲ εἰς μόνον τὸ φαινόμενον – οὐ γὰρ ἂν καὶ ἐπῃνεῖτο πολλάκις· εἰς ἄμφω ἄρα πέφυκε τοιαύτη ἡ δύναμις.⌋

[§ 59] ⌊Ἔστιν ἄρα, ὡς συλλήβδην εἶπειν, ἡ προαίρεσις δύναμις λογικὴ ὀρεκτικὴ τῶν ἀγαθῶν τῶν τε ἀληθῶν καὶ φαινομένων, ἄγουσα πρὸς ἄμφω τὴν ψυχήν, δι' ἣν ἄνεισι καὶ κάτεισι καὶ ἁμαρτάνει καὶ κατορθοῖ. Ταύτης τῆς δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν ὁρῶντες, τὴν ἐν ἡμῖν τρίοδον (?) ἐκάλεσαν τὴν εἰς ἄμφω αὐτῆς ῥοπήν.⌋[41]

---

[38] Pour ce qui est de l'ancien stoïcisme, nous n'avons guère qu'un témoignage, dont on ne peut tirer grand chose : Stobée, s'appuyant sur Arius Didyme, contemporain d'Auguste, donne, dans une liste d'espèces relevant de l'impulsion pratique (τῆς πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη), la pseudo-définition suivante fondée sur l'étymologie : προαίρεσιν δὲ αἵρεσιν *πρὸ* αἱρέσεως : "la *prohairesis* est un choix *antérieur au* choix" (Stob. *Anth.* II 87,19 W. = *SVF* III, p. 41,32) ; cf. J.-B. Gourinat, « La "prohairesis" chez Epictète : décision, volonté ou "personne morale" ? », *Philosophie antique* 5 (2005), p. 93-133, en particulier, p. 98-99 ; B. Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, 1985, p. 240-242.

[39] Cf. *De prov.* 54,4-18 Boese.

[40] Il faut ajouter les mots de la même famille, qu'on rencontre dans les textes de Proclus : προαιρετικός (προαιρετικῶς), ἀπροαίρετος (ἀπροαιρέτως) et les formes du verbe προαιρέομαι (l'adjectif verbal προαιρετός, qui se trouve chez Aristote [Bonitz, *Index*, *s.v.* προαιρεῖσθαι], n'apparaît pas dans les textes conservés de Proclus).

[41] *De prov.* 59,1-5 Boese.

« Tu pourrais tirer de la méthode de division la définition (ὁρισμόν) suivante de cette puissance. Puisque toute puissance (*scil.* de l'âme) est ou rationnelle ou irrationnelle, il est nécessaire que la *prohairesis* se range dans l'une des deux catégories. Or, n'étant pas irrationnelle – car nous disons tous que les êtres de ce type (*scil.* les êtres irrationnels) mènent une vie privée de *prohairesis* (ἀπροαιρέτως ζῆν) –, elle sera une certaine puissance rationnelle (λογική τις δύναμις). Et toute puissance rationnelle est ou bien cognitive (γνωστική) ou bien appétitive (ὀρεκτική), comme d'ailleurs toute [puissance] irrationnelle. Or la *prohairesis* étant, comme l'indique son nom, un choix (αἵρεσις)[42] c'est-à-dire un désir (ἔφεσις), elle sera une certaine appétition (ὄρεξις). Et toute appétition est tourné ou vers le bien véritable (τὸ ὡς ἀληθῶς ἀγαθόν) seulement ou seulement vers le bien apparent (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) ou vers l'un et l'autre. Mais nous disons que la *prohairesis* ne regarde ni vers le bien véritable seulement – car on ne la blâmerait jamais à bon droit –, ni seulement vers le [bien] apparent – car on ne la louerait pas également souvent. Par conséquent (ἄρα), une telle puissance est par nature [tournée] vers l'un et l'autre bien. »

« La *prohairesis* est donc, pour nous résumer, une puissance rationnelle qui désire les biens réels et apparents (δύναμις λογικὴ ὀρεκτικὴ τῶν ἀγαθῶν ἀληθῶν τε καὶ φαινομένων), conduisant l'âme vers les uns ou les autres, à cause de laquelle elle s'élève et descend, est vicieuse (ἁμαρτάνει) ou est vertueuse (κατορθοῖ). Voyant son inclination (τὴν ῥοπήν) vers les deux [directions], [les anciens] ont appelé l'activité de cette puissance "le carrefour en nous"[43]. »

Dans cette définition de la *prohairesis*, nous retrouvons certains caractères essentiels de cette notion, tels qu'Aristote les avait dégagés dans son *Ethique à Nicomaque*[44]. Rappelons la définition synthétique à laquelle l'analyse d'Aristote

---

[42] ⌊ἡ δὲ προαίρεσις αὐτὸ τὸ λεγόμενον αἵρεσις οὖσα⌋. Guillaume rend toujours προαίρεσις et αἵρεσις par un même mot, *electio* ; mais il semble bien qu'ici le terme de choix (αἵρεσις) convienne mieux.

[43] *biviam in nobis*. Qui sont ces personnes ? L'expression fait en tout cas penser à l'anecdote, rapportée à Prodicos par Xénophon (*Memor.* II 1, 21 sqq.), d'Héraclès à la croisée des chemins de la vertu et du vice (cf. la note de M. Erler, *ad loc.*, p. 129). Steel (2007), n. 264, renvoie aussi à Hes. *Op.* 290 sqq. (en fait, 287-292 ; il n'y a pas l'idée de carrefour, mais de deux routes, celle de la misère ou du vice [κακότης] qui est plane et celle de la vertu [ἀρετή], d'abord longue et difficile). On peut aussi penser à Plat. *Resp.* 524a3 (ἡ τρίοδος dans la Prairie) ; *Gorg.* 524a4 ; Procl. *In Remp.* II 128,6 sqq. ; *In Tim.* III 323,25. Cf. A. J. Festugière, *RHT* t. III, p. 98. L'expression peut aussi faire penser aux deux voies décrites dans ce qu'on appelle les lamelles orphiques ou orphico-pythagoriciennes ; cf. G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés*, Paris, 2003.

[44] Arist. *EN* III 4, 1111b4 - 1112a17 (le chapitre est intitulé par J. Tricot, dans sa traduction, "Analyse du choix préférentiel"). Après une approche négative du concept de προαίρεσις (elle n'est ni ἐπιθυμία – désir, ni θυμός – élan ou impulsion, ni

aboutissait : la *prohairesis* est une βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν[45] : « une appétition reposant sur une délibération dans le domaine des choses qui dépendent de nous ». Par cette définition, le Stagirite embrasse deux caractères essentiels de la *prohairesis*, l'appétit ou le désir et l'activité délibérative rationnelle. Cette dernière dépend de la raison discursive (διάνοια) et relève donc de la connaissance. Or, la méthode de division dont se sert Proclus a commencé par exclure de la définition le caractère cognitif. On pourrait peut-être voir là un indice d'un glissement de la notion vers le pur désidératif et finalement vers ce que nous appelons volonté. Cependant, en tant que "faculté"[46] de l'âme rationnelle, son lien avec la rationalité reste essentiel[47] et la différence que nous avons envisagée demeure sans doute formelle, comme effet non intentionnel de la méthode de division dichotomique. Du fait de la complexité de cette notion, ni entendement ni volonté, nous conserverons la transcription du terme grec[48] ou, le cas échéant, nous adopterons une traduction très générale comme celle de "choix".

βούλησις – souhait, ni δόξα τις – une certaine opinion), Aristote concluait, à la fin du chapitre 4 : Τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν; Ἑκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἑκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. Ἆλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον; Ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. Ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὃν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν (1112a13-17) : « Q'est-elle ou quelle sorte de chose est-elle, puisqu'elle n'est rien de ce qui a été mentionné ? Elle est manifestement de notre plein gré, mais tout ce qui est de notre gré n'est pas objet de *prohairesis*. Mais est-elle donc ce qui a été pré-délibéré ? De fait, la *prohairesis* est accompagnée de rationalité et de pensée discursive. Et il semble que le nom lui-même signifie que son objet a été choisi *à la place* d'autres choses ("avant d'autres choses" Tricot) ».

[45] Cf. Arist. *EN* III 5, 1113a9-12 : Ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν : « L'objet de la *prohairesis* étant, parmi les choses qui dépendent de nous, un objet de désir sur lequel on a délibéré, la *prohairesis* sera elle aussi une appétition reposant sur une délibération dans le domaine des choses qui dépendent de nous. » L'idée que cet appétit ne porte que sur "les choses qui dépendent de nous" (τὰ ἐφ' ἡμῖν) sera reprise par Proclus au § 61 ; mais la définition du domaine des choses qui sont en notre pouvoir (= ce qui est intérieur à l'âme) est stoïcienne. On trouve une seconde définition de la *prohairesis* au livre VI, qui ne recouvre pas parfaitement la première : ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος : « le choix est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et un tel principe est un homme. » (*EN* VI 2, 1139b4-5)

[46] Soulignons qu'Aristote ne parle pas de δύναμις.

[47] Cf. aussi Simplicius (Priscien ?), par exemple, *In De an.* 36,3 Hayduck : ὅλη αὐτοπροαίρετος ἡ λογικὴ ζωή : « la vie rationnelle est tout entière *prohérétique* ».

[48] Cicéron semble rendre προαίρεσις par *voluntas* (A. Diehle [1982], p. 133 et n. 69). La difficulté (l'impossibilité ?) de traduire le terme grec se marque dans la diversité des traductions. Pour Aristote seulement, on peut relever, sans être exhaustif, les traductions suivantes : préférence – préférence réfléchie – préférence morale ; intention (Gauthier-Jolif ; V. Décarie) – intention raisonnée – intention qui choisit ; choix (B. Saint-Hilaire) – choix réfléchi (J. Voilquin) – choix préférentiel (Tricot) – choix (délibéré) ; décision – décision réfléchie (A. Gomez-Muller) ; *electio* (Guillaume de Moerbeke) ; rational choice (Ackrill).

Pour Proclus, ce pouvoir (défini à partir d'Aristote) s'identifie finalement au τὸ ἐφ' ἡμῖν (emprunté plutôt au stoïcisme) : ⌊τὸ προνοητικὸν καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ταὐτό⌋[49]. Il caractérise l'âme particulière humaine et nous distingue à la fois des êtres divins, qui sont supérieurs à la *prohairesis* et caractérisés par une βούλησις orientée sans défaillance vers le bien, et des êtres purement mortels[50], comme marque propre du statut *médian* ou *intermédiaire* de notre essence[51]. Ce pouvoir, qu'on pourra appeler pouvoir des contraires, se distingue de la "volonté" ou "souhait" (βούλησις) en ce qu'il éprouve précisément une *double inclination*, vers le pire ou vers le meilleur, tandis que la βούλησις n'est que volonté du bien réellement bien, et se trouve être par là l'apanage des seuls dieux[52]. Pourtant, l'âme humaine peut espérer en participer, grâce à un bon usage de sa *prohairesis* :

⌊Ἐγίνετο δὲ ἂν καὶ αὐτὸ (*scil.* τὸ ἐφ' ἡμῖν) πάντων (*s. e.* ἐξουσία καὶ δύναμις), εἰ μὴ προαιρετικὴν ὁρμὴν εἶχεν, βούλησις δὲ ἦν μόνον· ἡ γὰρ βουλητὴ ζωή ἐστι κατὰ τὸ ἀγαθόν, ἣ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ποιεῖ δυνατώτατον καὶ θεοειδὴς ὄντως ὑπάρχει· δι' ἣν καὶ ἡ ψυχὴ γίνεται θεὸς καὶ « πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ », φησὶ ὁ Πλάτων.⌋[53]

« Ce qui dépend de nous pourrait bien être puissance de tout, s'il ne possédait pas une impulsion *prohérétique*, mais qu'il fût seulement "volonté". En effet, la vie volontaire est conforme au bien, elle qui va même jusqu'à rendre ce qui dépend de

---

[49] *De prov.* 59,5-6 Boese ; nous prenons τὸ προαιρετικόν comme synonyme de ἡ προαίρεσις.

[50] *De prov.* 59,6-7 Boese : ⌊καὶ κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν καὶ τῶν θείων διαφέρομεν καὶ τῶν θνητῶν⌋. Cf. *De prov.* 13,25-27 (les corps, relevant de la nécessité, sont ἀπροαίρετα) ; 36,4-5 ; 44,21-33 ; *In Tim.* III 328,26 (à propos de l'âme irrationnelle : [ἡ ἀλογία] ἀπροαιρέτως ζῇ) ; *In Remp.* II 284,16-17 : Ποῦ γὰρ αἵρεσις ἐν τοῖς ἀπροαιρέτως ζῶσιν, ποῦ δὲ προαίρεσις ἐν τοῖς ὀρέξεσιν ἀλόγοις χρωμένοις ; « Quelle place y a-t-il pour le choix dans les êtres qui vivent sans *prohairesis* ? quelle place pour la *prohairesis* dans les êtres qui usent d'appétits irrationnels ? » ; dans ce dernier passage, il semble que le choix présuppose la *prohairesis* et celle-ci la rationalité.

[51] *De prov.* 60,1 ; 61,2 Boese. On pourra comparer ceci avec l'affirmation de Simplicius (*In Ench.* VI 48 I. Hadot [2001]), selon laquelle "ce qui donne sa forme à l'essence de l'homme c'est le pouvoir d'auto-détermination" (τὸ εἰδοποιὸν τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας αὐτεξούσιον).

[52] Dans son *Ennéade* "Sur le plein gré et la volonté de l'Un" (Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός, selon Porphyre), Plotin oppose la volonté de l'Un (θέλησις, βούλησις) au pouvoir des contraires, dont il dit : τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστὶ τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν : « le pouvoir des contraires est la marque d'une impuissance : l'impuissance à demeurer dans le meilleur » (VI 8 [39] 21,5-6).

[53] *De prov.* 60,8-12 Boese.

nous plus puissant et qui est réellement divine ; c'est par elle que notre âme devient dieu et, comme le dit Platon[54], "gouverne le monde entier". »

Malgré le caractère indubitablement aristotélicien de la notion de *prohairesis*, il nous semble que celle-ci s'est enrichie, sous l'influence du stoïcisme, au point de passer d'un concept-clé de la théorie de l'action à un concept central de la morale et de la métaphysique. En effet, ce n'est pas seulement par la possession de cette faculté que se définit l'homme, mais c'est par elle que sa vie entière, dans le corps et hors du corps, trouve son sens. La responsabilité qui incombe à l'homme, parce qu'il possède cette δύναμις, suffit à rendre compte de sa place dans le monde, de ses souffrances et de ses peines, mais aussi de son bonheur.

Dans ce qui précède, nous avons insisté sur l'imbrication des concepts empruntés tantôt à Aristote, tantôt au stoïcisme. On peut encore signaler ici un fait curieux, qui a (longtemps)[55] échappé aux commentateurs modernes. Le fait que Proclus ait une claire conscience de sa dette à l'égard du stoïcisme dans son examen de la notion de liberté apparaît dans un passage du *De providentia*, à condition que l'on retraduise en grec le latin de Guillaume. Nous en proposons la traduction suivante (on trouvera en note le texte latin imprimé par Boese et D. Isaac) :

⌊Καὶ ἐγὼ πάνυ ἄγαμαι, εἰς τὰς τοιαύτας ἀπορίας βλέπων, τὸν γενναῖον *Ἐπίκτητον*, ὃς πολλάκις παρακελεύ*εται* μὴ συγχεῖν τὰ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, μηδ(ὲ) οὕτως ἔχειν περὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ὡς δέον αὐτὰ <μὴ> γίνεσθαι πάντως, ἵνα μὴ καὶ (τὰ) γινόμενα δυσχεραίνωμεν.⌋[56]

---

[54] Plat. *In Phdr.* 246c1-2 (τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ). Le même texte, souvent cité par Proclus, figurait déjà en *De prov.* 24,14-15 Boese.

[55] C. Steel a procédé à la même correction, de façon indépendante, dans C. Steel, *Proclus, On Providence*, translated by C. S., *ACA*, London, 2007, n. 253, p. 89 et p. 106 (note philologique *ad loc.*).

[56] *De prov.* 55,8-12 Boese. Il reste que le texte ainsi retraduit en grec n'est pas entièrement satisfaisant (comme Guillaume n'a pas compris le sens de ce passage, il est vraisemblable qu'il y ait introduit certaines distorsions). G. *Et ego valde letor ad tales dubitationes videns generosum adventicium, qui sepe jubeo non confundere que in nobis cum hiis que non in nobis, neque sic habere de hiis que non in nobis tanquam opportunum ipsa fieri omnino, ut non et facta difficulter feramus*. Le début de la phrase est traduit par D. Isaac ainsi : "Pour ma part, je me réjouis grandement de voir un renfort de choix venir m'aider pour la solution de tels problèmes, moi qui insiste bien souvent pour qu'on ne confonde pas etc." M. Erler traduit : "An solchen Problemen habe ich grosse Freude, denn ich erkenne dich daran als einen edlen Menschen, der von anderswoher zu uns kommt (ἐπείσακτον)." M. Erler consacre une longue note à ἐπείσακτον (n. 3, p. 123).

« Et quant à moi, quand je considère de telles apories, j'admire vivement le noble[57] Epictète, qui souvent nous enjoint de ne pas confondre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas, et de ne pas [nous] comporter à l'égard de celles qui ne dépendent pas de nous, comme si elles <ne> devaient <pas> arriver de toute façon[58], afin que, quand elles arrivent[59], nous ne nous irritions pas non plus contre elles. »[60]

La mention du philosophe stoïcien Epictète, dans un contexte qui utilise les notions opposées de ἐφ' ἡμῖν et de οὐκ ἐφ' ἡμῖν, n'étonne pas vraiment[61]; ailleurs, Proclus présente même directement la notion de ἐφ' ἡμῖν comme stoïcienne ; en effet, dans son *Commentaire sur la République*, avant d'aborder le discours du Prophète dans le mythe d'Er et de traiter des "lots" (κλῆροι), des "vies" proposées et choisies, des "modèles de vies", le commentateur va développer deux thèses qu'il faut commencer par assumer, selon lui, pour éclairer les discussions qui vont suivre : *et* que le "libre arbitre existe" (τὸ ἐφ' ἡμῖν ... ἔστιν)[62] *et* que "les révolutions cosmiques agissent sur toutes les choses mortelles" (τὰς τοῦ κόσμου περιόδους[63] δρᾶν εἰς τὰ θνητὰ πάντα)[64] ; dans ce contexte, l'expression complète de la thèse de l'existence de

---

[57] Le qualificatif de γενναῖος (Ἐπίκτητος, Ἀμέλιος, Ἡράκλειτος, Θεόδωρος [d'Asiné]) à côté de δαιμόνιος (Ἀριστοτέλης) et de θεῖος (Πλάτων, Ἰάμβλιχος) inscrit les philosophes dans un hiérarchie ascendante.

[58] La valeur modale du πάντως nous semble proche ici de la nécessité.

[59] Nous traduisons comme s'il n'y avait pas d'article. Avec l'article : « afin que nous ne nous irritions pas non plus contre ce qui arrive ». Strobel ajoute ici une négation : *ut non et <non> facta* (Steel, 2007, p. 107) : « pour que, même quand elles n'arrivent pas, nous ne nous irritions pas ».

[60] Nous reprenons en la modifiant notre traduction, J.-P. Schneider, « Une mention (cachée) d'Epictète chez Proclus », dans : H. Linneweber-Lammerskitten und G. Mohr (Hrsg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg, 2002, p. 121-128 (traduction, p. 124).

[61] Cf. Olymp. *In Gorg.* ch. 39. 1, p. 197,18 - 198,18 (Westerink) ; de façon tout à fait remarquable, ce passage d'Olympiodore mêle les réminiscences procliennes (ou du moins de thèses admises par Proclus) et d'Epictète (*Manuel*) ; cf. l'apparat des sources dans l'édition de Westerink. Cf. M. Spanneut, art. « Epiktet », *RAC* 5 (1962), col. 625.

[62] *In Remp.* II 258,3-4 ; cf., plus bas : Ὅτι δὲ ἔστιν καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ κύριοί τινών ἐσμεν αὐτοὶ καὶ ἑλέσθαι καὶ πρᾶξαι κατὰ τὰς αἱρέσεις, δῆλον (259,23-24) : « Que "ce qui dépend de nous" ("le libre arbitre" Festugière) existe aussi et que nous sommes nous-mêmes maîtres de certaines choses, de faire des choix et d'agir conformément à nos choix, cela est évident » ; *ibid.* II 262,14-16 : Καὶ εἰ μὲν μηδὲ ἐνταῦθα κύριοί τινός ἐσμεν, ἐκβέβληται πάντῃ τοῦτο δὴ τὸ ἐφ' ἡμ[ῖν ; « Et si ici-bas nous ne sommes non plus maîtres de rien, cette chose qui précisément dépend de nous est complètement éliminée ».

[63] On a aussi les expression équivalentes de αἱ κοσμικαὶ περιφοραί (*ibid.* 258,10) et, au singulier, ἡ κοσμικὴ περιφορά (259,14).

[64] *In Remp.* II 258,6-7. Les révolutions cosmiques désignent l'action de l'*heimarménè*. Le développement de cette thèse (*ibid.* 258,10 - 259,22) tourne autour de la notion stoïcienne de sympathie cosmique (ἡ τοῦ κόσμου συμπάθεια, 258,12 ; συμπάθειαν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ [*scil.* τῷ κόσμῳ] μερῶν πρὸς ἄλληλα, 258,15).

"ce qui dépend de nous" est remarquable : τὸ ἐφ' ἡμῖν οὐ μάτην λέγεται παρὰ τοῖς Στωικοῖς, ἀλλ' ἔστιν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς ἔξω σωμάτων ψυχαῖς οὐδὲ ταῖς σωματικαῖς ἀνάγκαις κατειλημμέναις, c'est-à-dire : « le "ce qui dépend de nous" n'est pas affirmé vainement chez les stoïciens, mais existe, surtout dans les âmes hors des corps et qui ne sont plus prises dans les nécessités corporelles »[65].

Mais force est de constater que Proclus ne mentionne Epictète nulle part dans notre opuscule ni ailleurs dans ses œuvres conservées. On a même vu que le stoïcisme, interprété comme une philosophie purement déterministe, "corporaliste"[66] et refusant toute transcendance, semblait disqualifiée pour apporter quelque élément aux discussions qui nous occupent.

Cependant, à côté de cette attitude polémique critique, dirigée contre un stoïcisme devenu une figure type à usage scolaire, il semble bien que les néoplatoniciens tardifs aient aussi reconnu, à certains stoïciens du moins, une claire volonté de défendre et d'illustrer la liberté. En effet, nous connaissons, par le *Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète* de Simplicius, un traitement d'une des formes historiques du stoïcisme toute empreinte de sympathie. Par le commentaire que Simplicius a consacré à l''Εγχειρίδιον, nous savons qu'Epictète était lu par les néoplatoniciens vers la fin de l'Antiquité[67]. L'interprétation simplicienne du *Manuel* présente d'ailleurs une doctrine de la liberté si précise et si proche de celle de Proclus que nous n'hésiterons pas à y recourir.

D'ailleurs, la référence à Epictète, devenue claire grâce à la rétroversion du texte de Guillaume, semble viser le début du *Manuel* où la distinction relevée par Proclus est programmatique. On retiendra comme un fait notable que l'on ait pu utiliser un texte stoïcien pour soutenir une conception philosophique défendant la liberté, alors que, par ailleurs, on reléguait volontiers ces mêmes stoïciens dans le clan des nécessitaristes.

A côté de l'analyse de l'action et de ses conséquences morales, à quoi s'était attaché Aristote dans ses *Ethiques*, nous voyons apparaître dans le stoïcisme surtout, puis dans la philosophie postérieure d'inspiration platonicienne, de nouvelles préoccupations liées à la question de la liberté. Conçue d'abord comme un

---

[65] *Ibid.* 258,3-6. Festugière traduit le début de la phrase par "le libre arbitre des Stoïciens n'est pas un vain mot". Il nous semble qu'il faille comprendre : le ἐφ' ἡμῖν, dont parlent les stoïciens, n'est pas, comme c'est le cas chez eux, un vain mot, mais il est une réalité. On attendrait la présence de l'article (τὸ) devant παρὰ τοῖς Στωικοῖς.
[66] Ce néologisme vise à éviter le terme de "matérialisme" qui ne convient pas.
[67] Cf. I. Hadot (éd.), *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, introduction et édition critique du texte grec par I. H., Leiden / New York / Köln, 1996, p. 152-160.

présupposé nécessaire de toute la moralité, la liberté s'inscrit alors dans une perspective métaphysique, où la philosophie de Platon – avec, paradoxalement, la doctrine stoïcienne –, va jouer un rôle de premier plan. La liberté devient alors la condition de la *libération* de l'homme. Elle n'est plus seulement la possibilité d'agir ou de ne pas agir – la possibilité des contraires –, mais surtout la possibilité de parvenir à un état stable, où l'âme individuelle se libère du souci de l'agir même et de la délibération laborieuse et instable. On reconnaît alors que l'âme peut atteindre un état dont la jouissance permanente est un privilège appartenant par essence aux dieux. Par un processus d'imitation du divin ou d'assimilation (ὁμοίωσις θεῷ) le sage platonicien, comme le σπουδαῖος stoïcien, partageront alors ce privilège avec les dieux eux-mêmes[68].

La philosophie de Proclus retient les deux aspects de la liberté, tout en subordonnant le premier au second, comme sa condition de possibilité. En effet, l'orientation générale de cette philosophie platonicienne tardive, en contexte politique et religieux chrétien, est fondamentalement *sotériologique*. Mais, dans une perspective aussi bien pédagogique – Proclus est chef d'Ecole (diadoque platonicien) et en tant que tel il a la charge de nombreux disciples –, que systématique et rationnelle, le Lycien est naturellement amené à examiner en philosophe ces conditions de possibilité du salut.

Nous allons montrer comment s'articulent chez le néoplatonicien ces deux conceptions complémentaires de la liberté, en fondant essentiellement notre analyse sur l'opuscule intitulé *De providentia et fato et eo quod in nobis*, mais sans négliger les autres textes qui viennent éclairer tel ou tel aspect de la question. Nous avons vu dans le chapitre 1 que les thèses de Théodore auxquelles Proclus répond dans ce traité sont pour la plupart déterministes – elles représentent même, dans certaines de leurs formulations, une position déterministe que l'on doit qualifier de rigide. Or, bien que ses thèses aient une coloration nettement stoïcienne, le contradicteur de Proclus, à l'inverse des philosophes du Portique, ne semble jamais chercher à sauver la responsabilité humaine. Dans l'évaluation des réponses du Lycien, il faudra évidemment tenir compte de cette radicalité. En effet, pour combattre ce déterminisme rigide, Proclus ira même parfois jusqu'à recourir à des arguments dont la marque est nettement stoïcienne[69]. Ce fait, a-t-on dit, est d'autant plus remarquable

---

[68] Pour Proclus, les âmes particulières doivent descendre au moins une fois par période cosmique ; cf. les remarques de Dodds sur la question de la délivrance, définitive ou non, des réincarnations, dans : *Proclus, El. th.*, p. 304-305.

[69] Cf. *De prov.* § 55 où Proclus, comme nous l'avons vu, utilise massivement l'opposition entre τὰ ἐφ' ἡμῖν et τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν sous l'autorité d'Epictète.

que, à l'instar de ses prédécesseurs néoplatoniciens, le Lycien considère le stoïcisme comme une philosophie globalement déterministe[70], s'opposant en cela à Alexandre d'Aphrodise, qui, dans son *De fato*, reconnaît à ses adversaires (certainement) stoïciens[71] au moins l'intention explicite de réserver une place à la responsabilité humaine[72].

2. Le choix *des types de vies et la descente de l'âme dans le sensible*

Pour examiner la question propre au platonisme de la descente de l'âme dans le sensible – il faudrait ajouter sans doute aussi la mention du pythagorisme – , reposant sur la doctrine de la métensomatose des âmes, nous devons admettre comme présupposées les thèses de l'immortalité et de l'éternité de l'âme individuelle. La question que nous allons examiner est autre.

Dans une philosophie où la doctrine de la métensomatose joue un rôle essentiel, pour l'épistémologie et pour l'éthique, la question se posait de savoir pourquoi les âmes particulières en viennent à descendre dans un monde pourtant étranger à leur nature intelligible. Chez les néoplatoniciens, à la suite de Platon[73], la question se pose à partir des deux thèses suivantes :

(1) l'âme est immortelle (les conclusions du *Phédon* sont reprises par Proclus, comme par tous les néoplatoniciens) ;

---

[70] On doit nuancer cette affirmation. Pour Proclus, il y a une doctrine stoïcienne qui est comme un "type-idéal" – celle-ci est déterministe –, mais il y a aussi des philosophes stoïciens, comme Epictète, dont il doit reconnaître l'effort pour sauver une certaine forme de liberté intérieure.

[71] Cf. P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin*, p. LXXXII-XC ; pour des voix discordantes sur cette question, pour lesquelles l'adversaire serait le déterminisme en général, cf. *ibid.* p. LXXXIII, n. 1 et 3. On a parfois voulu préciser l'identité de l'adversaire stoïcien, en y voyant un contemporain d'Alexandre défendant un déterminisme plus radical que celui de Chrysippe ; l'anonymat s'expliquerait par l'habitude des Anciens à ne pas nommer les adversaires contemporains ; cf. D. Frede, « The Dramatization of Determinism : Alexander of Aphrodisias' De Fato », *Phronesis*, 27 (1982), p. 276-298, particulièrement, p. 276-277 et n. 38, p. 298 (l'auteur propose le stoïcien Philopator, auteur d'un *De fato* selon Nemes. *De nat. hom.* 35, p. 106,9-10 Morani). Voir aussi S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, p. 359-370.

[72] Cf. Alex. *De fato*, ch. 13 et 18 : οὕτω γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις φυλάσσουσιν (*scil.* les déterministes) τὸ ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον [p. 188,20-21 Bruns]. C'est évidemment, aux yeux d'Alexandre, un fantôme de liberté – un nom vide –, que promeuvent les déterministes.

[73] Les textes platoniciens de référence sont le *Timée* et la *République*, livre X.

(2) toute âme particulière doit nécessairement descendre dans le monde de la *génésis* au moins une fois par révolution cosmique[74].

Dans ce qui suit, nous ne discuterons pas la question de l'immortalité de l'âme, mais nous réfléchirons sur sa descente dans le monde du devenir. Pour le problème qui nous occupe – celui de la liberté –, il nous faut pouvoir mesurer le degré de *responsabilité* qui incombe à l'âme dans le mouvement qui la confronte au sensible, où elle rencontre une entrave à son activité essentielle.

En effet, au chapitre 4, nous avons vu que l'âme était séparée du sensible sous le rapport de l'essence, même si elle reste attachée à son corps lumineux immortel et, pendant un certain temps, à un corps pneumatique. Et de fait, avant sa descente dans la *génésis*, l'âme est dans un état de séparation totale où elle ne rencontre aucun obstacle *extérieur*. Elle est donc citoyenne de plein droit du "monde intelligible"[75] et ne subit aucune force extrinsèque qui pourrait rendre compte de sa chute.

La question n'était évidemment pas nouvelle dans le platonisme. Comme nous l'avons noté, la question était d'importance, et le texte platonicien de référence, le mythe d'Er au dixième livre de la *République*, comportait de par sa nature mythique des ambiguïtés et des imprécisions[76]. Ainsi, à l'intérieur du platonisme, ce problème a trouvé plusieurs solutions, dont nous n'allons pas faire l'historiographie détaillée. Toutefois, avant de reprendre le problème chez Proclus, nous retenons un passage doxographique sur la question, qui figurait dans le Περὶ ψυχῆς de Jamblique. Dans les différentes solutions exposées, nous touchons en effet directement au sens de la question. Jamblique[77] présente deux solutions envisagées à l'intérieur de l'école (médioplatonicienne) de Taurus de Bérytos[78] (II^e^ s. ap. J.-C.). Nous donnons la traduction de A. J. Festugière légèrement modifiée[79].

[I] Οἱ δὲ περὶ Ταῦρον Πλατωνικοὶ πέμπεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπὸ θεῶν εἰς γῆν λέγουσιν,

---

[74] Il semble que Porphyre envisageait la possibilité d'une sortie définitive du cycle des réincarnations (*De regressu animae*, Fr. 298 F Smith) ; cf. Dodds, *Proclus, El. th.*, p. 304-305.
[75] La métaphore est proclienne, cf. *De prov.* 21,6-15.
[76] Plotin remarquait déjà le manque de clarté de la pensée platonicienne sur ce sujet (*Enn.* IV 8 [6], 1,23-28).
[77] Les fragments de cette œuvre sont conservés par Stobée, I 362, 23 sqq. (W.) ; III, 608, 25 (H.) ; I 317, 20 (W.) ; etc. Cf. A. J. Festugière, *RHT* t. III, p. 177-264 (trad. et notes) et p. 9 sqq.
[78] Βηρυτός, aujourd'hui Beyrouth.
[79] Cf. A. J. Festugière, *RHT* t. III, p. 216-223 et le commentaire, p. 69-96 section intitulée "Raisons de la descente". Cf. aussi les commentaires de B. D. Larsen (1972), p. 211-212 et J. F. Finamore and J. M. Dillon, *Iamblichus, De Anima*, text, translation and commentary, Leiden / Boston / Köln, 2002, p. 155-156.

(a) οἱ μὲν ἑπομένως τῷ Τιμαίῳ παραδιδόντες ὅτι εἰς τελείωσιν τοῦ παντός, ὥστε εἶναι καὶ ἐν τῷ κόσμῳ τοσαῦτα ζῷα, ὅσα εἰσὶν ἐν τῷ νοητῷ·

(b) οἱ δὲ εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν τὸ τέλος ἀναφέροντες τῆς καθόδου. Ταύτην γὰρ εἶναι τὴν βούλησιν τῶν θεῶν, θεοὺς ἐκφαίνεσθαι διὰ τῶν ψυχῶν· προέρχονται γὰρ εἰς τοὐμφανὲς οἱ θεοὶ καὶ ἐπιδείκνυνται διὰ τῶν ψυχῶν καθαρᾶς καὶ ἀχράντου ζωῆς.

[II] Κατ᾽ ἄλλην τοίνυν διαίρεσιν

(a) οἱ μὲν ἑκούσιοι τρόποι νοοῦνται τῆς καθόδου ἢ ἑλομένης αὐτῆς τῆς ψυχῆς τὴν διοίκησιν τῶν περὶ γῆν, ἢ πειθαρχούσης τοῖς κρείττοσιν,

(b) οἱ δὲ ἀκούσιοι βιαζομένης ἐπὶ τὸ χεῖρον ἕλκεσθαι.[80]

« [I] Les Platoniciens de l'école de Taurus[81] disent que les âmes sont envoyées par les dieux sur la terre,

(a) les uns enseignant, en suivant le *Timée*[82], que c'est *pour l'achèvement (*scil. *la perfection) du Tout*, en sorte qu'il y ait dans le monde [sensible] autant de vivants que dans l'Intelligible[83],

(b) les autres pensant que le but (τέλος) de la descente est d'*offrir un spectacle de la vie divine* : telle est en effet la volonté des dieux, de se rendre manifestes comme dieux par le moyen des âmes ; car les dieux procèdent jusqu'à devenir visibles et se donnent en spectacle à travers la vie pure et immaculée des âmes[84].

[II] Maintenant, selon une autre [manière] de diviser, les modes de la descente des âmes sont pensés

---

[80] Stob. *Anth.* I 49, 39,44-57 ; Finamore-Dillon (2002), p. 54,20-30.

[81] Ou simplement, "Taurus dit que ...". Sur la compatibilité des deux thèses, cf. J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 BC to AD 220*, London / Ithaca (N. Y.), 1977, p. 245-246. Taurus était à la tête de l'Académie au milieu du II^e^ s. (Aulu-Gelle fut un de ses élèves). Ses thèses sur la descente des âmes dans le sensible devaient figurer dans son commentaire sur le *Timée* dont Jean Philopon atteste l'existence dans son *De aeternitate mundi* (145,10 sqq. ; 186,17 sqq. ; 520,4 sqq. Rabe).

[82] Cf. *Tim.* 30d1-3 : τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν (...). 39e3 sqq. et 41b7 sqq. ; 92c5-9 : θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.

[83] Cf. Plat. *Tim.*

[84] Sur cette thèse théologique, cf. l'*addendum* de Festugière dans *RHT* t. IV, p. 316-319.

(a) ou bien comme de plein gré (ἑκούσιοι), soit que l'âme ait *choisi* d'elle-même d'administrer les [choses] terrestres, soit qu'elle *obéisse aux commandements* des [êtres] supérieurs,

(b) ou bien comme contre son gré (ἀκούσιοι), [l'âme] étant *entraînée par force* vers ce qui est inférieur. »[85]

La première thèse présente une justification d'ordre métaphysique ou théologique de la descente des âmes dans le devenir et s'appuie sur le texte du *Timée*. Le monde sensible produit par le démiurge d'après le modèle du Vivant se veut parfait ou complet, et l'exigence est clairement formulée par le démiurge lui-même :

θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὑτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι.[86]

« Il reste encore trois classes d'être mortels qui n'ont pas été engendrées. Or, si ces dernières ne viennent pas à l'existence, le ciel (*scil.* le monde) sera imparfait (*ou* incomplet). En effet, il ne contiendra pas alors en lui toutes les classes de vivants, et il le faut s'il doit être absolument parfait. »

Par ailleurs, parce qu'elles ne sont pas incompatibles, on peut se demander si les deux opinions formulées dans la première partie (Ia et Ib) ont été défendues par Taurus lui-même ou si elles représentent des courants différents à l'intérieur de son école ? L'état de nos sources ne permet pas de trancher[87].

Or, à cette distinction s'en ajoute une autre (IIa et IIb), dont les thèses paraissent incompatibles, entre une descente "volontaire" ou spontanée (ἑκούσιος) et une descente "involontaire" ou accomplie malgré soi (ἀκούσιος). Mais il se peut qu'il s'agisse seulement d'âmes différentes, dont les actes sont conformes à des vies différentes. Notons que la notion de "volontaire" ou de "spontané" embrasse deux cas distincts, celui où l'âme choisit d'elle-même sa mission et l'autre où elle ne fait qu'acquiescer à un ordre supérieur.

Cette deuxième distinction (IIa et IIb) est donc établie selon un autre point de vue – selon le caractère volontaire ou involontaire –, et ne représente sans doute pas l'opinion d'auteurs différents des premiers. Il n'est pas nécessaire de penser que ce serait l'adoption de l'une ou l'autre de ces deux dernières thèses qui auraient partagé les disciples de Taurus. D'ailleurs, la position d'un platonicien postérieur, Plotin,

---

[85] Festugière, *RHT* t. III, p. 219.
[86] Plat. *Tim.* 41b7 - c2.
[87] Cf. J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, p. 245-246.

malgré ses difficultés propres, semble reconnaître, elle aussi, deux causes à la descente des âmes, une nécessité interne et un mouvement volontaire, la τόλμα[88].

3. Solution de Proclus

Pour la solution proclienne, nous aurons principalement recours au *Commentaire* sur le dixième livre de la *République*[89] et au *Commentaire sur le Timée*[90]. En effet, le mythe d'Er, confronté à la psychogonie du *Timée*, est la référence constante des discussions sur la descente des âmes dans le devenir chez tous les néoplatoniciens, et la doctrine de Proclus sur ce point se présente comme un commentaire très détaillé de ce texte platonicien. Notons d'emblée que la doctrine proclienne apparaît comme beaucoup plus claire que celle de Plotin sur le même sujet.

Dans son interprétation du mythe d'Er, Proclus distingue les trois moments suivants :

(1) la distribution des lots[91] (κλῆροι) par le Prophète ;

(2) le choix des types de vie par les âmes ;

---

[88] Plot. *Enn.* IV 8 [6] (Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς), surtout les §§ 4 et 5. Cf., sur cette question délicate, l'ouvrage, au titre quelque peu trompeur, de D. O'Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leyden / New York / Köln, 1993 (cf. notre compte rendu dans *Museum Helveticum*, 51 [1994], p. 238-239). L'auteur ne traite pas de la théodicée gnostique pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle apparaît, en négatif, dans les discussions de Plotin. Voir en particulier le chapitre II intitulé "La descente de l'âme", p. 5-18 ; cf. aussi D. J. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, traduit de l'anglais par A. Banateanu, Fribourg / Paris, 2004[2] (1992), p. 97-98. On pourra aussi consulter P.-M. Schuhl, « La descente de l'âme selon Plotin », dans: AA. VV., *Proceedings of the Philosophical Meeting on Neoplatonism (Corfu 1975)*, *Diotima*, 4 (1976), p. 65-68. Sur la notion métaphysique de τόλμα et son importance pour la constitution du réel chez Plotin, cf. A. H. Armstrong, « Plotinus », dans : AA. VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967 (1970[2] [with corrections]), p. 195-268, en particulier p. 242-245.

[89] En particulier *In Remp.* II 241 sqq. ; 254,5 sqq. ; 257,26 sqq.

[90] Cf. *In Tim.* III 325,13-22 : à propos des causes de la descente des âmes, Proclus renvoie à trois textes platoniciens : pour les causes qui relèvent des âmes, au *Phèdre* ; pour les causes qui proviennent des dieux, au *Timée* ; pour les deux causes envisagées ensemble, à la *République*.

[91] Cf. *In Remp.* II 263,5 - 264,30 ; en fait, il y a deux "lots" : διττὸς οὖν ὁ κλῆρος, ὁ μὲν πρὸ τῆς αἱρέσεως, ὁ δὲ μετὰ τὴν αἵρεσιν (264,8-9) : le premier est « la somme des types de vie que le Tout présente à chaque âme par ses révolutions » (σύμπας ὁ ἀριθμὸς τῶν βίων ὧν ἑκάστῃ [*scil.* τῇ ψύχῃ] προτείνει τὸ πᾶν διὰ τῶν ἑαυτοῦ περιφορῶν 263,17-18), le second « est la totalité des [circonstances] qui découlent de chaque vie et que le Monde leur attribue » (ὁ δὲ ὁλότης τῶν ἑκάστῳ βίῳ παρακολουθούντων ὧν ὁ κόσμος ἀπονέμει 264,10-11). Proclus donne donc de ces lots une interprétation astrologique.

(3) l'attribution à chaque âme d'un "démon" (δαίμων) destiné à veiller à l'accomplissement de la vie choisie.[92]

De ces trois moments, seul le deuxième engage directement la question de la liberté. La distribution des lots l'engage elle aussi, mais indirectement, dans la mesure où chaque âme reçoit un lot proportionné au mérite acquis lors de la vie précédente. Une fois le choix accompli, l'âme est soumise à la *nécessité* de le réaliser. Cependant, l'exercice de la liberté ne se limite pas au choix *unique* des vies. Au contraire, malgré les apparences, rien n'est définitivement joué. Le lieu privilégié de la vie morale est sur terre, où les âmes, tout en accomplissant le type de vie *choisi*, ont la possibilité de l'accomplir selon le bien ou selon le mal. La *qualité* (τὸ ποιόν) de la vie menée ici-bas sera d'ailleurs déterminante et pour l'attribution du lot et pour le choix de la vie suivante, et même pour définir le nombre de descentes dans la *génésis* qu'il lui faudra accomplir au cours de la même révolution cosmique.

L'interprétation proclienne du mythe platonicien retient deux relations, fondamentales pour la compréhension de la vie morale de l'homme : d'une part la relation entre la liberté (de choix) et la responsabilité de l'âme qui a choisi, d'autre part la relation entre la justice divine rétributive et la nécessité (nécessité de conséquence, mais aussi, on le verra, *nécessité ontologique*).

Une difficulté importante surgit lorsqu'on essaie d'ordonner les déterminations internes et externes qui rendent compte de la première descente (d'une période cosmique quelconque, parmi l'infinité des cycles). Les données du problème s'expriment en deux thèses : (1) Il est *nécessaire* que chaque âme descende au moins une fois au cours du cycle[93] (cf. la thèse I du médio-platonicien Taurus), et (2) cette nécessité s'accompagne d'un *acte "volontaire"* ou accompli "*de plein gré*" (ἑκούσιος) de l'âme[94], parfois qualifié négativement, comme chez Plotin, de τόλμα[95],

---

[92] Cf. *In Remp.* II 271,6 - 273,5 (en choisissant leur vie les âmes ont choisi aussi le démon qui est attaché à celle-ci) ; II 298,9 - 299,28 (en particulier, 299,23-28 pour une interprétation astrologique de la doctrine).

[93] Cf. *In Tim.* III 278,11-13 : πάσῃ ψυχῇ μερικῇ μίαν ἀφωρίσθαι κάθοδόν φησιν (*scil.* ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος = Syrianus) οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ καθ' ἑκάστην "τοῦ θείου γενητοῦ περίοδον" (*Resp.* VIII 546b4).

[94] Cet acte "volontaire" (ἑκούσιος) ne s'identifie pas à un choix (αἵρεσις). Proclus se sert ici d'une distinction aristotélicienne (*EN* III 1-2), reprise déjà par Plotin (cf. D. O'Brien, *op. cit.*, p. 13-14). Que la descente n'est pas la conséquence d'un choix rationnel, Proclus l'indique en usant de certaines images : l'âme est rassasiée ou saturée des nourritures divines (*De mal.* 12,11-13 Boese : ⌊(ἀνα)πεπλησμέναι [*scil.* "ψυχαὶ ἐφήμεροι"] δὲ τῶν ἐκεῖ θεαμάτων καὶ κόρον τῆς τροφῆς λαβοῦσαι, ἀρχὴν μὲν ὕβρεως (V^m) καὶ τῶν τῇδε ἡδονῶν καὶ τόλμης (V^m), οὔπω δὲ τὸ πάντῃ κακόν⌋). C'est de cette satiété que viennent son intérêt pour les plaisirs du monde et son "audace" (*audacia* G. = τόλμα). Noter que dans *In Tim.* III 324,24 sqq., "l'inclination volontaire" (τὴν αὐτεξούσιον ῥοπήν) est le mouvement qui rend compte des troubles dont l'âme est remplie *une fois qu'elle est descendue* dans un corps.

[95] Cf. *De mal.* 12,13 Boese. Cf. *In Alc.* 132,13-18 Segonds : οἷον δὲ *κάτεισιν* (*scil.* Socrate) εἰς τὴν πρὸς ἄλλον ἐνέργειαν καὶ *πρόεισιν* εἰς ὑφειμένην κίνησιν ἀπὸ τῆς

mais considérée aussi comme volonté positive d'imiter l'activité providente[96] ; et cet acte volontaire est sanctionné par un choix véritable, le choix de sa vie mondaine future. Proclus justifie la première thèse par l'instabilité et la faiblesse[97] ontologiques de l'âme particulière, mais aussi par la nécessité de communiquer au monde des corps et de la matière la lumière de l'intelligible[98], et enfin par la nécessité pour le salut de l'âme particulière – du fait précisément de son instabilité essentielle –, de connaître le mal[99]. De son côté, la *responsabilité* propre de l'âme est engagée dans son consentement au sensible sans doute, mais surtout dans le choix du type de vie ; ce qui n'exclut pas, comme on l'a vu, que sa responsabilité puisse s'exercer de façon continue tout au long de l'accomplissement de cette vie.

En fait, en présentant la descente de l'âme dans le corps comme soumise à une nécessité qu'on peut appeler métaphysique[100], Proclus laisse peu de place à une interprétation dramatique de celle-ci, où la responsabilité et la culpabilité de l'âme puisse jouer un rôle important. On a l'impression que, si la "théorie" plotinienne de la

---

ἔνδον ζωῆς, καὶ διὰ τοῦτο τὴν *πρόοδον* ταύτην 'τόλμαν' ἀποκαλεῖ (*Alc.* 104e5 τολμητέον) τὸν Πυθαγόρειον τρόπον, καὶ ἐκφαίνει τὴν ἑαυτοῦ τῷ νεανίσκῳ προμήθειαν καὶ ἀναπλοῖ τὴν ὅλην προαίρεσιν τῆς οἰκείας ζωῆς. (Voir la longue note de Segonds, p. 202, n. 1 *ad p.* 110, avec bibliographie). Cette notion rapportée explicitement au pythagorisme s'applique ici à Socrate en tant qu'il exerce sa providence sur Alcibiade et ne peut avoir le sens généralement négatif qu'on rencontre chez Plotin; cf. Olymp. *In Alc.* 48,16-20 : καλῶς 'τόλμαν' καλεῖ (*scil.* Socrate) τὴν ἐπὶ τὰ δεύτερα *πρόοδον*· οὕτω γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν δυάδα 'τόλμαν' ἐκάλεσαν ὡς πρώτην τολμήσασαν ἀποσχίσαι ἑαυτὴν τῆς μονάδος. Δεῖ δὲ τὴν ψυχὴν κατιοῦσαν εἰς γένεσιν λαβύρινθον οὖσαν καθάπερ μίτῳ ("d'un fil") κεχρῆσθαι τῇ μονάδι πρὸς τὴν ἐνταῦθα πλάνην. Cf. *In Parm.* 1030,11-17 Steel. Pour Proclus, cf encore *In Tim.* II 108,17-22 (associé à la πτερορρύησις : dans le cas de l'âme particulière, la descente dans le corps est à la fois l'effet de la providence et un "reflet de la perversion" [διὰ τὴν τῆς παρατροπῆς ἔμφασιν]) ; III 255,28-30 : ῥοπὴ (*scil.* le mouvement vers la *génésis*) δὲ καὶ τόλμα καὶ πτερορρύησις ἀπὸ τῶνδε τῶν ψυχῶν ἄρχεται τῶν νῦν παραγομένων (il s'agit des âmes particulières, par opposition aux âmes divines et universelles).

[96] *In Tim.* III 324,6 : βούλεται μιμεῖσθαι τὸ προνοητικὸν τῶν θεῶν.

[97] La question de la faiblesse (ἀσθένεια) de l'âme est au cœur de la question du mal moral (cf. *De mal.* 23-24 ; 46 ; 48-49).

[98] Cf. *De mal.* 21,9-14 Boese ; *De dec dub.* 31,6-10 Boese : ⌊ἄλλ' ὅτι μὲν ἀγαθὸν (ἐστι) καὶ μέχρι τοῦ ἐσχάτου τοῦ κόσμου μέρους κατιέναι ‹ἑκατέραν› τὴν ψυχὴν δῆλον, ἵνα καὶ ἐνθαῦτα τέλειον ᾖ τὸ πᾶν, καὶ μὴ μόνον ᾖ τῶν λογικῶν ζῴων καὶ ἀθανάτων (astres) καὶ αὖ τῶν ἀλόγων καὶ θνητῶν (animaux) μεστὸν, ἀλλὰ καὶ τῶν μέσων τούτων τῶν λογικῶν ἅμα καὶ θνητῶν (hommes).⌋ ; *ibid.* 34-37 Boese : Εἰ οὖν καὶ ⌊δεῦρο κατιέναι⌋ ἔδει τὴν ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δι' αὐτὴν ὑποστῆναι ⌊τὴν θνητήν, καὶ ἄμφω ταῦτα⌋ κατὰ πρόνοιαν.

[99] Cf. *De dec. dub.* 38 (à vrai dire il s'agit ici d'une nécessité pour l'âme qui est *déjà* descendue dans le sensible, mais dont la faute [= l'audace : τόλμα, *De mal.* 12,13 Boese] a déjà eu lieu avant la chute).

[100] Proclus critique une autre thèse qui faisait intervenir la nécessité, mais il s'agit de la nécessité-contrainte qu'exercerait la matière sur les âmes ; or, note-t-il, adopter cette explication revient à supprimer la liberté (cf. *De mal.* 33,22-23 Boese : Εἰ δὲ παρὰ τῆς ὕλης ἄγονται [*scil.* αἱ ψυχαί], ποῦ τὸ αὐτοκίνητόν ἐστι καὶ αἱ τῆς ψυχῆς αἱρέσεις;).

τόλμα – aussi délicate d'interprétation soit-elle[101] – a laissé quelques traces dans la doctrine de Proclus, l'enjeu de la responsabilité s'est déplacé, au choix du type de vie d'une part et à la vie dans le corps de l'autre. La légère tension qui subsiste dans la doctrine s'exprime dans le vocabulaire utilisé pour désigner le mouvement de l'âme vers le sensible : le plus souvent Proclus utilise le vocabulaire descriptif de la descente (κάθοδος, κατιέναι) – c'est en particulier le cas lorsqu'il thématise la question, comme dans le *Commentaire sur le Timée* –, mais souvent aussi, dans des contextes de caractère moral ou religieux, c'est le vocabulaire de la chute (πτῶσις, πίπτειν)[102] qui apparaît, fréquemment associé au thème inverse de la fuite (φυγή) hors de ce monde[103].

Cette nécessité est entièrement conforme à l'ordre du Tout et appartient aux plans providentiels. Pour illustrer cette thèse importante, nous citerons deux textes, le premier extrait du *De decem dubitationibus circa providentiam*, le second de la section du *Commentaire sur le Timée*, intitulée par A. J. Festugière "Troubles de l'âme du fait de l'incorporation"[104].

⌊Ἀλλ' ὅτι μὲν ἀγαθὸν (ἐστι) καὶ μέχρι τοῦ ἐσχάτου τοῦ κόσμου μέρους κατιέναι ‹ἑκατέραν› τὴν ψυχὴν δῆλον, ἵνα καὶ ἐνθαῦτα τέλειον ᾖ τὸ πᾶν, καὶ μὴ μόνον ᾖ τῶν λογικῶν ζῴων καὶ ἀθανάτων (*scil.* les astres) καὶ αὖ τῶν ἀλόγων καὶ θνητῶν (*scil.* les animaux) μεστὸν, ἀλλὰ καὶ τῶν μέσων τούτων τῶν λογικῶν ἅμα καὶ θνητῶν (*scil.* les hommes).⌋[105]

(...) Εἰ οὖν καὶ ⌊δεῦρο κατιέναι⌋ ἔδει τὴν ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δι' αὐτὴν ὑποστῆναι ⌊τὴν θνητήν, καὶ ἀμφότερα ταῦτα⌋ κατὰ πρόνοιαν.[106]

---

[101] On trouvera un bref aperçu de la difficulté dans D. J. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, traduit de l'anglais par A. Banateanu, Fribourg / Paris, 2004^2 (1992), p. 96-98.

[102] Les exemples sont nombreux, cf. *e. g. De dec. dub.* 52,8-9 Boese : ⌊δυστυχούσης (*scil.* τῆς ψυχῆς) παρὰ τὴν εἰς ἀλλότριον τόπον πτῶσιν⌋ ; les exemples sont plus nombreux dans le *De malo*, ce qui n'étonne guère (cf. en particulier § 33 où Proclus associe à la chute, la faiblesse et l'oubli, en s'appuyant sur des passages de *Phèdre* ; cf. encore § 46, où Proclus insiste sur la responsabilité qui incombe à l'âme de son état de faiblesse [ἀσθένεια] et accuse, comme mal, "l'élan vers l'inférieur et le désir " [ἡ πρὸς τὸ χεῖρον ὁρμὴ καὶ ἡ ὄρεξις 33,20 Boese]).

[103] Cf. *e. g. De mal.* § 33. C'est alors au *Phèdre* (surtout 248c6 sqq.) que Proclus se réfère (*In Tim.* III 325,13-16).

[104] A. J. Festugière, *In Tim.*, t. V, p. 205-229.

[105] *De dec dub.* 31,6-10 Boese. On a à nouveau ici une application de la "loi de continuité" ; dans la suite Proclus affirme même une classe de vivants "immortels et dénués de raison" (l. 10-12) : il doit s'agir de démons irrationnels (cf. *In Tim.* III 157,27 - 159,7 [εἴπερ γάρ εἰσιν ἄλογοι δαίμονες, ὡς οἱ θεουργοὶ (*scil.* les *Oracles chaldaïques*) λέγουσι, ...] ; la section est intitulée par Festugière : "Difficultés sur les démons irrationnels" [t. IV, p. 200-201]).

[106] *Ibid.* 34-36 Boese.

« Mais, qu'il soit *bon* que chacune des ces deux âmes (*scil.* l'âme rationnelle et l'âme sensible) descende même jusque dans la partie ultime du monde, c'est évident, pour que même ici-bas le Tout soit parfait et qu'il ne soit pas seulement plein de vivants rationnels et immortels et, inversément, de [vivants] irrationnels et mortels, mais aussi des [vivants] intermédiaires entre ceux-là, qui sont à la fois rationnels et mortels.

(...) Donc, s'il *fallait* que l'âme immortelle descende ici et qu'à cause d'elle[107] subsiste [l'âme] mortelle, ces deux [choses] [se produisent] elles aussi conformément à la providence. »

Dans le passage suivant, Proclus commente le texte du *Timée* où les jeunes dieux, qui ont reçu leur mission du démiurge, ont fabriqué avec les quatre éléments le corps de chaque individu : « dans ce corps soumis à un flux et un reflux, ils inséraient les révolutions de l'âme immortelle et les y liaient" (τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. Plat. *Tim.* 43a4-6).

Ἔτι δὲ πρὸς τὴν τοῦ κόσμου τελειότητα συντελεῖ· δεῖ γὰρ εἶναι μὴ μόνον τὰ ἀθάνατα ζῷα καὶ νοερά, οἷα παρὰ τοῖς θεοῖς, μηδὲ τὰ θνητὰ καὶ ἀλόγιστα, οἷα δή ἐστι τὰ τελευταῖα τῆς δημιουργίας, ἀλλὰ καὶ ὅσα μεταξὺ τούτων, ἀθάνατα μὲν οὐδαμῶς ὄντα, λόγου δὲ καὶ νοῦ μετέχειν δυνάμενα. (...) Πρὸς δὴ τὴν σύστασιν τὴν τῶν θνητῶν ἅμα καὶ λογικῶν ἁπάντων ζῴων αἱ κάθοδοι συντελοῦσι τῆς μερικῆς ψυχῆς.[108]

« De plus, [la descente de l'âme dans les corps] contribue à la *perfection* (τελειότης) du monde. Il *faut* en effet qu'existent non seulement les vivants immortels et intellectifs, tels qu'ils sont chez les dieux (*scil.* les astres), et encore les [vivants] mortels et irrationnels (ἀλόγιστα = ἄλογα), tels que sont les dernières [réalisations] de la démiurgie (*scil.* les animaux), mais aussi tous les [vivants] *intermédiaires* entre ces [deux classes], n'étant nullement immortels[109], mais capables de participer à la raison et à l'intellect[110]. Les descentes de l'âme particulière contribuent précisément à la constitution de tous les vivants qui sont à la fois mortels et rationnels. »

Ainsi donc, et par une nécessité métaphysique et par leur instabilité constitutive, comme essence médiane et partielle, les âmes particulières humaines

---

[107] Ou : "en vue de cette dernière ..."
[108] *In Tim.* III 324,14-24.
[109] Comprendre : en tant que vivant composé d'un corps et d'une âme.
[110] Notons que l'homme n'est pas le seul vivant rationnel mortel ; cet ordre comporte de nombreux êtres, intermédiaires entre les "démons" (δαίμονες) et nous.)

sont amenées à osciller éternellement[111] entre le monde intelligible et le monde sensible. Par conséquent, avant même leur descente dans un corps sensible, leur destin est tissé d'entrelacs de nécessité et de liberté.

4. Providence, heimarménè et prohairesis

La triple causalité

Nous sommes maintenant mieux à même de considérer la situation de l'âme dans le monde sensible, sous le rapport de la liberté. L'intention explicite de Proclus est de sauver à la fois la perfection de l'ordre universel, sous la motion de la providence divine, et la liberté humaine conçue comme condition nécessaire et suffisante de la responsabilité de chaque âme et des conséquences qui en découlent pour elle. Nous avons vu que l'ordre cosmique est l'expression d'une causalité s'exerçant dans le monde sensible et que Proclus, à la suite des stoïciens, appelle εἱμαρμένη. En tant que l'ordre produit par cette causalité est *bon*, elle-même est suspendue (ἀνήρτηται) à la providence. Quand l'*heimarménè* se définit à la manière stoïcienne comme cause de l'enchaînement de toutes les causes dans le monde sensible, et comme l'action humaine s'inscrit elle aussi dans cet ordre, la question se pose de savoir s'il est possible de concilier la notion d'ordre déterminé et celle de liberté *dans le monde*. Ainsi posé, le problème n'était pas nouveau à l'époque de Proclus. Dans le stoïcisme, depuis Chrysippe et peut-être même Zénon, on présentait des solutions originales pour tenter de résoudre cette aporie. Or, nous avons pu dire que, si Proclus s'opposait explicitement aux philosophes du Portique, son vocabulaire et même ses concepts étaient stoïciens dans une large mesure. De plus, même si les concepts de τὸ ἐφ' ἡμῖν et d'εἱμαρμένη sont passés dans toutes les philosophies d'époque hellénistique et romaine, Proclus les considère encore, au V^e^ s., comme stoïciens[112].

---

[111] Il faut comprendre cette éternité commme un mouvement cyclique ou périodique fini, mais éternellement recommencé, dont la durée correspond à la révolution complète du monde (ἀποκατάστασις).

[112] Cf. Pour la notion de τὸ ἐφ' ἡμῖν, cf. *In Tim.* III 258,3. Proclus ne devait cependant pas ignorer le rôle que joue déjà cette notion dans les *Ethiques* d'Aristote (mais l'expression n'est jamais substantivée au singulier, et ne désigne pas une faculté). Pour l'εἱμαρμένη, il suffit de rappeler que Proclus a toujours en vue les stoïciens, quand il discute de cette notion. Comme le plus souvent Alexandre d'Aphrodise dans son *De fato*, et comme toute l'école néoplatonicienne, Proclus comprend la doctrine stoïcienne, prise en bloc, comme un déterminisme rigide (cf. *De prov*, 63,3-5 Boese : οἱ δὲ τὴν ὡρισμένην γνῶσιν ἀποδόντες ⌞τῷ θεῷ⌟ παρεδέξαντο τὴν ἀνάγκην ἐπὶ πάντων τῶν γινομένων· (...) ⌞Στοϊκῶν αἱρέσεών ἐστι ταῦτα τὰ δόγματα⌟).

(a) L'*heimarménè* (rappel)

Nous avons vu que pour Proclus[113] l'*heimarménè* ne doit être comprise ni comme la nature particulière (ἡ μερικὴ φύσις)[114], ni, selon Porphyre, comme la nature considérée absolument (ἡ φύσις ἁπλῶς), ni comme l'ordre des périodes cosmiques (ἡ τάξις τῶν κοσμικῶν περιόδων)[115], ni comme l'Intellect du Tout (ὁ νοῦς τοῦ παντός)[116]. La thèse qu'il défend est que l'*heimarménè* est la Nature, certes, mais en tant que le divin se manifeste en elle (φύσιν μὲν ... ἔνθεον δὲ καὶ πεπληρωμένην ἐλλάμψεων θείων)[117]. En rectifiant la définition de Porphyre, Proclus se sépare plus nettement des stoïciens, qui s'en tenaient au niveau de l'immanence ; l'*heimarménè* trouve alors son rang sous la dépendance de l'activité providentielle transcendante. C'est dire que son activité sera orientée entièrement vers le bien, ce qui assure au Tout son bon ordre. Son domaine est le monde sensible ; elle agit par l'intermédiaire des révolutions cosmiques. Son action n'est donc pas celle d'un intellect qui produit "d'un seul coup" (ἀθρόως), puisqu'elle procède en se déployant dans le temps, « selon un cycle déterminé et un enchaînement continu et bien ordonné » (κατά τινα περίοδον καὶ συνεχῆ καὶ εὔτακτον εἰρμόν)[118].

L'*heimarménè* n'est donc ni un ordre régi par une causalité immanente (stoïcisme), ni, *a fortiori*, un mécanisme. Rappelons que Proclus critique dans son *De providentia*, une position que l'on peut qualifier de *déterminisme mécanique*, dont beaucoup d'éléments relèvent du stoïcisme (*De prov.* § 2). Notons qu'ailleurs, lorsque Proclus utilise le vocabulaire du mécanisme, il se réfère souvent explicitement au stoïcisme. Il utilise alors les termes ὠθέω, ὦσις[119], ὠθισμός (poussée mécanique), ἀντιτυπέω, ἀντιτυπία (résistance), ἐπέρεισις (réaction), μοχλεία (action de levier)[120]

---

[113] *In Tim.* III 272,5-25.
[114] Critique dirigée explicitement contre Alexandre d'Aphrodise ; cf. Alex. *De fato* § 6, p. 8,28-30 (169,18-20 Bruns) : Λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν. Τό τε γὰρ εἱμαρμένον κατὰ φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν εἱμαρμένον. Nature et fatalité semblent ne différer que par le nom (κατὰ τοὔνομα μόνον).
[115] Contre Aristote (!).
[116] Contre l'auteur du Περὶ κόσμου (Proclus doute qu'il s'agisse d'Aristote).
[117] *Ibid.* 26-28. Il pourrait sembler que, dans son commentaire sur le mythe d'Er (*In Remp.* II 357,10-27), Proclus revient à la définition de Porphyre en définissant l'*heimarménè* comme "la Nature du Tout"(ἡ φύσις τοῦ παντός 10-11). Si l'*heimarménè* n'est pas l'Ame divine du Tout (357,1), elle est cependant la Nature du Tout *en tant que celle-ci est dépendante de l'Ame divine*.
[118] *Ibid.* 23-25. On relèvera l'emploi du terme stoïcien d'εἰρμός (deux lignes plus bas on a l'expression ὁ τῶν πολλῶν αἰτίων εἰρμός).
[119] Cf. *In Parm.* 843,22 Steel (l'action de la forme intelligible sur le sensible ne se fait pas par le moyen de poussées mécaniques [ὤσεσι]).
[120] Cf. *In Parm.* 878,2-4 Steel : οὐ σωματικῶς οὐδὲ ὤσεσι καὶ μοχλείαις αὐτῶν (*scil.* les Idées) ἀναθετέον τὴν ποίησιν, οἷαι δὴ τῶν σωμάτων εἰσὶν αἱ κινήσεις : « la causalité efficiente des [idées] ne doit pas être attribuée, sous un mode corporel, à des

qui désignent le mode d'action des corps les uns sur les autres. Dans un passage du *Commentaire sur le Parménide*, Proclus écarte l'analogie tirée de l'empreinte (τύπος) laissée par le sceau dans la cire, censée rendre compte de la participation du sensible à l'Idée intelligible.

Τὸ δεύτερον τοίνυν[121] ὁ τῆς σφραγῖδος τύπος Στωϊκῶν ὑποθέσεσι προσήκει ταῖς σωματικῶς λεγούσαις τὰ ποιοῦντα ποιεῖν καὶ τὰ πάσχοντα πάσχειν· ὠθισμοῦ γὰρ δεδέηται καὶ ἀντιτυπίας καὶ ἐπερείσεως, καὶ οὐκ ἄλλως γέγονεν· ἔδει γὰρ καὶ τὸ ποιοῦν ὦσαι καὶ τὸ πάσχον ἀντιτυπῆσαι, καὶ οὕτως ἐναποτεθῆναι τὸν τῆς σφραγῖδος τύπον.[122]

« Quant à la seconde [analogie], l'empreinte du sceau convient aux hypothèses des stoïciens, qui disent que l'agent causal agit et le patient subit sur un mode corporel. En effet, il est besoin de poussée, de résistance et de réaction, sans quoi [l'impression] ne se produit pas. Il fallait en effet que l'agent exerce une poussée et que le patient offre de la résistance, et c'est ainsi que l'empreinte du sceau est laissée dans [la cire]. »

Dans le même commentaire, on trouve encore la même critique de l'explication mécaniste à propos de l'action providentielle du dieu, visant les stoïciens, sans les mentionner explicitement : son mode d'agir est extérieur aux objets sur lesquels il s'exerce : « ils ont fait que le dieu pénètre dans les sensibles eux-mêmes et se trouve en contact avec les objets qu'il administre, exerce des poussées sur chacun et se trouve présent en tous localement. »[123]

La thèse mécanicienne de Théodore s'inscrit dans ce contexte stoïcien, tel du moins que l'interprète et le comprend Proclus.

---

chocs et à des actions de leviers, comme c'est justement le cas pour les mouvements des corps. » Dans une note à la traduction anglaise de l'*In Parm.* (p. 240, n. 42), Dillon signale que les termes ὦσις et μοχλεία sont utilisés par Aristote (*Phys.* VII 243a16 sqq. [le choc ou la "poussée" est l'un des quatre types de causes d'une φορά] et VIII 259b20 [pour le levier, dans une analogie]) et renvoie à *In Tim.* I 297,28 ; dans son édition, Steel ajoute *ibid.* 395,28. Cf. Plot. *Enn.* III 6 [26] 6,65-67 (il s'agit de matérialistes qui cherchent une confirmation de la vérité de leur thèse dans "le témoignage des poussées mécaniques" [τῇ τῶν ὠθισμῶν μαρτυρίᾳ]).

[121] Steel ajoute <ὅτι> (*quod* G.) ; ce n'est peut-être pas nécessaire.

[122] *In Parm.* 841,2-7 Steel. Dans son apparat, Steel renvoie à *SVF* II fr. 343.

[123] *In Parm.* 955,21-23 Steel : καὶ ἐποίησαν (*scil.* les stoïciens, non nommés) διὰ τῶν αἰσθητῶν διήκειν (*scil.* θεόν) καὶ ἅπτεσθαι τῶν διοικουμένων, καὶ ὠθεῖν ἕκαστα καὶ παρεῖναι πᾶσι τοπικῶς. Cf. *ibid.* 921,12-13 Steel : (dans une brève doxographie sur l'activité providentielle) οἱ μὲν τὸ προνοητικὸν τῆς θείας αἰτίας μετὰ σχέσεως ἐνύλου φυλάττοντες, οἳ καὶ τὸ θεῖον διήκειν φασὶ διὰ τῆς ὕλης.

ι(...) ἵνα τοῖς σοῖς ῥήμασιν ἑπόμενος λέγω, μηχανοποιὸν μὲν εἶναι ἀναπόδραστον αἰτίαν πάντα κινοῦσαν ὅσα ὁ κόσμος οὗτος περιειληφὼς ἐν ἑαυτῷ ἔχει· μηχανήματος δὲ ἑνὸς οἷον ὄντος τοῦ παντός, τυμπάνοις μὲν ἐμπεπλεγμένοις ἀνάλογον πάσας εἶναι τὰς σφαίρας, τοῖς δὲ ὑπὸ τούτων κινουμένοις τὰ μερικά, (τὰ) ζῷα καὶ (τὰς) ψυχάς, καὶ πάντα ἑνὸς ἐξηρτῆσθαι κινοῦντος.˩[124]

« [La providence][125] est, pour parler en suivant tes[126] propres mots, une cause mécanicienne (˩μηχανοποιός˩)[127], à laquelle on ne peut échapper, mouvant tout ce que ce monde-ci embrasse et comprend en lui ; et c'est comme si le Tout était une machine (˩μηχάνημα˩)[128] unique, toutes les sphères[129] étant analogues aux roues [de la machine] qui s'engrènent, les êtres particuliers, vivants et âmes, aux [pièces] mises en mouvement par ces [roues], toutes choses dépendant d'un moteur unique. »

Il va sans dire que cette conception mécaniste s'oppose le plus radicalement à la doctrine proclienne que l'on doit considérer, avec la conception aristotélicienne[130], comme plutôt *organique*. Cette représentation implique pour la physique une conception universellement finaliste : cet organisme qu'est le monde, qualifié de ζῷον[131], trouve sa finalité ultime dans le Bien.

---

[124] *De prov.* 2,13-19 Boese. Pour le contexte, cf. chapitre 1.
[125] Au yeux du défenseur de cette thèse – l'ingénieur Théodore (‹μηχανικός›, dans le titre de *De prov.*) –, la providence serait la cause de l'*heimarménè* conçue comme un "enchaînement de scènes" ; cette métaphore tirée du théâtre, où la providence est l'*analogon* du poète et la fatalité des scènes et des personnages qui y jouent semble en contradiction avec l'interprétation mécaniste. Proclus aurait peut-être introduit lui-même toute cette description mécaniste de la thèse de Théodore, par allusion plaisante à la fonction de son interlocuteur (cf. les dernières lignes du § 2).
[126] Il s'agit du Théodore aux apories duquel Proclus répond dans son opuscule.
[127] *mechanica faciens* (adjectif) G. Dans son *index*, *s.v.* "mechanicus", Boese propose à tort comme équivalent grec ‹μηχανικός›. Cf. *De dec. dub.* 37,26-27 Boese (substantif, ici).
[128] Pour le terme chez Proclus, cf. *In Remp.* II, 123,16 ; 229,9/11 (la création ne ressemble pas à un mécanisme artificiel) ; 236,11 et *In Tim.* III,18,17 ; 147,1.
[129] Il s'agit des sphères astrales.
[130] On aimerait ajouter, "et la doctrine stoïcienne" ; mais nous avons vu que Proclus offre une autre interprétation de cette dernière.
[131] Cette conception permet l'analogie, récurrente dans l'histoire de la pensée, entre le *macrocosme* (le monde) et le *microcosme* (l'homme) ; cf. par exemple *In Tim.* III 172,9 et 355,7-19. Cf. A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le* Timée *de Platon. Etude de mythologie comparée*, Uppsala, 1951 (l'auteur va chercher des éléments de comparaison en Iran et en Inde) et J. Quéron, « Les avatars de l'homme microcosme de l'Antiquité à la "Renaissance" », dans : AA. VV., (1980/2) « Proceedings of the First International Week on the Philosophy of Greek Culture, Chios 1977 », Part II, *Diotima*, 8 (1980), p. 108-114.

(b) Les trois causes

Cette interprétation biologique du monde, dans laquelle une autre notion stoïcienne importante joue un rôle fondamental, celle de *sympathie universelle* (ἡ τοῦ κόσμου συμπάθεια)[132] se conjugue à une conception *politique* du monde compris comme *république universelle* (ἡ κοσμικὴ πολιτεία)[133] ainsi qu'à une *représentation théâtrale*[134]. Chacune de ces deux métaphores cosmiques entraîne des conséquences engageant la question de la liberté dans son rapport au Tout.

La notion de république cosmique repose sur une interprétation de la *République* de Platon, mais assimile également des éléments stoïciens[135]. L'unité politique qu'elle représente comprend, en analogie[136] avec la république platonicienne, les classes suivantes : les dieux, comme régulateurs des *lois cosmiques* (= les Gardiens), les démons présidant sur les âmes (= les Auxiliaires) et les âmes humaines (= les Thètes). Dans cette république du monde bien ordonnée, les âmes particulières ont leur rôle et leur fonction définis par le Tout, c'est-à-dire par leur rapport aux classes supérieures. Or cette tripartition des fonctions correspond à une triple causalité. Souvent, en d'ailleurs, en s'appuyant sur un passage des *Lois* de Platon[137], Proclus utilise cette doctrine des trois causes en rapport à l'homme. Nous lisons dans le *De providentia* :

---

[132] Cf. *e. g. In Remp.* II 10 sqq.

[133] *In Remp.* II 97,9-101,12. On trouve encore les expressions ἡ ἐν οὐρανῷ πᾶσα πολιτεία (98,8), ἡ ἐν τῷ κόσμῳ πολιτεία (19-20), ἡ ὅλη τοῦ κόσμου πολιτεία (99,27-28), ἡ μία τοῦ παντὸς τοῦδε πολιτεία (100,4). Dans le mythe d'Er, "Platon a voulu nous enseigner aussi toute la *république céleste*" (*In Remp.* II 98,8). Tout le passage mentionné permet de nous faire une idée de la politique proclienne idéale, puisque cette république céleste tient lieu de paradigme pour la république terrestre. Cf. *TP* VI, p. 163, n. 1, avec une bibliographie. Voir aussi, D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003, p. 97.

[134] Cf. *Supra*, chapitre 1. De *prov.* § 2 et surtout *De dec. dub.* 60,15-22 Boese ; *In Tim.*II 305,6 sqq. La comparaison est déjà chez Plotin (*Enn.* III 2,15, 21-61 et 17,16 sqq. [Περὶ προνοίας A] ; cf. la note de Harder, *ad loc.*). Cf. Erler (1980), p. 79, n. 3, et Steel (2007), p. 13.

[135] Cf. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, With a new Foreword by M. C. Nussbaum and a new Epilogue by the author, Chicago / London, 1999[2] (Cambridge, 1991[1]), p. 57-92 ("The cosmic city").

[136] En fait, pour Proclus, la république idéale que construit Platon *est* la république céleste qui est le modèle de la république terrestre la meilleure.

[137] Plat. *Leg.* IV, 709b7 - c3 : Ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τἀνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. Ἡμερώτερον μὴν τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἕπεσθαι τέχνην· καιρῷ γὰρ χειμῶνος συλλαβέσθαι κυβερνητικὴν ἢ μή, μέγα πλεονέκτημα ἔγωγ' ἂν θείην. Notons que Proclus a toujours ἡμέτερον à la place de ἡμερώτερον (cette leçon correspond d'ailleurs à une conjecture de L. Robin dans : Platon, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, 1950, p. 752 et n. 1, p. 1548 : "Que la Divinité et, avec le concours de la Divinité, Hasard et Occasion Favorable gouvernent la totalité entière des affaires humaines ; que ces deux collaborateurs de la Divinité doivent être suivis d'un troisième, et *qui est nôtre*, l'Art."), cf. *De prov.* 34,19-22 Boese.

(...) ⌊τοὺς δὲ ὄντως σοφούς, οἷς ἐπιβάλλει ἐπὶ τὰ ὅλα καὶ μέρη βλέπειν <καὶ> τὴν πρὸς ἐκεῖνα ἔχοντα τάξιν μὴ παρορᾶν⌋, πάντων τῶν γινομένων προηγουμένως μὲν ⌊αἰτιᾶσθαι⌋ τὸν θεόν, παρ' οὗ πᾶσιν ἐφήκει τὸ ἀγαθόν· μετ' ⌊ἐκεῖνον δὲ⌋ τὴν τοῦ κόσμου περίοδον καὶ τὸν καιρόν, ἐν ᾧ τὰ γινόμενα συναρμόζεται τοῖς ὅλοις καὶ συντάττεται, μηδενὸς πρὸς τὴν τῶν ὅλων πολιτείαν ὄντος ἐπεισοδιώδους· ⌊τρίτον δὲ ἑαυτούς⌋, ἐν οἷς ἂν προελόμενοι τύχωσι ⌊καὶ⌋ ταῖς ἑαυτῶν ὁρμαῖς συντελέσαι εἰς τὴν τῶν πραγμάτων ἀποπλήρωσιν.[138]

« Les sages véritables, à qui il revient de considérer les touts et les parties <et> de ne pas négliger le rang que ces dernières occupent par rapport aux premiers, (1) font du *dieu* la cause[139] principale et première (προηγουμένως) de tout ce qui se produit et de qui le bien parvient à tous [les êtres] ; (2) après lui, ils [posent comme causes] la *révolution du monde et l'occasion*, dans lesquelles les choses qui se produisent (*scil.* comme parties) s'harmonisent avec les touts et leur sont coordonnées, [puisque] dans le gouvernement de l'univers (τὴν τῶν ὅλων πολιτείαν) il n'y a rien d'adventice ; (3) en troisième lieu, [ils posent comme causes] *eux-mêmes*, dans tous les [cas] où ils ont exercé leur *prohairesis* et ont contribué par leurs propres impulsions à la réalisation des choses. »

Etant donné donc l'unité et la cohésion du Tout, qui s'expriment dans cette triple causalité hiérarchisée, la question de l'efficace possible de notre agir se pose d'elle-même.

Κἂν κατορθῶμεν τοίνυν, ⌊τὴν εἱμαρμένην⌋, τὸν καιρὸν καὶ τὸν θεὸν αἰτιατέον, ἵνα τὸ ⌊γινόμενον⌋ τρεῖς ἔχῃ αἰτίας· τὴν μὲν ποιοῦσαν αὐτὸ ἀγαθόν, τὴν δὲ τεταγμένον εἰς μίαν τὴν πρὸς τὸ πᾶν ὁμολογίαν, τὴν δὲ ἀνθρώπινον ὅλως.[140]

« si nous réussissons [dans notre entreprise], il faut en rendre responsable[141] la fatalité[142] [et] l'occasion et dieu, pour que ce qui se produit ait *trois causes* : celle qui

---

[138] *De prov.* 34,6-13 Boese.
[139] Ou : "ils rendent le dieu responsable à titre premier ...".
[140] *De prov.* 34,23-26 Boese. Il s'agit d'un développement à partir de Plat. *Leg.* IV 709b7 - c2.
[141] Ou : "en voir la cause dans ...".
[142] Il faut noter que l'*heimarménè* a pris le relais ici de la "révolution cosmique" du texte précédent. Les deux expressions sont une interprétation de la τύχη du texte platonicien sur lequel Proclus s'appuie ici.

le rend bon, celle qui le place à son rang dans un unique accord avec le Tout et enfin celle qui le rend entièrement humain"[143].

Une fois encore, nous devons constater le caractère stoïcien de cette représentation où l'action humaine ne peut s'insérer dans le Tout qu'avec le concours du Tout. On notera aussi, dans ce scénario platonicien, que l'action humaine, envisagée dans son exercice au sein du monde sensible, suscite un intérêt que ne dément pas l'accent souvent mis chez les néoplatoniciens sur l'intériorité du sujet. L'homme est donc un agent dont l'action dans le monde fait partie intégrante du monde et dont il faut tenir compte dans une explication complète du devenir global de celui-ci.

Pour mieux saisir la forme que prend la liberté dans cette représentation, il nous faut passer à la seconde conception cosmique mentionnée, celle du monde comme théâtre[144].

Cette représentation comporte une signification analogue à la précédente, et repose, comme dans le cas de la république cosmique, sur la doctrine des trois causes et sur la notion d'unité[145]. Nous donnons le passage le plus important, tiré du *De*

---

[143] Pour cette dernière idée, cf. Arist. *EN* I 1, 1094b6 (à propos de la politique) ; et encore, *ibid.* III 5, 1112a32 (les causes diverses : *nature, nécessité, fortune et l'intellect humain*).

[144] On trouvera une analyse de la métaphore théâtrale qui dépasse le cadre de l'*Ennéade* qui en est le point de départ, dans l'article suivant : B. Reis, « Plotins grosses Welttheater. Reflexionen zum Schauspielvergleich in *Enneade* III 2 [47] », dans : AA. VV., *Skenika. Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption* (Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst-Dieter Blume), Darmstadt, 2000, p. 291-311.

[145] Cette notion d'unité, en rapport avec la métaphore du drame, est fortement soulignée en *In Tim.* II 305,7-19 : Ἐπεὶ γὰρ ἕν ἐστι ζῷον τὸ πᾶν, ἑαυτῷ συμπαθές ἐστιν, ὥστε τὰ γιγνόμενα πάντα μέρη τῆς τοῦ παντός ἐστι ζωῆς, ὥσπερ δράματος ἑνός, οἷον εἴ τις τραγῳδίας ποιητὴς δρᾶμα ποιήσας, ἐν ᾧ καὶ θεῶν ἐπιφοιτήσεις καὶ ἡρώων φωνὰς καὶ ἄλλων προσώπων ἐφῆκε τοῖς βουλομένοις τῶν ὑποκριτῶν ἢ τῶν ἡρωϊκῶν προστῆναι ῥήσεων ἢ ἄλλων τινῶν, αὐτὸς ὁ πάντων τῶν λεγομένων περιέχων τὴν μίαν αἰτίαν, τοιοῦτον δεῖ νοεῖν καὶ ἐπὶ τῆς ὅλης ψυχῆς, ὅτι δὴ πᾶσαν ὑποστήσασα τὴν τοῦ κόσμου ζωὴν μίαν οὖσαν καὶ ποικίλην, οἷον ζῷον πολυκέφαλον κατὰ πάσας φθεγγόμενον τὰς κεφαλὰς καὶ πῇ μὲν Ἑλληνικήν, πῇ δὲ βάρβαρον φωνὴν ἀφιέν, πάντων περιέχει τῶν γιγνομένων τὰς αἰτίας : « Puisque le Tout est un Vivant un, il est en sympathie avec lui-même, en sorte que tous les [êtres] qui naissent sont des parties de la vie du Tout, comme [des parties] d'un seul et même drame. Comme si un poète tragique, ayant composé un drame et y ayant introduit des interventions de dieux et des tirades de héros et d'autres personnages, avait permis à qui le veut des acteurs de se charger ou des paroles de héros ou d'autres, étant lui-même celui qui embrasse la cause unique de tout ce qui est dit, de la même façon, dans le cas de l'Ame universelle, il faut concevoir que, [bien qu']elle ait fait subsister toute la vie du Monde comme une et variée, pareille à un vivant polycéphale qui, selon toutes ses têtes, prononce des sons et émet un langage tantôt grec, tantôt barbare, elle n'en embrasse pas moins les causes de tous les [êtres] qui naissent » (traduction Festugière modifiée).

decem dubitationibus, en corrigeant le texte d'Isaac Sébastocrator[146] par le latin de Guillaume. Il faut noter d'emblée que la fin du texte est particulièrement difficile et demeure peu sûre. Le contexte de la discussion est l'aporie (la neuvième dans l'opuscule) selon laquelle certains semblent être punis, non pour des fautes propres, mais pour des crimes commis par des ancêtres.

Καὶ γὰρ ἐν τοῖς βίοις ἡμῶν δράματι μὲν ἀνάλογον ἡ σύμπασα τοῦ γένους περίοδος, τῷ δὲ ποιητῇ τοῦ τοιούτου δράματος ἡ ⌊εἱμαρμένη⌋, τοῖς δὲ εἰς τὸ δρᾶμα τελοῦσιν ⌊πολλάκις μὲν⌋ αἱ ἄλλαι καὶ ἄλλαι ψυχαί, ⌊πολλάκις δὲ αἱ αὐταὶ⌋ πληροῦσαι τὴν εἱμαρτὴν ταύτην σκηνήν, ⌊ὥσπερ ἐκεῖ οἱ αὐτοὶ πολλάκις ὑποκριταὶ γίνονται ποτὲ μὲν τὰ Τειρεσίου, ποτὲ δὲ τὰ Οἰδίποδος λέγοντες ῥήματα⌋. Ἀθλοθετεῖ δὲ ἡ πρόνοια ταῖς ψυχαῖς καὶ τιμᾷ δι' ἄλλας ἄλλας καὶ ἀτιμάζει διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ζωῆς, ⌊καὶ αὐτὰς δι' αὐτὰς ἐν ἄλλοις βίοις διὰ ταὐτότητα λανθάνουσαν (ἀπο)βλεπούσας εἰς τὴν εἱμαρτὴν διασκευὴν[147] (ἐξ)ηλλαγμένην οὖσαν⌋.[148]

« Et de fait, dans nos vies, la période[149] totale d'un *génos* est analogue à un drame : la fatalité, au poète d'un tel drame, aux [personnages] qui jouent dans le drame, souvent d'autres âmes et d'autres encore, souvent aussi les mêmes, remplissant cette scène fatale, comme au [théâtre] souvent ce sont les mêmes acteurs qui assument tantôt les répliques de Tirésias, tantôt celles d'Œdipe. Et la providence distribue les prix aux âmes, récompense et censure les unes à cause des autres en raison de la similitude de leur vie, et les autres pour elles-mêmes à cause de l'identité qui est la leur dans d'autres vies, identité qu'elles n'aperçoivent pas quand elles regardent le dispositif fatal, parce qu'elle se trouve changée[150]. »

---

[146] Le passage parallèle d'Isaac Sébastocrator figure à la p. 216 de l'édition D. Isaac.
[147] *aspicientes in fatatam preparationem permutatam entem* G. ; *preparatio* = ἐπιτήδευμα (1x au pl. en *De dec. dub.* 39,28) ; dans l'index de *In Parm.* : διασκευή (1x), παρασκευή (7x), προκατασκευή (1x), προπαρασκευή (1x). Pour le sens, il faut retenir dans ce contexte dramatique διασκευή : dispositif littéraire, théâtral (cf. *In Parm.* 618,15-16 Steel : τὴν δραματικὴν τοῦ διαλόγου διασκευήν; *In Remp.* II 180,10 : τραγικὴν διασκευήν; Olymp. *In Gorg.* Proem. 2,2 : ἡ δραματικὴ διασκευή). Cf. Luna-Segonds, *Proclus, Commentaire sur le Parm.*, t. I 2, p. 3, n. 2.
[148] *De dec. dub.* 60,17-26 Boese.
[149] L'analogie s'applique ici, non au monde, mais à la vie d'un *génos* (une famille au sens large).
[150] En réalité les âmes gardent leur identité essentielle à travers les incarnations. Il s'agit de leur identité extérieure, c'est à dire les différents personnages dont les âmes assument les rôles). On peut aussi comprendre que c'est le dispositif qui a changé. On lira avec profit les pages de V. Goldschmidt sur la métaphore de l'acteur : *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953 ; 1979[4], p. 178-186.

Nous ne retiendrons de ce passage que l'analogie elle-même : l'*heimarménè* est analogue au poète, les âmes particulières, aux acteurs qui souvent jouent plusieurs rôles, la providence divine qui décerne les prix aux âmes [ἀθλοθετεῖ], aux athlothètes. Si les âmes contribuent bien selon leur place et leur rôle à la réalisation de la pièce, on doit se demander où se situe plus précisément leur liberté. De fait, dans cette analogie grandiose, il semble qu'elle ne peut se situer que dans "nos choix intérieurs et dans nos élans" (ἐν ταῖς ἡμετέραις ἔνδον αἱρέσεσι καὶ ὁρμαῖς)[151], même si chaque âme particulière, ou chaque individu, agit effectivement pour la perfection du tout ; et c'est la *qualité* (τὸ ποιόν) du choix et de l'élan qui définit la qualité (morale) du sujet agissant[152] :

⌞Πανταχοῦ δ' αὖ ἐκεῖνο προϋπάρχειν λέγω, τὸ⌟ τὴν ποιὰν ὁρμὴν καὶ τὴν αἵρεσιν χαρακτηρίζειν τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τοῦτο εἶναι ψυχῆς ἔργον, ἐν αὐτῇ μένον ἀνέκφορον εἰς τὸ πᾶν.[153]

« Et je dis encore que dans tous les cas cette [règle] prévaut : la qualité de l'élan et du choix caractérise ce qui dépend de nous (τὸ ἐφ' ἡμῖν)[154] et c'est là l'œuvre de l'âme, qui demeure en elle et ne peut être transférée au Tout. »

Cette liberté restreinte ici à la sphère intérieure de l'âme échappe donc complètement au déterminisme qui régit le Tout. Or, on sait que dans l'hypothèse mécaniste, aussi bien que dans la doctrine "stoïcienne type", la liberté n'est, comme le relève Proclus, qu'un vain mot (⌞ὄνομα μόνον⌟[155] et μάτην λέγεται[156]). Pour que la liberté ne soit pas un mot sans contenu, l'âme doit alors transcender l'ordre des phénomènes : et c'est précisément la thèse défendue par Proclus, qui insiste toujours sur le caractère essentiellement intelligible de l'âme. Le caractère *autoconstituant* (αὐθυπόστατον) et spécialement *automoteur* (αὐτοκίνητον) de l'essence psychique

---

[151] *De prov.* 35,3-4 Boese.
[152] *De dec. dub.* 39,20-21 Boese : τὸ γὰρ ποιὸν τῆς ὁρμῆς εἰς δίκην ἄγει τὸ δρᾶσαν ; *De prov.* 35,12-14 Boese : τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς ποιὸν οὐκ ἀπὸ τοῦ κόσμου ἦν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τοῦ πράξαντος ζωῆς.
[153] *De prov.* 39,18-20 Boese.
[154] "notre libre arbitre" D. Isaac.
[155] *De prov.* 2,11 Boese. Cf. Plot. *Enn.* III 1 [3] 7,15 : dans l'hypothèse où tout dépend d'un principe unique qui établit des liens et des connexions entre toutes choses (ἀρχὴν μίαν τὴν ἐπιπλέκουσαν καὶ οἷον συνείρουσαν ἀλλήλοις πάντα), y compris nos représentations et nos impulsions, ὄνομα μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔσται ("la liberté ne sera donc qu'un mot", trad. Bréhier) ; même chose chez Origène, *Philoc.* 23, 1, dans l'hypothèse où les astres sont responsables de ce qui nous arrive à chacun : ἐξ ὅλων τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖν : "cela supprime de toutes choses ce qui dépend de nous" (E. Junod, *Origène, Philocalie 21-27 : Sur le libre arbitre*, Introduction, texte, traduction et notes par E. Junod, *SC*, Paris, 1976, p. 133).
[156] *In Remp.* II 258,4.

ne peut être ni entravé ni supprimé par l'ordre soumis au gouvernement de l'*heimarménè*. Cet ordre ne régit, en effet, que ce qui est corporel, c'est-à-dire tout et seulement le sensible. L'âme incarnée, il est vrai, appartient aussi par son *activité* à ce monde, ce qui veut dire que ses actions *ad extra* doivent, comme on l'a vu, trouver leur place dans un ordre préexistant gouverné par l'*heimarménè*. Autrement dit, une action humaine ne sera réalisable que si elle ne contrevient pas à l'ordre dans lequel elle cherche à s'insérer. Proclus peut reprendre la distinction *stoïcienne* entre "ce qui dépend de nous" (τὸ ἐφ' ἡμῖν) et "ce qui n'en dépend pas" (τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν), ce qui est extérieur à nous, sur quoi nous n'avons pas réellement prise, et ce qui nous est intérieur. La richesse, les honneurs, le pouvoir, une bonne naissance, une forte constitution ainsi que leurs contraires, ne dépendent pas de nous (ou pas entièrement) et relèvent d'abord de l'ordre du Tout, de la fatalité et finalement de la providence. A la question "Pourquoi un tel est-il riche, tel autre puissant, etc. ?", la réponse sera toujours "Parce qu'il est juste (pour le Tout) qu'il le soit". Cette réponse doit se comprendre en fonction du "principe du meilleur", puisque tout dépend en dernière instance de la bonté de la providence.

Puisqu'un acte, quel qu'il soit, nous échappe dès lors qu'il s'extériorise, la liberté et son corollaire, la responsabilité, se jaugeront d'après l'intention ou, comme nous l'avons dit d'après la "qualité" (τὸ ποιόν)[157] de l'acte. La valeur morale positive d'un homme, autrement dit sa *vertu* (ἀρετή), ne dépend que de lui-même et est indépendante des circonstances. Proclus aime à citer le mot bien frappé du "Prophète" s'adressant aux âmes dans le dixième livre de la *République* : "La vertu est sans maître" (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον)[158]. L'interprétation qu'il donne de cette expression est d'ailleurs double : non seulement la vertu est sans maître parce qu'elle dépend seulement de notre liberté (τὸ ἐφ' ἡμῖν)[159], mais aussi parce qu'elle est force

---

[157] Proclus parle aussi bien de "qualité de l'élan" (τὸ ποιὸν τῆς ὁρμῆς *De dec. dub.* 39,20 Boese ; cf. *ibid.* 47,21-22 Boese), de "qualité du choix" (ἡ ποιὰ αἵρεσις *De prov.* 39,19-20 Boese), de "qualité de la vie" (τὸ ποιὸν τῆς ζωῆς *In Remp.* II 358,17), que de "qualité de l'action" elle-même (*De prov.* 35,8-11 Boese).

[158] Plat. *Resp.* X 617e3; pour être plus clair, on pourrait traduire : "La vertu est une chose qui n'est soumise à aucun maître", mais il faut essayer de conserver le caractère synthétique de la formule. La discussion la plus importante sur cette question est dans *In Remp.* II 275,19 - 277,7 ; son contraire, le vice, est lui aussi qualifié de ἀδέσποτον, mais seulement dans le sens qu'il relève de "ce qui dépend de nous" et ne nous est pas imposé (*ibid.* 276,3-4 : ἡμεῖς δὲ φήσομεν ἀδέσποτον μὲν εἶναι καὶ τὴν κακίαν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἡμῖν οὖσαν μόνον : « et nous-mêmes nous dirons que le vice aussi est sans maître, mais seulement en tant qu'il dépend de nous ») ; à l'inverse de la vertu, le vice rend l'âme esclave (*ibid.* 276,11-12 : τὴν κακίαν τὴν δουλοπρεπῆ καὶ δούλην ποιοῦσαν τὴν ψυχήν : « le vice qui convient aux esclaves rendant aussi l'âme esclave »). Cf. encore *De prov.* § 23.

[159] *In Remp.* II 276,5. La vertu est qualifiée de ἐλευθέρα καὶ ἀδέσποτος (*De prov.* 23,18 Boese). Cf. Jambl. *Ad Maced.* (= Stob. *Anth.* II 8, 44) : Τὸν κατὰ νοῦν ἄρα

(κράτος)[160] et puissance (δύναμις)[161] et par là est à même de "libérer l'âme des despotes les plus cruels" (τὴν ψυχὴν ἐλευθέραν ἀποτελεῖ τῶν πικροτάτων δεσποτῶν)[162] : la colère, les désirs et toutes les passions. Comme la vertu comporte des degrés distincts, il faut préciser que c'est le rôle de la vertu cathartique ou purificatrice (ἡ καθαρτικὴ ἀρετή)[163] d'élever l'âme au-dessus des séductions sensibles et des passions en général. Et c'est parce qu'elle est force qu'elle peut arracher l'âme aux nécessités corporelles (αἱ σωματικαὶ ἀνάγκαι)[164] pour l'élever vers la liberté (τὸ ἐλεύθερον) dont jouissent les dieux[165].

Nous pouvons nous tourner à présent vers un passage du *De decem dubitationibus* qui résume les rapports existant entre notre liberté et les entrelacs des déterminations extérieures. A en juger par le latin de Guillaume, le texte d'Isaac Sébastocrator reprend très littéralement celui de Proclus, supprimant seulement la marque de la citation (⌞φασι⌟).

Καὶ μὴν καὶ ὧν ἔχομεν πάντων τὰ μὲν διὰ τὸ αὐτεξούσιον ἔχομεν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, τὰ δὲ διὰ τὸ πάσχειν ὑπ' ἄλλων, τὰ δὲ διὰ μόνην τὴν τοῦ παντὸς αἰτίαν. Ὧν μὲν οὖν ἡμεῖς ἐσμὲν κύριοι, δρῶντες εἰς ἑαυτούς, τούτων ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιατέον· ἡ « αἰτία » γάρ, ⌞φασι⌟, « τοῦ ἑλομένου ».[166]

βίον καὶ τὸν ἐχόμενον τῶν θεῶν διαζῆν μελετητέον· οὗτος γὰρ ἡμῖν μόνος ἀποδίδωσι τὴν ἀδέσποτον τῆς ψυχῆς ἐξουσίαν, ἀπολύει τε ἡμᾶς τῶν ἀναγκαίων δεσμῶν καὶ ποιεῖ ζῆν οὐκ ἀνθρώπινόν τινα βίον, ἀλλὰ τὸν θεῖον καὶ τῇ βουλήσει τῶν θεῶν ἀγαθῶν ἀποπληρούμενον : « Il faut donc se soucier de vivre toujours de la vie conforme à l'intellect et qui demeure attachée aux dieux. En effet, seul ce genre de vie rend le pouvoir de notre âme sans maître, nous délivre des chaînes de la nécessité et fait que nous vivions, non d'une vie quelconque d'homme, mais d'une vie divine et pleine de biens, par la volonté des dieux ».

[160] *De prov.* 22,7-8 Boese (τὸ κράτος τῆς ἀρετῆς).

[161] *De prov.* 23,18 Boese (la vertu est δύναμις ὡς ἀληθῶς ψυχῆς) ; 25,9 Boese (la δύναμις de l'âme, c'est la vertu).

[162] *In Remp.* II 276. 6-7.

[163] Cf. *De dec. dub.* 39,24-30 Boese (κάθαρσις) ; *De prov.* 49,6-18 Boese (καθαρτικῶς ζῆν en relation avec le degré supérieur de vertu, c'est-à-dire avec le θεωρητικῶς ζῆν) ; *ibid.* 23,11-14 Boese (vertus cathartiques ou purificatrices). Pour le degré supérieur des vertus théorétiques ou contemplatives, cf. *De prov.* 24,15-19 Boese. Sur les vertus purificatrices, cf. les remarques de L. Brisson, à partir de Porph., *Sent.* 32, « The doctrine of the degrees of virtues in the Neoplatonists : an analysis of Porphyry's *Sentence* 32, its antecedents and its heritage », dans : *Reading Plato in Antiquity*, edited by H. Tarrant and D. Baltzly, London, 2006, p. 89-105. Sur la "classification néoplatonicienne des degrés de vertus" en général, cf. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (éds.), *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. S. et A.-Ph. S., avec la collaboration de C. Luna, Paris, 2001, p. LXIX-C (vertus purificatrices, p. LXXXVIII ; vertus contemplatives, p. LXXXVIII-XCI).

[164] Cf. *In Remp.* II 258,5.

[165] *De prov.* 25,4-7 Boese.

[166] *De dec. dub.* 39,1-5 Boese.

« Tout ce que nous avons, nous l'avons soit par le pouvoir d'autodétermination (τὸ αὐτεξούσιον)[167] de notre âme, soit parce que nous subissons [l'action] d'autres [êtres], soit par la seule cause du Tout ; par conséquent, ce dont nous sommes maîtres (κύριοι), quand nous exerçons une activité sur nous-mêmes[168], c'est à nous d'en assumer la responsabilité (ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιατέον) ; en effet, "la responsabilité (αἰτία), dit-on[169], incombe à celui qui a choisi". »

Le reste, ce qui ne relève pas du choix, tombe sous la dépendance de la loi du Tout (ὁ τοῦ παντὸς νόμος)[170].

Donc, quelle que soit l'action que nous pouvons réaliser dans le monde extérieur et quels que soient les effets qui nous touchent du fait de l'*heimarménè* – dont l'action est de toute façon finalisée par le Bien –, ce qui compte pour notre vie morale et justifie l'action correctrice (ou éducative) qui nous advient par le truchement de l'*heimarménè* – qui est ainsi providence à notre égard –, c'est "la qualité de notre impulsion" (τὸ ποιὸν τῆς ὁρμῆς)[171].

La question du rapport ou de l'enchevêtrement des différentes causalités qui s'exercent dans le monde sensible fait l'objet de fréquentes discussions dans l'œuvre de Proclus. En particulier, les relations entre la liberté de choix et les puissances qui en limitent l'exercice, en particulier l'*heimarménè* et la providence, sont, aux yeux de Proclus, au centre du mythe d'Er. C'est d'ailleurs pourquoi le commentateur achève sa dissertation sur le mythe d'Er par une reprise de la question en trois moments ordonnés, où l'on retrouve en particulier la doctrine des trois causes, "libre arbitre, fatalité et providence"[172]. Chacune est étudiée *par rapport à* l'âme particulière, quand celle-ci vit sa vie mondaine et chacune est rapportée à Platon lui-même : (1) la liberté ou le libre arbitre (*In Remp.* II 355,11 - 356,2) ; (2) l'*heimarménè* (356,3 - 357,27) ; (3) la providence (357,28 - 359,8 [fin de la dissertation sur le mythe d'Er]). Proclus annonce en effet :

---

[167] Dans sa traduction, Guillaume transcrit d'abord le terme, puis le glose en *libertas arbitrii* : *propter autexusion (id est libertatem arbitrii)*.
[168] Nous traduisons ainsi l'expression δρῶντες εἰς ἑαυτούς (4) qu'Isaac rend par "quand nous le faisons pour nous-mêmes".
[169] Malgré l'étrangeté de la formule, celle-ci renvoie à un passage platonicien : *Resp.* X 617e4-5 : αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος ("la responsabilité en incombe a celui qui a choisi [*scil.* le type de vie] ; le dieu n'est pas responsable"). Cf. *In Remp.* II 269,1-279,6 ; 289,1 ; 323,5 ; 355,5 ; *In Tim.* III 303,5.
[170] *Ibid.* 39,10 Boese.
[171] *Ibid.* 39,20 Boese.
[172] C'est le titre que donne Festugière à cette dernière partie du commentaire sur le mythe d'Er (t. III, p. 312).

Σμικρὰ δὲ προσθεὶς τούτοις σπέρματα πρὸς τὴν δόξαν τὴν Πλάτωνος τείνοντα περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν καὶ εἱμαρμένης καὶ προνοίας περιγράψω καὶ αὐτὸς τὸν λόγον. [173]

« Je vais mettre un terme moi aussi à mon discours, après que j'aurai ajouté à ces [commentaires] de petites semences pour [comprendre][174] l'opinion avancée par Platon sur ce qui est en notre pouvoir, la fatalité et la providence. »

De ce résumé "séminal" de la pensée de Platon sur la question, nous retiendrons les thèses suivantes qui résument très précisément ce que nous avons vu.

Ce qui est en notre pouvoir

1. "Ce qui dépend de nous" ou notre libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν) existe. Cela s'exprime dans nos choix (αἱ αἱρέσεις).

2. Les fautes (τὰ ἁμαρτήματα) que nous commettons relèvent de ce qui dépend de nous, c'est-à-dire de nos choix.

3. Le vice (κακία) et la vertu (ἀρετή) sont le propre de ce qui dépend de nous (ὅπερ ἦν τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἴδιον)[175].

La fatalité

4. La fatalité est *cause* des révolutions cosmiques (τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν εἶναί φησιν αὐτὸς [*scil.* Platon] τῶν τοῦ κόσμου περιόδων)[176] ; elle n'est pas l'ordre lui-même (τάξις) ni l'enchaînement des causes lui-même (εἱρμός).[177]

5. La fatalité n'est pas un dieu. Ainsi elle n'est pas l'Ame du Tout.

6. La fatalité est la Nature du Tout (ἡ φύσις ἐστὶν τοῦ παντός)[178], puisqu'elle est la cause de ce qui est par nature (αἰτία τῶν φύσει)[179].

---

[173] *In Remp.* II 355,8-11. C. Steel note que "cette digression finale donne *in semine* les idées qui seront développées plus tard dans le traité sur la Providence" (C. Steel, « Liberté divine ou liberté humaine ? Proclus et Plotin sur ce qui dépend de nous », dans : AA. VV., *Ἀλλ' εὖ μοι κατάλεξον... / "Mais raconte-moi en detail..."* (Odyssée, *III 97*), *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, sous la direction de M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette, Bruxelles / Paris, 2008, p. 525-542 ; ici, p. 531, n. 17).

[174] "en vue d'élucider la pensée de Platon" Festug. *Loc. cit.*, p. 312.

[175] *In Remp.* II 358,5-6 (extrait du chapitre sur la providence).

[176] *In Remp.* II 356,3-4 ; cf. encore *ibid.* 14-15 : κινητικὴν λέγω τῶν κοσμικῶν περιόδων αἰτίαν : « la fatalité est la cause motrice des révolutions cosmiques. »

[177] En se référant au mythe du *Politique*, Proclus précise que la fatalité meut, tandis que le monde est mû : κινεῖν μὲν ἐν τούτοις (*Pol.* 272e5) οἴεται (*scil.* Platon) τὴν εἱμαρμένην, κινεῖσθαι δὲ ὑπ' αὐτῆς τὸν κόσμον σύμπαντα (*ibid.* 356,9-10).

[178] *Ibid.* 357,10-11 ; cette thèse s'appuie sur *Tim.* 41e2 sqq. et *Leg.* X 892b7 sqq. ; cf. *ibid.* 16 : τὴν φύσιν εἶναι τοῦ παντός ; *ibid.* 26-27 : φύσις ἐστὶν τοῦ παντὸς ἡ εἱμαρμένη καὶ κατὰ τὰς Πλάτωνος ἀρχάς (... "même selon les principes de Platon").

La providence

Le chapitre sur la providence est une suite de phrases extraites du dixième livre des *Lois* de Platon (de 904a6 à 904d3)[180], entrecoupées de remarques du commentateur.

7. Ce qui est en notre pouvoir et la fatalité se trouvent *coordonnés*[181] dans le monde sensible et leur rencontre ou leur "entrelacement" est dû à la providence (ταῦτα συντέτακται ἀλλήλοις, τό τε ἐφ' ἡμῖν λέγω καὶ εἱμαρμένη, καὶ συνεμφαίνεται[182] παρὰ τῆς προνοίας)[183].

8. Ni la fatalité ni la providence ne contraignent ce qui est en notre pouvoir (οὐ βιάζεται τὸ ἐφ' ἡμῖν ἢ εἱμαρμένη ἢ πρόνοια). La thèse est aussi bien stoïcienne.

9. La providence utilise toutes choses, autant que possible, en vue du bien (πᾶσιν χρῆσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν εἰς τὸ ἀγαθόν)[184].

10. La *qualité* de notre vie (τὸ ποιόν) dépend de nous, de notre volonté ou de notre *prohairesis*[185] (τὸ αὐτεξούσιον μάλιστα σώζει [*scil.* Platon] τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν· τὸ γὰρ ποιὸν τῆς ζωῆς τῆς ἡμετέρας ἠρτῆσθαι βουλήσεως)[186].

La conclusion de ces trois chapitres, qui est aussi la conclusion du commentaire sur le mythe d'Er, mérite d'être citée.

Τοῦτον[187] μὲν οὖν τὸν τρόπον οὐκ ἐκβαίνομεν τῆς εἱμαρμένης, ἀλλὰ κατὰ τοὺς ἐν αὐτῇ νόμους φερόμεθα, μεταβάλλοντες κατὰ τὰς ζωάς, κύριοι τῆς μεταβολῆς ὄντες, εἰς ἄλλον καὶ ἄλλον τόπον ἀγιώτερον ἢ τιμωρητικώτερον ἢ καὶ μέσον ἀμφοτέρων. Εἴρηται δὲ καὶ τὸ πάντα συντάττον, καὶ ὅτι πρόνοια καὶ ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς βασιλεύς.[188]

---

[179] *Ibid.* 357,25.
[180] On se souviendra que le *De decem dubitationibus circa providentiam*, commençait précisément, à propos de l'existence de la providence, par une référence au X^e^ livre des *Lois*.
[181] Cf. plus bas, *In Remp.* II 358,19-20 : (τὸ αὐτεξούσιον ou τὸ ἐφ' ἡμῖν) συντάττεται πρὸς τὴν εἱμαρμένην.
[182] Si on admet ce texte, il faut traduire : "ils apparaissent en corrélation du fait de la providence". Il faut sans doute préférer, avec Festugière (t. III, p. 315, n. 1), la correction envisagée par Kroll en (συνυφαίνεται). L'éditeur renvoie entre autre à *TP* I, p. 24,9 et 27,15, mais les contextes sont tout différents; voir plutôt *TP* VI, p. 73,3 : (... οἳ τὸν κόσμον τὸν αἰσθητὸν συμπληροῦντες ἐκληρώσαντο θεοί) ... μίαν καὶ ἀρίστην τοῦ κόσμου πολιτείαν συνυφαίνοντες.
[183] *Ibid.* 357,28-29.
[184] *Ibid.* 358,9-10.
[185] Proclus note que Platon a nommé βούλησις (*Leg.* X 904c1) ce qui est "la faculté de choix réfléchi" ; τὴν προαιρετικὴν δύναμιν (*ibid.* 18-19).
[186] *Ibid.* 358,16-18.
[187] A propos de *Leg.* X 904c5-d3.
[188] *Ibid.* 359,1-7.

« De cette façon donc, nous n'échappons pas à la fatalité, mais nous sommes portés selon les lois qui sont en elle, changeant dans nos vies, tout en restant maîtres du changement, tantôt vers un lieu tantôt vers un autre, plus saint, plus punitif ou encore intermédiaire entre ces deux. On a dit encore ce qui coordonne toutes choses, et que c'est la providence et le roi de ce Tout. »

Nous avons insisté sur l'exercice de la liberté dans le monde sensible. Nous voulions souligner que Proclus ne se désintéressait pas du problème que posent les choix individuels dans l'état d'incarnation. Mais il faut aussi préciser que, si Proclus a mis tant d'insistance à justifier l'existence en l'homme d'un pouvoir de choix, dont la "théodicée"[189] et l'eschatologie platonicienne ne pouvait se passer, il ne s'ensuit pas que ce "libre arbitre" représente le plus haut degré de la liberté. Au contraire, la liberté de choix est sans doute un don providentiel[190], et porte, en tant que tel, la marque du bien, mais elle est aussi une marque d'imperfection par rapport à la "liberté" des réalités supérieures. En effet, la liberté dans son expression suprême, n'est pas affectée par l'instabilité inhérente au choix, mais veut se laisser déterminer pleinement par le Bien. Nous avons vu que la faculté proprement humaine, que Proclus nomme *prohairesis*, et de laquelle dépend un double mouvement, vers l'inférieur ou vers le supérieur, trouve chez les dieux un analogon en la βούλησις[191]. Cette puissance, incapable de dévier, coïncide parfaitement avec l'essence qui la porte. Celle-ci ne peut donc être "volonté" que du bien. Ainsi, seuls les êtres divins, supérieurs à nous, sont capables de s'installer toujours dans le bien, sans jamais faillir. Pour nous, le bien est une quête, une quête libératrice, et l'on pourra juger des degrés de liberté en fonction de l'écart qui nous sépare du Bien. La tâche est ardue et rendue difficile par la fascination qu'exerce toujours sur nous le sensible. Pourtant, l'âme humaine partielle peut, par elle-même, par l'éducation, par la fréquentation d'un Socrate, s'élever à cette liberté ou plutôt à cette *libération* qui est la fin (τέλος) de la philosophie.

---

[189] Malgré ses composants parfaitement grecs, le terme composé est moderne – il remonte à Leibniz –, mais la notion s'applique sans difficulté à la philosophie antique ; cf. T. Ebert, *Der Neue Pauly*, t. 12/1 (2002), art. « Theodizee », col. 317-318 : "der Versuch ..., die Übel in der Welt, insbes. das Leiden unschuldiger Wesen und das Glück von Verbrechern, mit der Vorstellung eines ebenso allmächtigen wie gütigen und gerechten Gottes zu vereinbaren".

[190] *De dec. dub.* 39,7 Boese : τὴν παραγαγοῦσαν (*scil.* τὴν πρόνοιαν) τοῦτο δὴ τὸ αὐτεξούσιον ἐν τῷ παντί. (παράγουσαν Boese ; παραγαγοῦσαν Is. Seb. d'après D. Isaac, p. 191, § 39,8 [sans commentaire])

[191] La βούλησις a toujours pour objet le bien véritable ; c'est pourquoi, "une vie conforme à la volonte" (ⱡβουλητὴ ζωήⱣ) est "réellement déiforme (ⱡθεοειδὴς ὄντωςⱣ) et nous rend semblables aux dieux ; cf. *De prov.* 60,8-12.

Conclusion

Dans ce chapitre, après avoir examiné les conditions en l'âme de la liberté, nous nous sommes attaché à examiner les différents moments de l'exercice de la liberté. Deux moments nous ont retenus : celui du choix des vies antérieur à la descente de l'âme dans le corps et celui de l'action de l'âme dans le corps. Nous avons souligné l'implication constante de la liberté et de la "nécessité" dans la durée infinie de la vie psychique.

L'action de l'homme dans le monde sensible est elle-même régie par cet ordre. Celui-ci s'impose donc à l'âme plongée dans le corps, en tant qu'elle agit par le corps *ad extra*. Avant la descente dans le corps, l'âme a préalablement *choisi* son type d'existence et consenti à sa descente dans le sensible, tout en répondant aussi à une nécessité relevant de l'ordre du Tout. Cette descente a lieu au moment et à l'endroit où les dieux préposés à cet office savent qu'elle est possible par rapport à l'ordre fatal et qu'elle convient au Tout.

De son côté, dans l'état d'incarnation, la liberté pour l'âme d'agir dans ce monde régi par la fatalité est un fait constamment affirmé par Proclus ; les *conséquences* de l'hypothèse contraire, seraient graves : sans liberté d'action, toute la moralité, la justice et finalement toute l'activité philosophique disparaissent. Tournée du côté de l'action *ad extra*, cette liberté est efficace lorsque l'action ne rencontre pas d'obstacle venant du Tout. L'homme ne peut réaliser ses choix que si ceux-ci s'insèrent dans l'ordre du monde. Mais, si rien ne vient faire obstacle à son action, l'homme apporte sa contribution à l'ordre du Tout. C'est dire que "l'argument paresseux" (ἀργὸς λόγος) n'est pas davantage une objection valide ici que contre Chrysippe[192]. Dans l'ordre du monde sensible, l'homme est une des causes agissantes, à côté de la fatalité et de l'action divine providentielle. Cependant, il n'est jamais sûr de la réalisation concrète de ses intentions. Et c'est à la distinction vigoureuse, établie le plus précisément par les stoïciens, entre "ce qui dépend de nous" (τὸ ἐφ' ἡμῖν) et "ce qui n'en dépend pas", que Proclus a recours pour séparer ce qui relève de notre liberté et ce qui lui est extérieur. Ce qui importe donc ce n'est pas la réalisation extérieure des choix, mais *l'attitude intérieure* et la *valeur morale du choix*. Cette morale de la vertu, peut-on dire, malgré les différences que nous avons relevées, est aussi celle des stoïciens, et particulièrement des stoïciens de l'époque impériale, Marc-Aurèle et surtout Epictète.

---

[192] Cf., dans un contexte semblable, Eus. *P.E.* VI 6, 8-11 et 15. Sur cette question et sur l'anticipation de cet argument chez Aristote, cf. R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980, p. 228.

En montrant que la *prohairesis* était au centre de la question de la liberté, nous avons aussi relevé le lien que cette notion entretient avec la théorie aristotélicienne de l'action. Pourtant, chez Proclus, nous n'avons pas affaire à une théorie de l'action à proprement parler, mais à une analyse des exigences de l'action libre, considérées au niveau de l'ontologie[193]. C'est en nous appuyant sur les conclusions du chapitre précédent, où l'essence de l'âme comme rationalité et son statut intermédiaire inscrit dans une hiérarchie de dépendance ont été examinées, que nous pouvons apprécier la nature véritable de la *prohairesis* : ¡Μέσοι δὲ ἡμεῖς ἐν τῷ προαιρετικῷ παγέντες[194] καὶ δυμάμενοι[195] μὲν πρὸς[196] ἄμφω (*scil.* le meilleur, l'intellectif, et le pire, le sensible) κινεῖσθαι[197] ... : « Nous, êtres intermédiaires, installés dans ce qui relève de la *prohairesis* et capable de nous mouvoir dans les deux directions ... »[198]

On peut donc dire que la question de la nature de l'âme et de sa place dans la hiérarchie des êtres est bien au centre de la philosophie proclienne de la liberté. Cette inscription de l'essence psychique dans un ordre finalisé par le bien pose, pour les âmes, une exigence morale. Si la *prohairesis* peut se laisser déterminer par les fausses valeurs du sensible, entraînant par là l'asservissement de l'âme, elle peut aussi vouloir se déterminer par le bien, dont elle trouve en elle la présence. Cette détermination par le bien doit se comprendre comme une détermination libératrice, en ce sens que celle-ci n'est pas imposée à l'âme de l'extérieur, mais s'impose à elle dans la reconnaissance de sa nature véritable.

Par conséquent, la liberté se présente donc sous deux formes, l'une inférieure, marquée du sceau de la faiblesse et de l'instabilité – nous parlons dans ce cas de *liberté de choix*, là où Proclus parle de προαίρεσις et de τὸ ἐφ' ἡμῖν –, l'autre supérieure, qui, dans son état d'actualisation, est essentiellement l'apanage des réalités intelligibles[199] autoconstituantes. Ces réalités, qui comprennent également les

---

[193] Pour éviter tout malentendu, nous précisons que le terme "ontologie" doit s'entendre ici comme renvoyant aux entités métaphysiques du platonisme, aux *entia* (τὰ ὄντα) qui composent le réel. Ainsi, la notion d'"ontologie de l'action", devenue courante dans la philosophie anglo-saxonne, n'a pas sa place ici.

[194] *fixi* G. ; *fixus* = παγείς dans *In Parm.* 946,4 Steel : ὕπαρξις ... ἐν ἑαυτῇ παγεῖσα = οὐσία ; cela signifierait : "nous qui avons notre essence dans la *prohairesis*.

[195] *potentes* G. ; ou : δυνατοί.

[196] Ou : ἐπί.

[197] *moveri* G. ; mais, cf. de nombreux ex. de *moveor* = ὀρέγομαι dans *In Parm.*

[198] *De prov.* 60,1-2.

[199] Cf. par exemple *De prov.* 23,16-17 Boese (le terme dont se sert Proclus ici est αὐτεξούσιον, qu'il faudrait éviter de traduire par "libre arbitre" comme le fait D. Isaac).

âmes divines, angéliques, démoniques et héroïques[200], sont caractérisées par l'immutabilité non seulement de leur essence, mais aussi de leur activité – exprimée par des expressions du type ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ("se comporter toujours identiquement et de la même façon")[201]. Ainsi, si tout autoconstituant est libre, cette liberté se manifestera différemment selon les degrés, et sera tantôt une *liberté d'essence*, d'où l'indétermination du choix est exclue, tantôt ce que nous appelons communément liberté de choix. En effet, chez les êtres supérieurs à nous, la liberté ne se présente pas sous la forme d'un choix possible entre des contraires soumis à la délibération, mais comme une activité permanente tournée vers soi ou comme une coïncidence éternelle avec soi-même. De fait, dans cette activité, ces réalités supérieures jouissent de la liberté non pas précisément parce qu'elles coïncident avec elles-mêmes, mais parce que, dans ce "mouvement" vers elles-mêmes, elles trouvent en elles la source d'où elles sont issues. Or cette coïncidence avec soi-même qui relève chez ces êtres de l'essence et est éternelle, peut être *imitée* par l'âme particulière rationnelle. Par un mouvement d'intériorisation, dont l'origine est encore dans la *prohairesis* qui refuse de se laisser séduire par le sensible en développant d'abord la vertu cathartique ou purificatrice, avant de laisser leur place aux vertus théorétiques, l'âme retrouve en elle la présence des réalités qui la précèdent. Elle peut alors s'élèver jusqu'au Premier principe, par les degrés de la rationalité (moment de la coïncidence avec son essence), de l'intellect et de l'un en elle[202]. Ce mouvement anagogique qui va du sensible où l'âme demeure comme emprisonnée[203] après sa descente (ou sa chute)[204] dans le corps, peut se décrire comme un mouvement de *libération* trouvant son terme (jamais définitif), en son centre même, dans l'ὁμοίωσις θεῷ. On peut alors parler d'expérience mystique et considérer celle-ci comme la fin ultime de la philosophie et son dépassement, et comme la libération absolue[205], mais jamais définitive.

---

[200] Proclus se réfère le plus souvent à ces trois derniers degrés par l'appellation commune τὰ κρείττονα ἡμῶν (γένη) ; cf., par exemple, *De dec. dub.* 15,1-2 Boese.
[201] L'expression est platonicienne et signifie d'abord l'identité à soi et l'immutabilité de l'Idée (cf. des Places, *Platon, Lexique*, *s.v.* ὡσαύτως).
[202] Respectant avec soin les exigences de la démarche apophatique, Proclus ne parle pas de liberté à propos de l'Un. Un texte pourrait faire illusion (*De prov.* 25,3-4 Boese) : Proclus attribue à Dieu τὸ ἐλεύθερον, mais, dans le contexte, le terme s'oppose à la *servitude* des êtres soumis à la nécessité et désigne le pouvoir libérateur de la conversion vers les réalités supérieures.
[203] Cf. *De prov.* 24,15 Boese : τὸ καθάπερ ἐν δεσμωτηρίῳ πεπεδῆσθαι (qualifiant les âmes empêtrées dans le sensible) ; *ibid.* 22,2-6 Boese (image du philosophe embarqué sur un bateau, à la merci des vents, des matelots ou des autres passagers [cf. *In Remp.* II 345,19-23]).
[204] Comme on l'a vu, Proclus parle aussi bien de κάθοδος que de πτῶσις.
[205] Cette libération n'est jamais définitive, avons-nous dit, puisqu'à chaque révolution du Tout, les lois fatales ont décrété que chaque âme particulière devait descendre, au moins une fois, dans la *génésis*.

Conclusion générale

Ἐν τῷ κόσμῳ πάντα κατὰ βούλησιν
ἐπιτελεῖται τοῦ θεοῦ
διὰ μέσων τῶν ἄλλων αἰτίων.[1]

Notre enquête nous a permis de dégager un certain nombre de thèses permettant de saisir plus précisément la relation existant entre ce que nous avons appelé "déterminisme" et la liberté. Nous nous proposons d'abord d'en reprendre brièvement les principales. Ensuite, nous serons mieux à même d'en exposer les conséquences pour notre question, en mettant l'accent sur la *compatibilité* des deux notions dans le système néoplatonicien élaboré par Proclus.

1. Proclus affirme avec force et constance l'existence réelle, au niveau ontologique[2], du contingent ou possible (τὸ ἐνδεχόμενον : litt. "ce qui peut [être le cas ou ne pas être le cas (εἶναι ἢ μὴ εἶναι)]"). Le contingent peut désigner un être dont l'existence n'est pas nécessaire ou un événement qui peut se produire ou non. C'est dans ce second sens que la notion joue un rôle dans la présente étude. Il y a différents types de contingent, selon la fréquence d'occurrence : ce qui arrive le plus souvent, ce qui n'arrive que rarement et ce qui a une chance égale d'arriver ou de ne pas arriver. Dans son rapport avec l'action humaine dans le monde, c'est ce dernier sens de contingent qui importe. Celui-ci a son lieu propre dans le monde du devenir (γένεσις) ou le monde sublunaire[3]. Il est donc essentiellement lié au temps. Certains (types d') événements *tantôt* se produisent *tantôt* ne se produisent pas, se produisent *tantôt* d'une façon *tantôt* d'une autre, et certains "êtres" ne sont pas *toujours* existants ; ils reçoivent tous le nom de contingents. Par là, ils manifestent une sorte d'être amoindri qui s'oppose, au sein même du monde sensible, à la supériorité ontologique des êtres et des événements nécessaires ; en tant qu'ils sont liés au devenir, ceux-ci existent *toujours* et sont *toujours* le cas ou alors dépendent de causes elles-mêmes

---

[1] *In Remp.* I 101,20-21 : "Dans le monde, tout s'accomplit selon la volonté du dieu, par l'intermédiaire des autres causes."
[2] Ce sont des êtres et des événements (considérés comme des sortes d'êtres) qui reçoivent *principalement* le prédicat de "contingent" ; c'est *en conséquence* que les propositions ou énoncés qui expriment ces événements admettent la modalité de la contingence.
[3] Cf. *TP* I 25,16-17 (ἡ ὑπὸ σελήνην γένεσις).

nécessaires[4]. D'autres sens ou d'autres usages de la notion de nécessaire n'intéressent pas directement cette étude. Par exemple, la nécessité conditionnelle, c'est-à-dire le fait que "quelque chose" est nécessaire pendant tout le temps où il est le cas[5] ; ou encore la nécessité – ou irrévocabilité –, des événements passés. La nécessité mathématique[6], de même que celle des principes logiques ou épistémologiques comme les principes de bivalence, du tiers exclu ou de non-contradiction, qui intervient dans nombre d'arguments en rapport avec notre problématique, n'ont pas été discutées. Et les apories soulevées à partir de ces notions, qui sont apparues au cours de l'histoire de la philosophie ancienne et de ses polémiques, ne rentraient pas dans le cadre de notre discussion. On n'a donc pas traité des arguments traditionnels liés à la question du déterminisme comme l'argument "dominateur" (κυριεύων λόγος) ou le "moissonneur" (θερίζων λόγος). Ce n'est pas que les néoplatoniciens aient tout à fait négligé les arguments purement logiques qui concernent la question de la liberté humaine. Ils s'y sont intéressés généralement dans le cadre scolaire en relation à l'exégèse de tel texte appartenant au cursus d'étude. C'est en particulier dans le commentaire du chapitre 9 du *De interpretatione* d'Aristote que l'on trouvait la discussion de ce type d'arguments. Or, comme on le voit par l'ensemble des textes qui traitent de la question de la liberté humaine pour elle-même, en dehors de ces commentaires, ces arguments n'ont plus guère d'incidence.

Du point de vue des *intentions exprimées*, l'essentiel, pour Proclus, est qu'il y ait, dans le système de pensée et dans le monde, un lieu réservé à l'indétermination – c'est-à-dire à la contingence –, afin qu'une détermination d'origine humaine puisse s'y exercer.

2. A partir de l'Un, le principe de *causalité* ne souffre aucune exception : il n'y a pas de mouvement sans cause. Mais la causalité est multiple (cause efficiente, formelle, matérielle, finale, paradigmatique, instrumentale).

3. Dans son infinie bigarrure, le monde sensible est soumis à une cause organisatrice déterminante, l'εἱμαρμένη ou fatalité, conçue comme la *cause* de la

---

[4] Par exemple, l'existence des espèces, les "séries" comme les saisons ou les étapes de la vie, une éclipse.

[5] Cette notion (*necessitas condicionis*) jouera cependant un rôle dans la solution boécienne du problème de la compatibilité entre omniscience divine et liberté humaine ; cf. Boeth. *Cons. Phil.* V, prose 6. 27-32. Voir H. R. Patch, « Necessity in Boethius and the Neoplatonists », *Speculum*, 10 (1935), p. 393-404.

[6] Cf. *e. g. De prov.* 50,1-4 Boese : ⌊Καὶ δὴ (καὶ) ὅτε⌋ τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας ⌊αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἐπιτρέπει (*scil.* Πλάτων) καλεῖν⌋ ἐπιστήμας, ⌊οὐχ ὡς⌋ τὴν ἀνάγκην τῶν ἀποδείξεων ⌊αὐτὰς⌋ ἔχειν ἀποφάσκων λέγει τοῦτό πως, ἀλλ'⌋ ὡς τῆς τῶν ἐπιστημῶν ἀκροτάτης[6] ἀπολειπομένας ⌊(δι)ορίζων⌋ : « Et justement, lorsque Platon ne permet pas qu'on appelle les sciences mathématiques des sciences au sens propre (*Resp.* VII 533d4-6), il affirme cela d'une certaine façon, non pas qu'il nie que celles-ci possèdent la nécessité des démonstrations, mais parce qu'il définit ces sciences comme inférieures à la science suprême (*scil.* la dialectique). »

connexion (εἱρμός, συμπλοκή) de tous les corps et des événements qui s'y rattachent. Si le vocabulaire est bien stoïcien, la thèse se veut différente de celle de la Stoa, telle du moins qu'elle se donne dans l'interprétation proclienne. En effet, la fatalité est présentée comme la *cause incorporelle*, suspendue à l'intellect divin, de l'enchaînement (εἱρμός), et non pas l'enchaînement lui-même.

4. L'εἱμαρμένη, conçue comme "Nature universelle pénétrée de divin", est l'expression dans le monde sensible de l'activité prénoétique ou providentielle (πρόνοια) du Premier principe transcendant (thèse évidemment non stoïcienne). Le déterminisme causal n'est donc pas mécaniste, mais trouve son origine dans l'intellect ou l'esprit (ὁ νοῦς) – en particulier dans le démiurge du *Timée* –, qui l'oriente vers le bien.

5. Le monde sensible est le meilleur des mondes possibles, étant données les nécessités liées à la matière. Cette formulation aux accents leibniziens trouve sa justification dans le système platonicien de Proclus de ce que la source ultime de toutes choses est l'Un - Bien, et que son activité s'exprime dans une providence divine nécessairement boniforme (ἀγαθοειδής) : les dieux exercent leur activité non pas κατὰ προαίρεσιν (par décrets issus d'une délibération), mais "par leur être même" (αὐτῷ τῷ εἶναι)[7]. La justification du mal dans le monde, mal physique, mais surtout mal moral, ne peut se faire qu'à la condition d'admettre que ce mal (toujours partiel) est en dernière analyse un bien du point de vue du Tout – et donc aussi de la partie –, et qu'il n'a pas d'être propre : dans la langue technique des néoplatoniciens, il est une παρυπόστασις, c'est-à-dire une existence dépendante [*scil.* du bien], adventice ou parasitaire. La théodicée proclienne ne laisse pas de place réelle au mal, seulement à un moindre bien.

C'est dire que l'ordre du monde est régi et pensé suréternellement par des causes transcendantes. Ce qui, dans le monde, est nouveau et inédit *pour nous* est déjà présent – d'un présent atemporel –, *chez les dieux*. L'optimisme foncier qu'implique cette conception est soutenu par une métaphysique si fortement articulée que le "thème du malheur des temps"[8], dont on voit quelques rares traces chez Proclus[9], est incapable de l'entamer.

---

[7] Pour cette opposition, cf., par exemple, *In Parm.* 786,13 - 788,8 Steel.

[8] Cf. H. D. Saffrey, « Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens », dans : *Σοφίης μαιήτορες "chercheurs de sagesse"* (Hommage à J. Pépin), Paris, 1992, p. 421-431 [repris dans : H. D. Saffrey, *Le Néoplatonisme après Plotin – II*, Paris, 2000, p. 207-217 et en particulier, pour le texte mentionné dans la note suivante, p. 215-216].

[9] Le passage le plus précis, et aussi le plus pathétique par les sous-entendus qu'il suggère, est en *De prov.* 22,8-17 Boese : ὅσα ‹πρώην› ⌊ἔξωθεν⌋ ἐφήκοντα (?) συμπεσεῖν ἡμῖν ‹ἔφησθα›, ⌊τοίχων ἀπεστερήσατο καὶ λίθων, ὦ φίλε, καὶ ξύλα ἔκαυσε (?)⌋ θνητὰ πάντα ⌊καὶ καυστά⌋, καὶ χρήματα διώλεσεν, ἔξωθεν ὄντα ⌊καὶ διὰ τοῦτο παρ' ἄλλοις ἴσως ἡ δύναμις⌋ : « Tous ces [malheurs] qui, comme tu l'as

6. Le monde sensible, comme Tout, n'est soumis ni à la génération (dans le temps) ni a la corruption : il est éternel *a parte ante* et *a parte post*[10]. Comme le monde d'Aristote, il comprend deux niveaux ontologiques bien distincts, le monde supralunaire, régi par la nécessité, et le sublunaire où règne le ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

7. L'âme particulière de l'homme[11] est incorporelle (ἀσώματος).

8. L'âme est immortelle (ἀθάνατος)[12] et impérissable (ἄφθαρτος) et, comme le monde, sans naissance dans le temps (ἀγένητος).

9. L'âme est immuable (ἀμετάβλητος) dans son essence (οὐσία).

10. Les facultés, capacités ou puissances (δυνάμεις) de l'âme expriment son essence immuable. Elles sont multiples mais unifiées : les unes sont cognitives (γνωστικαί, c'est-à-dire principes de connaissances), les autres "désirantes" (ὀρεκτικαί, c'est-à-dire principes d'action[13]).

Sous le rapport de l'activité (ἐνέργεια), elles admettent chacune deux états extrêmes (et chacun des degrés intermédiaires) : un état de latence ou d'assoupissement (inactivité) et un état de plein éveil (activité).

11. L'activité (ἐνέργεια) psychique est donc essentiellement susceptible de variations (μεταβολή).

12. L'âme a un statut ontologique intermédiaire (μέσον, μεσότης) entre deux mondes, l'intelligible et le sensible, l'intellect (νοῦς) et le corps (σῶμα), et aussi entre le divisé et l'indivis, le même et l'autre, etc. A cause de sa faiblesse constitutive (ἀσθένεια), liée à sa "particularisation" qui en fait une âme particulière ou partielle

---

dit, nous ont frappés récemment, venant de l'extérieur, n'ont fait que nous priver, mon cher, de murs et de pierres, n'ont fait que brûler du bois, toutes choses mortelles et bien faites pour brûler, ont dissipé nos biens matériels, toutes choses qui nous sont extérieures et par là dépendent sans doute du pouvoir d'autrui. » (Traduction D. Isaac modifiée.) Cf. L. G. Westerink, « Notes on the *Tria Opuscula* ... » (1962), p. 162-163 ; cf. Marin. *Vita Procl.* 15,14-35 Saffrey-Segonds (exil d'une année de Proclus à la suite de difficultés avec les chrétiens), et n. 8, p. 118-119. Sur les biens matériels opposés aux vrais bien spirituels, chez le sage (σπουδαῖος), cf. *e. g.* Plot. *Enn.* I 4 [46] 7,22-26 (Plotin parle justement de ξυλὰ καὶ λίθους).

[10] Cf. en particulier les dix-huit arguments de Proclus sur l'éternité du monde, tirés du *De aeternitate mundi* de Jean Philopon (cf. *infra*, dans la bibliographie, sous "Œuvres de Proclus" 16). Proclus est bien conscient que dans la tradition platonicienne, la thèse d'une *génésis* temporelle était bien représentée ; cf. *In Tim.* I 276,30 - 277,1 : Πλούταρχος (*scil.* Plutarque de Chéronée) μὲν καὶ Ἀττικὸς καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν Πλατωνικῶν κατὰ χρόνον τὴν γένεσιν ἤκουσαν. Cf. J. Dillon, *The Middle Platonists* (1977), p. 252-253 (Atticus).

[11] Dans ce qui suit, il faut toujours comprendre par âme la ψυχὴ μερική rationnelle de l'homme.

[12] Cf. *e. g.* Plat. *Resp.* X 608d3-4 : Οὐκ ἤσθησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται ; *ibid.* 611b9 : Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν. Avec la preuve de l'immortalité donnée par Socrate dans ce passage de la *République* (608d13 - 611a3), on lira évidemment les arguments (οἱ ἄλλοι du passage mentionné) du *Phédon*.

[13] Celle-ci peut être externe (action *ad extra*) ou interne (mouvement réflexif, conversion [ἐπιστροφή]).

(μερική ou μεριστή), sa vie oscille éternellement – et nécessairement – entre l'un et l'autre.

13. L'âme est essentiellement automotrice (αὐτοκίνητος, c'est-à-dire mue par elle-même) et autoconstituée (αὐθυπόστατος : elle se donne à elle-même son être) et autonome (αὐτάρκης : elle contient en elle le plérôme des raisons). Elle ne reçoit donc pas son mouvement de l'extérieur comme les corps et son être n'est pas *seulement* produit par un autre. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit un principe absolu. Dans son rapport au monde, elle est, comme pour Aristote, principe d'action ; *elle est donc capable d'initier à partir d'elle-même une série causale*.

14. L'âme (particulière) dépend dans son être de toutes les réalités qui lui sont supérieures, directement ou par des médiations : l'Ame totale, l'Intellect, l'Un. Par cette dépendance ontologique ou par participation, elle possède *en elle* une trace de chacune d'elle. Elle résume la totalité des degrés ontologiques supérieurs, sous le mode qui est le sien, le mode psychique. Cela signifie que la "conversion" (ἐπιστροφή) vers les principes est d'abord une conversion vers soi-même.

15. Dans son activité, l'âme est soumise à la causalité. Du fait de son automotricité, elle peut laisser la cause s'exercer sur elle tantôt à partir du corps (comme cause efficiente)[14] – ce sont les passions –, tantôt à partir des réalités intelligibles (comme cause finale).

16. Quand l'âme se soumet à la causalité corporelle qui lui est extérieure, elle devient esclave ; quand elle oriente son activité selon la cause finale (le Bien), qui ne lui est pas extérieure, et se laisse *déterminer* par le bien[15], elle est *libre* ; paradoxalement, cette liberté (ἐλευθερία) se confond alors avec "une servitude volontaire" (*voluntaria servitus* G., ἐθελοδουλεία)[16], c'est-à-dire une *bonne* servitude.

---

[14] La causalité exercée par le corporel ou le sensible sur les âmes est aussi, d'une certaine façon, finale, puisque l'âme voit alors dans le sensible un certain bien, un bien apparent.

[15] Cf. Plot. *Enn.* III 9 [13] 3,11 : l'âme qui se porte vers ce qui lui est inférieur "devient plus indéterminée" (ἀοριστοτέρα γινομένη [*scil.* ἡ μερικὴ ψυχή]).

[16] L'idée et l'expression sont platoniciennes (Plat. *Conv.* 184c6 : le seul esclavage volontaire (δουλεία ἑκούσιος, repris par ἡ ἐθελοδουλεία) qui ne soit pas objet de blâme ἐστιν ἡ περὶ τὴν ἀρετήν : ἐάν τις ἐθέλῃ τινὰ θεραπεύειν ἡγούμενος δι' ἐκεῖνον ἀμείνων ἔσεσθαι ἢ κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατὰ ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς, αὕτη αὖ ἡ ἐθελοδουλεία οὐκ αἰσχρὰ εἶναι οὐδὲ κολακεία : « si l'on consent à être au service de quelqu'un en pensant que, grâce à lui, on deviendra meilleur ou dans un savoir particulier ou par n'importe quelle partie de la vertu, alors cet esclavage volontaire n'est pas honteux et n'est pas de la flatterie »). On comparera aussi cela avec la conscience qu'a Socrate de son activité comme d'un service divin (ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία *Ap. Socr.* 23c1). Pour Proclus, cf. *De prov.* 24,9-10 Boese : ⌞Καί που καὶ ὁ Πλάτων⌟ τὴν « ἐθελοδουλείαν » ταύτην μεγίστην εἶναί ⌞φησιν⌟ ἐλευθερίαν. Cf. *In Parm.* 943,5-7 Steel : αὐτοὶ γὰρ οἱ θεοὶ προσάγουσιν ἑαυτοὺς τοῖς ἑαυτῶν αἰτίοις, καὶ εἴπερ που ἄλλοθι ἡ ἐθελοδουλεία ἐστί, καὶ ἐν ἐκείνοις (... si elle est quelque part ailleurs, elle est aussi chez eux). Voir encore Olymp. *In Alc.* 231,10-17

17. Parmi ses puissances, l'âme compte la "faculté de choix" liée à la délibération rationnelle (προαίρεσις). Cette faculté, tenant son origine conceptuelle d'Aristote et du stoïcisme d'époque impériale (Epictète essentiellement), est au centre de la vie morale de l'individu. Elle n'est ni volonté ni entendement au sens de la philosophie classique, mais joue un rôle pour ainsi dire intermédiaire entre les facultés cognitives et les facultés "désirantes" et relève à la fois des unes et des autres. Par nature, cette faculté se laisse déterminer par la raison.

18. Le choix de l'intelligible est un choix rationnel (il dépend de la connaissance) ; le choix du sensible est irrationnel et, comme le mal, relève de l'ignorance (ἄγνοια).

19. Avant de s'incarner dans un corps, à périodes régulières, l'âme *choisit* le type de vie (βίος) qu'elle va réaliser. Son choix est irrévocable, mais *la manière* (τὸ ποιόν) de le réaliser (essentiellement son attitude intérieure) est à chaque moment en son pouvoir : "la vertu est sans maître" (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον)[17]. Cette thèse rencontre ce qu'il y a d'essentiel dans la pensée stoïcienne d'Epictète.

20. La moralité n'est pas dans la qualité (ποιόν, ποιότης) de l'acte, mais dans la qualité de l'intention (προαίρεσις) ; la thèse est aristotélicienne et stoïcienne.

21. L'habitude est toujours un facteur inclinant.

22. L'existence réelle du contingent est *comprise* comme une exigence nécessaire à l'affirmation de notre liberté.

23. Pour l'âme individuelle, il y a deux types de déterminations, l'une mauvaise venant du corps et de la matière, l'autre bonne, venant de l'intelligible et, ultimement, du bien en soi.

Pour nous, le statut de ces thèses est de nature diverse : logico-ontologique, philosophique, métaphysique, théologique. Mais l'univers de pensée néoplatonicien revendique explicitement ces différents aspects au sein d'une même théorie. Cela a aussi des incidences sur la méthode exégétique elle-même : une interprétation d'un texte peut être logique (λογικῶς), éthique (ἠθικῶς), physique (φυσικῶς), ou métaphysique, c'est-à-dire théologique (θεολογικῶς)[18]. Les deux questions liées qui

---

Westerink ; Hierocl. *In Carm. aur.* 24,20, p. 103,9 Koehler (ἑκούσιον ὑπόταξιν). Cf. W. Beierwaltes, « Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos », dans : *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite*, p. 107.

[17] Cette réalité psychique oppose l'âme à la fatalité ; cf. *In Remp.* II 13,7-8 : μάχεσθαι τὸ εἱμαρμένον πρὸς τὸ ἀδέσποτον.

[18] Pour ce principe exégétique qu'on rapporte généralement à Jamblique, cf. la note de I. Hadot dans : I. Hadot (éd.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Introduction, 1ère partie (1-9,3 Kalbfleisch), Leiden, 1990, p. 6, n. 17 : "Jamblique était d'avis que tout ce que Platon avait écrit devait être interprété sur trois niveaux philosophiques : le niveau de l'éthique, le niveau de la physique et le niveau de la métaphysique". L'interprétation logique, ne portant pas sur les réalités elles-mêmes,

se posent sont les suivantes : est-ce que la liberté *affirmée* par Proclus n'est pas, pour reprendre une expression fréquente dans les débats anciens sur la question, un vain nom (κενὸν ὄνομα)[19], si l'on admet l'ensemble des thèses énumérées ci-dessus ? Si ce n'est pas le cas, comment caractériser cette liberté ?

Pour situer la problématique proclienne de la liberté dans le champ des positions possibles, il peut encore être utile ou éclairant – en tout cas simplement commode – de recourir à une distinction simple formulée pour la première fois, semble-t-il, par le philosophe et psychologue américain William James (1842-1910) dans une conférence adressée aux étudiants en théologie de Harvard en 1884. Le texte figure parmi ses écrits de philosophie dite "populaire" sous le titre *The dilemma of determinism*[20]. W. James distingue trois solutions types au problème du rapport entre le déterminisme et la liberté : le déterminisme rigide ou absolu (*hard determinism*)[21], le déterminisme tempéré ou nuancé (*soft determinism*)[22] et la position antidéterministe (*indeterminism*)[23]. La première solution ne retient qu'un seul des deux termes de la relation, le déterminisme, et refuse absolument la possibilité même

---

est souvent négligée, voire critiquée si elle se fait exclusive ; cf. par exemple, l'interprétation logique du *Parménide* (Saffrey-Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, t. I, p. LXXV-LXXVI et n. 1, p. LXXVI) ; mais on rencontre souvent la dichotomie entre une interprétation logique, qui n'est pas toujours disqualifiée, et un examen de la réalité en elle-même : cf. *e. g. TP* III, p. 97,16 (λογικῶς) et 98,10 (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα καθ' αὑτό). Sur ce principe herméneutique exigé par les textes de Platon, cf. Olymp. *In Alc.* 2,155-164 (anecdote sur le songe de Platon à l'approche de sa mort).

[19] Cf. *e. g.* Alex. *De fato*. 170,8 Bruns.

[20] W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897 [réimpr. New York (Cosimo), 2006], chapitre 5 : « The dilemma of determinism », p. 145-183 ; trad. fr. de L. Moulin : W. James, *La Volonté de croire*, Paris, 1916, chapitre V « Le dilemme du déterminisme », p. 163-199. Cf. également l'article de R. Taylor dans *Encyclopedia of Philosophy*, *s.v.* « Determinism », t. II, p. 368. Dans l'étude du rapport entre déterminisme et liberté dans l'Antiquité, cette distinction a été utilisée, entre autre, par R. W. Sharples, dans : *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, London, 1983, p. 9.

[21] Ou "déterminisme *rude*" dans W. James, *op. cit.*, p. 167 (trad. fr.). James qualifie aussi ce déterminisme de "mécanique" (p. 166 de l'éd. originale). Cf. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, 1983, p. 10, n. 53. Dans Sharples, *Cicero, On Fate*, 1991, l'auteur renvoie comme illustrant cette thèse à un passage du poète (et naturaliste) Manilius, *Astron.* IV 107-116. De son côté, R. J. Hankinson affirme, à propos de l'*Eloge d'Hélène* du sophiste Gorgias que "Gorgias is the Ur-progenitor of hard determinism" (R. J. Hankinson, « Determinism and Indeterminism », dans : *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, Cambridge, 1999, p. 513).

[22] Ou "déterminisme *adouci*" dans W. James, *op. cit.*, p. 167 (trad. fr.).

[23] Ou "indéterminisme" dans W. James, *op. cit.*, *passim* (trad. fr.). Dans le même sens, on utilise souvent le terme de *libertarian* ; pour nous conformer à l'usage recommandé par le dictionnaire de Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 11e éd., 1972, *s.v.* « Libertaire »), nous renonçons à traduire littéralement le terme anglais. Pour cette terminologie dans l'édition originale, cf. *op. cit.* p. 149-150.

d'existence à la liberté[24] . La seconde soutient à la fois que tout est déterminé, pris dans une causalité universelle, et que la responsabilité morale humaine doit être sauvegardée[25]. La position antidéterministe s'oppose aux deux précédentes en niant le caractère absolu du déterminisme pour réserver une place réelle ou objective à la contingence et au hasard, garantissant ainsi la possibilité réelle d'accomplir des actes libres[26]. Cette distinction de trois solutions types portant sur le rapport entre le déterminisme et la liberté peut nous permettre de caractériser non seulement l'intention ou la tendance générale de tel ou tel système philosophique, mais aussi les arguments eux-mêmes, indépendamment du système dans lequel ils s'inscrivent. Le but recherché n'est évidemment pas d'apposer une étiquette définitive au système de Proclus, mais de clarifier les positions en présence. En effet, les discussions qui tournent autour des questions relatives au déterminisme et à la liberté s'inscrivent toujours, comme on l'a vu, dans un contexte polémique défini, idéalement, par l'ensemble de la tradition.

Nous constaterons d'ailleurs qu'aucune des trois positions de base ne s'appliquent au Diadoque absolument. D'ailleurs, avant même toute enquête sur ce point, on pouvait s'attendre à une telle conclusion : dans un système métaphysique englobant, comme l'est celui du néoplatonisme, où toute entité se situe et se comprend dans une hiérarchie, tous les niveaux de réalité sont autant de points de vue sur la totalité. De plus, le niveau où se pose le problème de la liberté au sens propre est celui de l'âme. Or, l'âme occupe, comme on l'a vu, un lieu intermédiaire ; toute entité médiatrice, dans les structures triadiques qui composent l'architecture du système métaphysique proclien, est en état de tension par rapport à chacun des extrêmes. Et plus nous descendons dans la hiérarchie des êtres, plus les déterminations se multiplient et par conséquent plus fortes se font les tensions. Occupant l'avant-dernier niveau des incorporels, avant la Nature, l'âme se trouve essentiellement dans un état d'instabilité et de grande mobilité qui rend la psychologie proclienne très complexe.

---

[24] Cette position radicale est peu représentée dans l'histoire de la philosophie. Cf. Taylor, *op. cit.*, p. 368, qui mentionne comme tenant de cette position certains matérialistes français du XVIII[e] siècle, comme le Baron d'Holbach, ou, dans certaines de ses affirmations, Schopenhauer (W. James, *op. cit.* [éd. originale], p. 162, mentionne aussi le cas de Schopenhauer). Notons que c'est, sous certains aspects, la thèse de Théodore.

[25] W. James (*op. cit.* [éd. originale], p. 149) considère comme représentant de cette position, Hobbes, Hume et Mill. Pour Sharples (*op. cit.*, p. 9) c'est là la solution adoptée par les stoïciens.

[26] Selon Sharples, c'est la position défendue par Alexandre d'Aphrodise (*op. cit.*, p. 21) et aussi par Aristote dans son analyse de l'agir humain (p. 7 : "it seems that he [= Aristote] is operating with basically libertarian assumptions").

L'analyse a montré que le problème de la liberté se pose, chez Proclus, sur deux plans hiérarchisés : d'une part, celui de la responsabilité morale de l'homme dans ses choix sans cesse renouvelés, qui guident son agir non seulement dans cette vie terrestre, mais aussi en-deçà de celle-ci et au-delà ; d'autre part, celui du salut métaphysique de l'âme, auquel nous réserverons le nom de *libération* plutôt que celui de liberté, et dont la possibilité même s'inscrit dans l'existence d'une faculté propre de choix délibéré (προαίρεσις).

Comme nous l'avons déjà marqué dans notre introduction générale, et comme il ressort des considérations qui précèdent, la liberté occupe donc bien une place centrale dans la métaphysique de Proclus. En effet, non seulement la liberté est présupposée par le travail philosophique en général[27], mais elle est aussi, avons-nous dit, la condition de possibilité de la mise en œuvre de l'injonction socratique du "Connais-toi toi-même" et la conséquence spirituelle de cette ascèse.

Dans le monisme radical que défend Proclus – comme dans tout monisme radical d'ailleurs –, il y a un double défi pour la pensée – et ces deux défis sont étroitement liés : concilier d'une part l'un et le multiple et, d'autre part, le "déterminisme", compris comme expression d'une causalité sans faille, et l'existence d'une forme de "spontanéité". La première opposition (un-multiple) que le néoplatonisme cherche, dès Plotin[28], à réconcilier se fonde sur une expérience, celle du multiple – expérience dont l'héraclitéisme essaie de rendre compte de façon radicale –, et une exigence rationnelle, la réduction du multiple à l'unité ; cette exigence peut d'ailleurs aussi trouver dans *l'expérience* du langage [usage de termes universels] et de la pensée [utilisation de concepts] une première justification et, en cela, le commentaire du *De interpretatione* et des *Catégories* par les néoplatoniciens pouvait servir de propédeutique à la métaphysique des principes et de l'Un. Quant à la seconde opposition ("déterminisme"-liberté), deux exigences en justifient les termes : une exigence d'intelligibilité fondée sur la notion de cause et l'exigence morale de rendre compte de la responsabilité humaine des actions – cette dernière exigence pouvant elle aussi trouver son point de départ dans l'*expérience* des

---

[27] Cf. *De Prov.* 66,6-9. Comme nous l'avons déjà indiqué dans notre introduction, le fait que la liberté soit requise par l'exercice de la philosophie, souligne d'emblée que cette dernière n'est pas seulement une recherche pure de la vérité, mais aussi un "exercice spirituel".

[28] Il est clair que la question est déjà au cœur de la philosophie de Platon : "le problème de l'unification du multiple est pour Platon un problème capital" (P.-M. Schuhl, « ΔΕΣΜΟΣ », dans : AA. VV., *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, 1956, p. 234).

attitudes et des jugements moraux ordinaires (éloges, blâmes, punitions, récompenses etc.).

Si l'on s'en tient à la question de la *liberté de choix* des âmes, installées dans un corps appartenant à part entière au monde du devenir, nous pouvons affirmer pour conclure ce qui suit. L'appartenance de l'âme particulière à un autre monde – l'intelligible –, la présence en son essence d'une faculté ou puissance de choix orienté par la raison, sa nature automotrice s'ajoutant à son autoconstitution, fournissent les éléments conceptuels et réels destinés à faire de cet être *sui generis* qu'est l'être psychique un sujet autonome dans un monde soumis à un certain déterminisme causal orienté vers l'esprit et le bien. Il y a place dans le monde pour une action vraiment humaine, même si le succès ne peut jamais être garanti. Il reste, en effet, que ce qui est extérieur à l'âme, le corps et les circonstances, relève du domaine de "ce qui ne dépend pas de nous" (τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). La distinction stoïcienne par laquelle Arrien a voulu que commence le *Manuel* d'Epictète est, comme on l'a vu, entièrement assumée par Proclus. Et même si le déterminisme qui s'exprime sous le nom d'*heimarménè* a pris dans le néoplatonisme un sens différent du déterminisme stoïcien, parce qu'il dépend d'une causalité transcendante intellective (ὁ νοῦς, ὁ δημιουργός) et supra-intellective (τὸ ἕν), il demeure que l'attitude du sage est ici aussi de vouloir ce que "veut" le monde, dans la mesure où ce vouloir-là est celui d'une providence forcément boniforme. A côté des nombreux apports doctrinaux de toutes sortes, philosophiques et religieux – en dehors bien sûr du platonisme –, le stoïcisme a joué un rôle majeur dans la constitution des thèses que nous avons discutées. On s'étonne d'ailleurs que la reconnaissance de ce fait n'ait pas frappé davantage les néoplatoniciens eux-mêmes, qui en sont restés souvent à une caricature de stoïcisme, la philosophie à laquelle ils doivent tant. Pourtant, l'importance de la notion d'intériorité, l'idée que cette dernière est comme une "citadelle"[29], imprenable à la condition qu'elle ne se rende pas d'elle-même, affranchie de toutes les déterminations contraignantes, est au moins aussi forte dans le stoïcisme qu'elle l'est chez Proclus. Mais le platonisme ajoutait à cette garantie de liberté l'espérance de vivre, au moins parfois, dans le cortège des dieux : πᾶσαι δὲ

[29] Cf. Marc Aurèle, *Pensées*, VIII 48. Nous pensons bien entendu à l'ouvrage de P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, 1992 ; la section intitulée précisément "La citadelle intérieure" (p. 123-144, en particulier, p. 139-140) donne de la doctrine de la liberté stoïcienne de l'époque impériale une présentation qui pourrait convenir à un platonicien comme Proclus.

(*scil.* ψυχαί) αἱ μεταβολῆς δεκτικαὶ θεῶν ὀπαδοὶ ποτέ[30] « toutes les âmes qui sont susceptibles de changement sont parfois les suivantes des dieux. »

Reste finalement la question délicate, mais peut-être secondaire, de la caractérisation de la doctrine proclienne de la liberté et de l'*heimarménè* dans les catégories définies par W. James. Il est clair en tout cas qu'il s'agit au moins d'un déterminisme modéré, d'une forme de compatibilisme. La doctrine elle-même le revendique en tenant pour évident à la fois qu'il n'y a pas de mouvement sans cause et que la liberté existe. Pourtant, il est peut-être possible d'aller un peu plus loin. L'âme particulière humaine est en effet capable, dans son état de plus grande lucidité, d'initier absolument une série causale *sous la seule motion du bien*, agissant comme cause finale. Dans ce sens, qui n'exclut pas un "bon" déterminisme, on pourrait être tenté de parler d'une forme de "causalité d'agent", dans la mesure où précisément aucune détermination ne pèse sur l'âme en dehors de celles qu'elle se donne à elle-même, parce que son centre coïncide avec le centre de toutes choses. Il ne serait alors pas impossible alors de tirer la position néoplatonicienne, telle que la représente la philosophie de Proclus, vers une forme dans doute faible, limitée, d'indéterminisme – au sens de James – bien compris.

[30] Procl. *El. th.* prop. 185, p. 162,2-3 Dodds. Cf. aussi Herm. *In Phdr.* 215,4-6 Couvreur : αἱ γὰρ τῶν ἀνθρώπων ψυχαὶ, ὅταν καλῶς ζήσασαι ἀποκαταστῶσιν, ὀπαδοὶ γίνονται θεῶν.

Dossier philologique

Rétroversion (partielle) des *Tria opuscula* de Proclus

Introduction

Dans ce dossier philologique, on trouvera tous les passages restitués en grec des *Tria opuscula* de Proclus qui ont été cités et discutés dans le corps de la thèse. Les extraits les plus nombreux sont tirés du *De providentia et fato et eo quod in nobis (Sur la providence, la fatalité et ce qui dépend de nous)*, quelques paragraphes sont empruntés au *De decem dubitationibus circa providentiam (Dix questions concernant la providence)*, et très peu de chose au *De malorum subsistentia (Sur l'existence substantielle du mal)*.

Le travail de rétroversion qui est à la base de cette édition des passages des opuscules, aussi fastidieux que nécessaire, appelle quelques remarques méthodologiques.

Rappelons que les trois opuscules en question n'existent pour nous, complètement, que dans la traduction latine médiévale due à Guillaume de Moerbeke (vers 1215 - vers 1286)[1] datée de 1280, c'est-à-dire de la dernière période de sa vie. Nous possédons aussi un démarquage byzantin[2] des trois opuscules, datant la fin du XI^e^ siècle et dû à Isaac Sébastocrator. La traduction latine est manifestement très littérale, le plus souvent *ad verbum*, et pour cette raison de compréhension difficile[3]. Nous connaissons par ailleurs assez précisément la technique de traduction de Guillaume grâce à l'abondance des travaux que nous avons conservés de lui[4]. Le travail de rétroversion trouve une aide dans les éditions modernes des nombreuses traductions du Dominicain flamand[5], mais tout particulièrement dans l'édition du

---

[1] Cf. *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage von W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, München / Zürich, 1982, *s.v.* « Wilhelm von Moerbeke », p. 845-846.

[2] Sur les caractéristiques de ce démarquage, cf. W. Spoerri, « Proclus, "De decem dubitationibus circa providentiam" q. 3, 11-14: Kritisch-exegetische Bemerkungen », dans: *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la « Patristische Arbeitsgemeinschaft » à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p. 127-164 (= *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 127-164), p. 134-136.

[3] On trouvera des considérations sur la méthode de traduction de Moerbeke concernant l'*In Parm.*, très proche de celle des *Tria op.*, dans l'édition de C. Steel, *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, Traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique par C. S., Leuven / Leiden, t. I, Livres I-IV, 1982, p. 43*-54*.

[4] Cf. la bibliographie donnée dans : C. Luna et A.-Ph. Segonds, *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, t. I, 1^re^ partie : Introduction générale, Paris, 2007, p. CCLXXVI, n. 2.

[5] On trouvera les principales éditions critiques dans les deux séries du *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* et de l'*Aristoteles Latinus*. Pour une bibliographie des traductions de Guillaume de Moerbeke, cf. AA. VV., *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e^ anniversaire de sa mort (1286)*, éd. par J. Brams, et W. Vanhamel, Leuven, 1989, p. 319-383 (W. Vanhamel). On ajoutera les remarques introductives et l'index de W. Charlton,

Commentaire de Proclus *sur le* Parménide, qui comporte des index latin-grec et grec-latin très développés[6]; cette traduction est de peu postérieure à celles des opuscules et la méthode du traducteur y est très semblable[7]. Par ailleurs, une aide indispensable est fournie par un outil informatique, le *TLG (Thesaurus Linguae Graecae)* du Packard Humanities Institute, qui comporte presque toute la littérature grecque des origines à la fin de l'Antiquité et permet, grâce au programme *Diogenes* (version 3. 1. 6), des recherches terminologiques très poussées.

Avec ces moyens divers et complémentaires et une bonne connaissance de la langue et du style de Proclus, on peut espérer idéalement retrouver le texte grec perdu du Lycien[8]. Il faut pourtant être conscient qu'une entreprise de ce genre ne peut aboutir à des certitudes, concernant aussi bien le vocabulaire que l'ordre des mots[9]. Il reste pourtant que ce travail, malgré la part de probabilité qui demeure, permet d'atteindre à une connaissance plus précise du texte et de la pensée de Proclus.

Explication des signes diacritiques utilisés dans le texte grec des *Tria opuscula*, par rapport au texte d'Isaac Sébastocrator

⌊ ⌋ : délimite les passages retraduits en grec (rétroversion), sans correspondance dans le le texte d'Isaac Sébastocrator, pour lesquels nous ne possédons que le latin de Guillaume.

< > : marque l'introduction d'un mot ou d'une expression sans équivalent chez Guillaume, en général emprunté à Isaac Sébastocrator (le détail est alors expliqué dans les notes).

Philoponus, On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8), translated by W. C. with the assistance of F. Bossier, *ACA*, London, 1991.

[6] C. Steel, (éd.) *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, Traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique par C. S., Leuven / Leiden, t. I, Livres I-IV, 1982; Leuven, t. II, Livres V-VII et Notes marginales de Nicolas de Cues, suivi de l'édition des extraits du Commentaire sur le *Timée*, traduits par Moerbeke, 1985.

[7] Sur cette traduction, on consultera avec profit C. Luna et A.-Ph. Segonds, *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, t. I, 1re partie : Introduction générale, Paris, 2007, p. CCLXXIV-CCCLXIII.

[8] Pour d'autres entreprises du même genre, sur des textes plus ou moins longs de Proclus conservés seulement dans la traduction de Guillaume, cf. C. Steel, Fr. Rumbach, G. MacIsaac, « The Final Section of Proclus' Commentary on the "Parmenides". A Greek Retroversion of the Latin Translation », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), p. 211-267 [avec trad. anglaise] ; rétroversion corrigée et nettement améliorée dans : C. Steel (ed.), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, t. III libros VI-VII et indices continens, rec. L. Van Campe et C. Steel, ultimam partem ex latino in graecum vertit C. Steel, Oxford, 2009, p. 279-355 ; C. Luna et A.-Ph. Segonds, *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, t. I/2, Paris, 2007, p. 105-107 (*In Parm.* 696,24-45 de cette éd.) et p. 290, n. 3 *ad p.* 106.

[9] Sur la question de l'ordre des mots dans la phrase, cf. les remarques de C. Luna dans : C. Luna et A.-Ph. Segonds, *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, t. I, 1re partie : Introduction générale, Paris, 2007, p. CCXCI-CCXCII.

( ) : indique, quand la parenthèse ne porte que sur un mot ou un préfixe, dans les parties restituées, que le mot ou le préfixe n'apparaît pas comme nécessaire, mais seulement comme possible.
(?) : indique que le mot restitué qui précède est hypothétique (en général une note précise le degré d'incertitude et donne les variantes possibles).

Rem. Lorsque le grec d'Isaac Sébastocrator présente une structure de phrase différente de celle que le latin de Guillaume présuppose, nous l'avons indiqué en notes seulement si le sens de la phrase pouvait en être affecté ou s'il y avait un doute raisonnable sur la conformité (hypothétique) de la restitution que nous proposons avec le texte grec de Proclus.

Explication des références abrégées utilisées dans les notes sur le texte grec des *Tria opuscula*

Is. (ou Is. Seb.) = Isaac Sebastocrator. L'édition utilisée pour le texte grec d'Isaac Sebastocrator correspondant aux trois opuscules de Proclus est, sauf indication contraire, celle de D. Isaac, éditée aux Belles Lettres (cf. ci-dessous).

G. = Guillaume de Moerbeke. L'édition du texte latin utilisée est en général celle de Boese (ci-dessous); plus rarement nous nous référons à l'édition des *Tria opuscula* de D. Isaac (ci-dessous).

Boese = H. Boese, (Hsg.) *Procli Diadochi, Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo),* latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, Berlin, 1960.

Westerink (1962) = L. G. Westerink, « Notes on the "Tria Opuscula" of Proclus », *Mnemosyne*, 15 (1962), p. 159-168. [= L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, (Collected Papers by L. G. W.), Amsterdam, 1980, p. 73-82]

Erler:

(a) Si le renvoi est au texte grec d'Isaac Sébastocrator = M. Erler, (Hsg.) *Isaak Sebastokrator, Ueber Vorsehung und Schicksal [Περὶ προνοίας καὶ φυσικῆς ἀνάγκης]*, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 111), Meisenheim am Glan, 1979.

(b) Si le renvoi est à la traduction (richement annotée) du *De providentia* = M. Erler, *Proklos Diadochos, Ueber die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen*

an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker), nach Vorarbeiten von Theo Borger übersetzt und erläutert von M. Erler, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 121), Meisenheim am Glan, 1980.

D. Isaac:

(a) Si le renvoi est fait au texte latin de Guillaume et à la traduction française = D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence*, texte établi et traduit par D. Isaac; t. I: *Dix problèmes concernant la Providence*, Paris, 1977; t. II: *Providence, fatalité, liberté*, Paris, 1979; t. III: *De l'existence du mal*, Paris, 1982.

(b) Si le renvoi porte sur le texte grec d'Isaac Sébastocrator (sans traduction) = *Ibid.*, t. I (= *De dec. dub.*), p. 155-223; t. II (= *De prov.*), p. 109-169; t. III (= *De mal.*), p. 129-200.

Steel (2007) = C. Steel, *Proclus, On Providence*, translated by C. S., *ACA*, London, 2007 (avec un "Philological Appendix", p. 93-109).

Strobel (dans Steel [2007]) = Les notes sur le texte latin et la rétroversion signalées dans Steel (2007) comme reposant sur les travaux non encore publiés de B. Strobel.

I

De decem dubitationibus circa providentiam

Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν[10] ἀπορημάτων

Rétroversion de *De dec. dub.* §§ 6 à 8 et 13 à 15 et *passim*

(A) *De dec. dub.* §§ 6 à 8

Deuxième aporie (§§ 6-8): Comment la providence connaît les contingents.

<Sur le contingent>

[6]

Δεύτερον δὲ ἕτερον, ⌊εἰ βούλει⌋, προχειρισάμενοι σκοπῶμεν. ⌊Τὴν πρόνοιαν γινώσκειν τὰ ἐνδεχόμενα λέγομεν[11], καὶ⌋ τῶν πάλαι τὸ βάθος ταύτης[12] τῆς ἀπορίας ἱκανῶς παραστησάντων. ⌊Διὰ γὰρ τοῦτο[13]⌋ οἱ μὲν[14] ⌊τὴν πρόνοιαν εἶναι συγχωροῦντες⌋ τὴν τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν τῶν ὄντων ἐξέκοψαν, οἱ δὲ[15] πρὸς τὴν ἐνάργειαν τῆς τοῦ ἐνδεχομένου ὑποστάσεως ⌊μηδαμῶς⌋ ἀντειπεῖν ⌊ἔχοντες⌋, τὴν πρόνοιαν μέχρι ⌊τούτου⌋ διήκειν ⌊ἀπέφησαν⌋· ἑκάτεροι δὲ ⌊ὀρθῶς προλαβόντες ὅτι

---

[10] *circa providentiam* G. Pour l'expression ἀπορήματα πρός + acc., cf. *In Remp.* I 96,3-4. Le titre est attesté sous sa forme grecque dans Philop. *De aet. mund.* 6,16-17; 37,21-22; 91,6-7; 569,26-27 Rabe. Dans les quatre passages, l'opuscule est appelé simplement un λόγος.

[11] Cf. *TP* I 21, p. 98,7-12: οἱ θεοὶ τὰ πάντα γινώσκουσιν ὁμοῦ, τά τε ὅλα καὶ τὰ μέρη, τά τε ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα, τά τε αἰώνια καὶ τὰ ἔγχρονα· οὐχ ὥσπερ ὁ νοῦς τῷ καθόλου τὸ μέρος καὶ τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' αὐτόθεν ἕκαστα, καὶ ὅσα κοινὰ καὶ ὅσα καθ' ἕκαστα, κἂν τὰ τῶν πάντων ἀτομώτατα λέγῃς, *κἂν τὴν ἀπειρίαν τῶν ἐνδεχομένων*, κἂν τὴν ὕλην αὐτήν. Cf. aussi *In Parm.* 958,15-18 Steel: Οὔτ' οὖν τὸ ἀστάθμητον τῶν φαινομένων ἀσταθμήτως ὑπ' αὐτοῦ (*scil.* ὁ θεός) γιγνώσκεται, ἀλλ' ὡρισμένως, οὔτε τὸ πολυμετάβολον ἀμφιβόλως, ἀλλ' ἀεὶ ὡσαύτως, οὔτε τὸ ποικίλον πραγματειωδῶς (« Ce qu'il y a d'instable parmi les phénomènes [le dieu] ne le connaît pas sous un mode instable, mais déterminé, ce qui est soumis à toutes sortes de changements, il ne le connaît pas sous un mode ambigu, mais toujours de la même façon, et il ne connaît pas le divers avec difficulté »).

[12] *ipsius* G. = αὐτῆς; ταύτης Is. Seb.

[13] *hanc* G.; τοῦτο Boese.

[14] Les stoiciens. Cf. *De prov.* 63,3-4: οἱ δὲ τὴν ὡρισμένην γνῶσιν ἀποδόντες ⌊τῷ θεῷ⌋ παρεδέξαντο τὴν ἀνάγκην ἐπὶ πάντων τῶν γινομένων.

[15] Les péripatéticiens. Cf. *De prov.* 63,1-3: οἱ μὲν ψεῦδος εἶναί ⌊φασι τὸν θεὸν⌋ ὡρισμένως εἰδέναι πᾶν, ⌊ἀλλ'⌋ ἀορισταίνειν ⌊[φασὶ] καὶ αὐτὸν⌋ ἐν τοῖς ἀορίστως γινομένοις, ἵνα φυλάξωσι τὸ ἐνδεχόμενον. Après avoir mentionné les deux opinions, Proclus - à moins qu'il ne s'agisse d'une glose -, précise: ⌊τῶν Περιπατητικῶν καὶ Στοϊκῶν αἱρέσεών ἐστι ταῦτα τὰ δόγματα⌋ (*Ibid.* 4-5).

δὴ ?˻ καὶ προνοοῦσαν ˹αὐτὴν ἀνάγκη˼ γινώσκειν τὰ προνοούμενα[16] ˹καὶ˼ γινώσκουσαν οὐκ ἀμφιβόλως γινώσκειν ˹διὰ˼ τὴν ἀμφίβολον τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν.

˹Δεικνύναι μὲν οὖν τούτων ἑκάτερον – λέγω δὲ καὶ ὅτι ἡ πρόνοια πάντων ἐστί, καὶ ὅτι τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ὄνομα μόνον ἐστί, ἀλλὰ φύσις τις ἐν τοῖς οὖσιν –, οὐκ ἔστι τοῦ παρόντος λόγου· καὶ γὰρ ὡς τῆς προνοίας οὔσης καὶ ὡς πάντων ἃ λέγεται εἶναι ὄντα, τὰς περὶ ταῦτα πολλὰς καὶ μεγάλας ἀπορίας λύειν προὐθέμεθα.˼

[7]

˹Τούτων δὲ προκειμένων, εἶναι δὲ ἐκεινῆς πρὸ τούτων ἡμῖν ὑποκειμένης, εἴπωμεν [ὅτι][17] τὴν γνῶσιν˼ - ˹καὶ˼ πᾶσαν ˹λέγω˼ γνῶσιν ˹ἀναγκαῖον˼[18] ἀεὶ μέσην[19] οὖσαν γνωστικοῦ τε καὶ γνωστοῦ τινός, τοῦ μὲν ἀφ' οὗ, τοῦ δὲ πρὸς ὅ, καὶ συνάπτουσαν ἄμφω -, δυοῖν θάτερον· ἢ τῷ γινώσκοντι συναλλοιοῦσθαι καὶ εἶναι τοιαύτην ὁποῖον τὸ γινῶσκον, ἢ τῷ γνωστῷ ὁμόχρουν εἶναι· ἢ τούτων οὐδέτερον, μηδὲν προσήκουσαν θατέρῳ τοῦ λοιποῦ μᾶλλον. ἀλλ' εἰ μὲν ἦν ἐν τῷ γνωστῷ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα, κατὰ τὸ γνωστὸν ἔδει μόνως αὐτὴν ἀφορίζεσθαι· εἰ δ' ἐν ἀμφοῖν ἢ χωρὶς ἀμφοῖν, μηδὲν μᾶλλον εἶναι θατέρου τῶν ἄκρων. ἐπειδὴ δὲ ἐν τῷ γινώσκοντι οὖσα πρὸς τὸ γνωστὸν ἐπείγεται, δῆλον ὅτι τοῦ μὲν οὖσα τελειότης, τοῦ δὲ ὀρεγομένη, κατὰ τὴν τοῦ γινώσκοντος ἂν εἰκότως ἀφορίζοιτο φύσιν, τοσοῦτον μόνον ἔχουσα τοῦ γνωστοῦ, ὅσον ἂν τελείως διίστησιν αὐτὴν τῶν γνώσεων τῶν ἄλλων γνωστῶν· δεῖ γὰρ τὴν γνῶσιν ἔχειν τὶ καὶ τοῦ γνωστοῦ, τέλους ὄντος. Τούτου δὲ δειχθέντος, ˹λέγω δὴ˼ τοῦ τὴν γνῶσιν ὑφεστηκυῖαν ἐν τῷ γινώσκοντι χαρακτηρίζεσθαι κατὰ τὸ ἑαυτῆς εἶναι ἀπὸ τῆς ˹τοῦ γινώσκοντος˼ ὑπάρξεως[20], φανερὸν ἤδη ˹καὶ˼ ὅτι τῶν μὲν ἀμεταβόλων καὶ αἱ γνώσεις κατὰ πάντα τοιαῦται, τῶν δὲ μεταβλητῶν ἐναντίαι· καὶ ὧν μὲν ἄλογος ἡ οὐσία, καὶ ἡ γνῶσις ἄλογος· ὧν δὲ λόγος καὶ νοῦς, <τούτων> καὶ ἡ γνῶσις ˹λόγος τις καὶ νοῦς˼· ὧν δὲ κρειττων ἡ ὕπαρξις, κρειττων καὶ ἡ γνῶσις. Ὥστ' εἰ μὲν ἡ τῆς προνοίας ὑπόστασις καὶ ὁπωσοῦν ἦν ἐξισταμένη[21] τοῦ ἑνός, ἀναγκαῖον ἦν καὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς οἷον φεύγειν τὸ ἕν· εἰ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἕν, καὶ γινώσκουσα μένοι ἂν ἐν τῷ ἑνί, καὶ μένουσα κατὰ τὴν ἑαυτῆς ἰδιότητα γινώσκοι πάντα. Καὶ ὡς γινώσκει ἑνοειδῶς τὰ γνωστά, κἂν ᾖ πεπληθυσμένα, οὕτω καὶ ἀναγκαίως, κἂν ᾖ ἐνδεχόμενα ˹γινώσκοι ἂν ἐκεῖνα˼· καὶ ὅλως πάντα κατὰ τὴν ἑαυτῆς ὕπαρξιν, οὐ τὴν τῶν γινωσκομένων. Οὐδὲν οὖν τῶν γνωστῶν πρὸς αὐτήν, οὐ τὸ μεριστόν, οὐ τὸ κατὰ χρόνον γεννητόν,

---

[16] *ea que providentur* G.; τὰ προνοούμενα Boese; πάντα ὧν προνοεῖ Is. Seb.
[17] *quod* G.; peut-être faut-il supprimer le ὅτι.
[18] *necessarium* G.; = ἀναγκαῖον.
[19] *mediam* G.; μέσον Is. Seb.
[20] *ab existentia caracterizatur secundum id quod sui ipsius esse cognoscentis* G.; χαρακτηρίζεσθαι κατὰ τὸ ἑαυτῆς εἶναι ἀπὸ τῆς *τούτου* ὑπάρξεως Is. Seb.
[21] *extrastans* G.; ἐξειμένη Boese, Dornseiff; ἐξισταμένη D. Isaac (ms. D).

οὐ τὸ σωματικόν, οὐ τὸ ἄστατον· ἀλλ' εἷς ὅρος εἰδοποιεῖ αὐτὴν κατὰ τὴν ἐκείνων γνῶσιν ἀσώματος, ἄχρονος, ἀδιαίρετος, ἐξῃρημένος τῶν ἀντικειμένων πάντων, εἴπερ, ὡς δέδεικται, ⌞καὶ⌟ ἡ γνῶσις κατὰ τὴν τοῦ γινώσκοντος ἀφώρισται ἰδιότητα, τὸ δὲ γινῶσκον ἐνιαῖον, ἀμετάβολον, καθ' ἓν πέρας ἱδρυμένον.

[8][22]

Εἰ οὖν τις ἐπιζητοίη, πῶς ἡ πρόνοια τὰ ἐνδεχόμενα γινώσκει, πρὸς τὸν τοῦτο ζητοῦντα φήσομεν· οὐχ ὡς ἐστὶ τὰ ἐνδεχόμενα – τοῦτο γὰρ ἦν τὸ θρᾶττον ἡμᾶς – , ἀλλ' ὡς ἔστιν ἡ πρόνοια· τοῦτο δέ ἐστι κρειττόνως ἢ τὰ ἐνδεχόμενά ἐστιν. Οὐ γὰρ εἰς ταῦτα βλέπουσαν γινώσκειν αὐτά[23] ⌞φαμεν⌟[24], ἵνα συμπάσχῃ τοῖς ἀστάτοις· ἀλλ' ἔξω τούτων οὖσαν καὶ πρὸ χρόνου παντὸς τῶν κατὰ χρόνον μεταβαλλόντων εἰληχέναι τὴν γνῶσιν, ἐπεὶ καὶ τὸ γινώσκειν ἀπ' αἰτίας ἕκαστον τιμιώτερον τοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ[25], καὶ τὸ κρειττόνως τοῦ συστοίχως. Τὸ ἀόριστον οὖν ὡρισμένως γινώσκουσα, γινώσκει καὶ ⌞ὅτι⌟ ἀόριστον ⌞ἐκεῖνο⌟, καὶ ὅτι παρ' αὐτῇ ὥρισται· οὔτε γὰρ μόνον ὅτι παρ' αὐτῇ ὥρισται – τοῦτο γὰρ οὐκ ἦν ἐκεῖνο γινώσκειν· οὔτε μόνον ὅτι ἀόριστον ἐκεῖνο – τοῦτο γὰρ οὐκ ἦν κατὰ τὴν ἑαυτῆς ὕπαρξιν γινώσκειν. Ἄμφω δὴ οὖν ἡ γνῶσις ἔχει, καὶ τὸ ὡρισμένον διὰ τὸ γινῶσκον, καὶ τὸ ἀόριστον εἶναι[26] διὰ τὴν ἐκείνου φύσιν. Καὶ τὸ ὅλον τοῦτο γινώσκει, γνῶσιν ὡρισμένην ἔχουσα τοῦ ἀορίστου, τῆς μὲν ἀοριστίας ἐσομένης, ἀλλ' οὐκ οὔσης· τῆς δὲ γνώσεως τὴν αἰτίαν τοῦ ἀορίστου προλαβούσης. Οἶδε γὰρ ὅτι καὶ ἀόριστόν τι ὑποστήσει, καὶ τούτου τὴν αἰτίαν ὁρῶσα γινώσκει κἀκεῖνο· καὶ ὡς ὑφίστησιν, οὕτω καὶ γινώσκει τὸ ἀόριστον· ⌞οὐκ ἀορίστως δέ, ἀλλ'⌟ ὡρισμένως τὸ ἀόριστον ὑφίστησιν· ὥστε καὶ γινώσκει τὸ ἀόριστον ὡρισμένως, ὡς ἀσωμάτως καὶ ἀδιαστάτως τὸ μετ' αὐτὴν καὶ διαστὰν καὶ σωματωθέν. [*Analogie*][27] Ὥσπερ ἂν εἰ[28] καὶ ὁ ἐν τῷ σπέρματι λόγος, εἷς ὢν καὶ ὅλος ἐν ἑκάστῳ μέρει τοῦ ⌞σπέρματος⌟[29] καὶ ἔχων τὴν αἰτίαν τοῦ ἔσεσθαι τὸν ἀπ' αὐτοῦ λοιπὸν μεμερισμένον[30], ἐγίνωσκεν αἴτιον μὲν μερισμοῦ[31] ⌞ὄντα⌟ τῷ

---

[22] Cf. *TP* IV 5, p. 19,26 - 20,2 (cf. p. 127, n. 1 ad p. 20); Herm. *In Phdr.* 143,11-12.
[23] *hec* G. (= ταῦτα ?).
[24] *dicimus* G.
[25] *eo quod a se ipso* G.; τοῦ ἀπ' αὐτοῦ Is. Seb.
[26] *le indeterminatum esse* G.; τὸ ἀορίστου εἶναι Is. Seb. ("l'être de l'indéterminé" D. Isaac).
[27] Pour cette analogie, cf. une autre analogie en *De prov.* 65,4-8. Cf. *In Parm.* 792,9 sqq. (τὸ σπέρμα δυνάμει τοὺς λόγους ἔχει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ· σῶμα γὰρ ὂν οὐ πέφυκε τοὺς λόγους ἀμερῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν ἔχειν, κτλ.).
[28] *ac si utique* + subj. impf. G.; ὥσπερ ἂν εἰ + indic. impf. Is. Seb. (cf. *In Parm. ac si utique* + subj. impf. = ὡς ἂν εἰ + indic. impf.). Ici, nous avons le seul exemple de ὥσπερ = *ac*; *ac si* = *Tria op.*: ὡς εἰ [ὡσεί] 2 fois; καθάπερ εἰ 1 fois; *In Parm.*: ὡς ἄν + part. 1 fois; ὡς εἰ 3 fois; ὡσανεί 1 fois (avec son sens adverbial). Ὥσπερ ἂν εἰ = *quemadmodum utique si* (*De dec. dub.* 53,7 Boese).
[29] *spermatis* G. (= σπέρματος); σώματος Is. Seb.
[30] *habens causam hanc ab ipsa jam fore partitam* G.; *hanc* comme *ipsa* reprennent *rationem*. Le démonstratif *hanc* traduit ici le déterminant (ὁ).
[31] *partitionis* G. (= μερισμοῦ); μερισμοῦ Is. Seb. (éd. D. Isaac et Dornseiff). μεριστοῦ Boese, avec une note dans l'apparat (mauvaise lecture ?);

μετ' αὐτόν, ἀμέριστον δὲ ἑαυτὸν ὄντα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο ἔλεγεν· « Ἔχω ἀμερίστως[32] τὸ μεριστόν[33], μηδετέρου μὲν χωρὶς ὤν, ἐν δὲ τῷ κρείττονι τὸ χεῖρον περιέχων, ἵνα καὶ ὁ μερισμὸς μήτε ἀναίτιος ᾖ μήτε ἐν τῇ αἰτίᾳ προθέων, ἀλλ' ὢν κατ' αἰτίαν μὲν ἐκεῖ, καθ' ὕπαρξιν[34] δὲ ἐν τοῖς δεδεγμένοις αὐτόν. » Καὶ εἴπερ ἐζήτει ἐκεῖνος τὴν ἐν ἑαυτῷ αἰτίαν τοῦ μερισμοῦ, εὗρεν ἄν ὅτι καὶ αὐτός, εἰ καὶ ἀμέριστος ἦν[35], ἀλλ' ἐν ἄλλῳ κεῖται ὑποκειμένῳ. Τὸ ⌜μὲν οὖν⌝[36] αὐτὸν ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ μὴ ἐν ἑαυτῷ δέδωκεν ἐκείνοις τὸ μερισθῆναι καὶ ἄλλοις ⌜ἐγ⌝γενέσθαι[37] καὶ μὴ πανταχοῦ ἕκαστον εἶναι. (35 *lat.*) Τοῦτον οὖν τὸν τρόπον καὶ τὴν πρόνοιαν φαμὲν αἰτίαν οὖσαν ὧν γινώσκει πάντων καὶ γινώσκειν[38] ὧν ἐστὶν αἰτία, καὶ ὡρισμένων καὶ ἀορίστων ὡρισμένως, καὶ τὴν τῶν ἀορίστων γένεσιν ὡς ἐσομένην, καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ ὅπως ὡρισμένη δώσει τοῖς ἀορίστοις τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον[39]· καὶ οὐδὲν συμβαίνειν[40] ἀδύνατον διὰ ταῦτα, τῆς ἀοριστίας ἐν τοῖς μετ' αὐτὴν οὔσης, εἰ καὶ ἀπ' αὐτῆς <ἐστι>[41] τῆς γνώσεως προειλημμένης[42], ⌜καθὼς⌝[43] προσήκει τοῖς αἰτίοις. ⌜Καὶ τοῦτο μὲν ἤδη δῆλον.⌝

---

[32] Cf. Philop. *In De an.* 13,25-35: Καὶ αὐτοὶ οἱ φυσικοὶ λόγοι δείκνυνται ἐναργῶς ἀμερεῖς ὄντες καὶ διὰ τοῦτο ἀσώματοι. Ἐν γὰρ ἑκάστῳ μορίῳ τοῦ σπέρματος οἱ αὐτοὶ φυσικοὶ λόγοι ἀμερίστως εἰσίν, οἵπερ καὶ ἐν τῷ παντὶ σπέρματι, οἱ θρεπτικοί, οἱ αὐξητικοί, οἱ διαπλαστικοί· ὥσπερ γὰρ πᾶν τὸ καταβληθὲν σπέρμα εἰ κατασχεθείη ὑπὸ τῆς μήτρας, τέλειον τὸ ζῷον ἀποτελεῖ, οὕτως κἂν μὴ τὸ πᾶν ἀλλὰ μόριον, οὐδὲν ἧττον ποιήσει. Εἰ τοίνυν οἱ φυσικοὶ τοῦ ζῴου λόγοι σῶμα ἦσαν, οὐκ ἠδύναντο ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ ἅμα καὶ οἱ τῆς κεφαλῆς καὶ οἱ τῶν ποδῶν καὶ πάντων τῶν μορίων εἶναι· νῦν δέ εἰσιν ὡς ἐν τῷδε τῷ μορίῳ πάντες, οὕτω καὶ ἐν ἄλλῳ πάντες· ἀμερίστως ἄρα ἐνυπάρχουσι πάντες ἐν ἑκάστῳ μορίῳ· ἀσώματοι ἄρα εἰσίν· τὸ γὰρ ἀμερὲς καὶ ἀσώματον.

[33] *partibilitatem* G. Boese pense a tort que Guillaume a lu μερισμόν.

[34] Sur l'opposition κατ' αἰτίαν - καθ' ὕπαρξιν, comme les deux premiers moments de la triade universelle κατ' αἰτίαν - καθ' ὕπαρξιν - κατὰ μέθεξιν, cf. *El. th.*, prop. 65 et note de Dodds, p. 235-236.

[35] *sit* G. Boese suppose que Guillaume a lu ᾖ. (il faudrait alors envisager ἐὰν ... ᾖ).

[36] καὶ τὸ αὐτόν Is. Seb. Chez Guillaume, l'association *quidem igitur* doit traduire μὲν οὖν, mais alors, outre qu'on doive considérer le μέν comme *solitarium* (rien chez Denniston, mais cf. μέν γε, p. 382), la fonction des deux particules ici - elles introduisent le résumé de l'argument -, ne trouve qu'une confirmation très approximative dans Denniston, p. 472.

[37] *aliis infieri* G.; Is. Seb. ἄλλοις γενέσθαι (D. Isaac et Dornseiff), ἄλλοις γίνεσθαι (Boese, qui note dans l'apparat ἐν ἄλλοις γίνεσθαι *vel* ἄλλοις ἐγγίνεσθαι ?); *infieri* + dat. = régulièrement ἐγγίνεσθαι + dat. dans l'*In Parm.* Même expression encore, sans grec, en *De mal.* 18,15 Boese, où ἐγγίνεσθαι conviendrait bien.

[38] *et cognoscit* G.; γινώσκειν Is. Seb.

[39] *exitum in esse* G.; ailleurs dans les *Tria op.*, *in esse progressum* (*De mal.* 31,10; 44,5; 50,6); dans *In Parm.* G. a traduit l'expression par *ad esse transitum* (709,20-21 Steel; 723,2; 728,21-22) ou *in esse viam* (957,21).

[40] *accidit* G.; συμβαίνειν Is. Seb.

[41] *et si ab ipsa cognitione preaccepta* et, *ut congruit causis* G. ("et" est signalé par Boese comme une erreur de G., pour *est* ?); εἰ καὶ ἀπ' αὐτῆς ἐστι τῆς γνώσεως προειλημμένης, καθὸ προσήκει τοῖς αἰτίοις Is. Seb.

[42] *preaccepta* G.; προειλημμένης Is. Seb. (mss.); προειλημμένη D. Isaac, p. 164,46 (acceptant une conjecture de Dornseiff).

[43] *et ut* + indicatif G.; = καὶ ὡς ? (Boese); le texte grec de G. avait peut-être καθώς; καθό Is. Seb.; ailleurs, Guillaume traduit généralement καθό par *secundum quod* (*Tria op.* [sauf *De prov.* 65,1 et *De mal.* 6,13]; *In Parm.; El. th.*).

(B) *De dec. dub.* §§ 13 à 15

Troisième aporie (§§ 9-20): Comment la providence est la cause des déterminés et des indéterminés.

(…)

[13]

⌊Σαφέστερος δὲ ἔσται ὁ λόγος τοῖς λαβοῦσιν ὅτι καὶ ὁ νοῦς⌋ παράγει μὲν ἃ παράγει διττά, σῶμα λέγω καὶ ἀσώματον, ἑκάτερον δὲ ἀσωμάτως καὶ γινώσκει καὶ παράγει ⌊κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν· καὶ ὡς⌋ ὁ μὲν τοῦ ἀσωμάτου λόγος ἐν αὐτῷ καὶ ἀσώματος καὶ ἀσωμάτων αἴτιος, ὁ δὲ τοῦ σώματος, ⌊κἂν⌋ ἀσώματος ⌊ᾖ⌋, σωμάτων ⌊ἐστὶν⌋ αἴτιος, ⌊ὁ μὲν καὶ⌋ τὰ παραγόμενα πρὸς ἑαυτὸν ἐξομοιῶν, ὁ δὲ ⌊διὰ τὴν ὕφεσιν τὴν πρὸς ἐκεῖνον⌋ ἀλλοιότερα παράγων πρὸς τὸ ἀσώματον εἶδος. ⌊Καὶ δὴ⌋ καὶ ψυχὴ γεννᾷ λόγους τινὰς μὲν[44] ἐν ἄλλαις ψυχαῖς ζῶντας καὶ κινουμένους, τινὰς δὲ εἰς ὕλην ἐκπίπτοντας, ἐπιστημονικοὺς μὲν ἐκείνους, τεχνικοὺς δὲ τούτους, καὶ πάντας μὲν ζωτικῶς· ἀλλὰ τοὺς μὲν διὰ ζωῆς εἰς ζωὴν προιόντας, τοὺς δὲ διὰ ζωῆς εἰς ἄζωον. Καὶ ὡς συνελόντι φάναι, πᾶν τὸ ἄμα γεννῶν καὶ ἃ γεννᾷ γινῶσκον διαφερούσαις αἰτίαις γεννᾷ μὲν αὐτά, καὶ γινώσκει κατὰ τὴν κρείττονα· ⌊γεννᾶται⌋ δὲ ἀπ' αὐτῆς τὰ μὲν κατ' αὐτήν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ὑφειμένην. Ὥστε ⌊εἰ⌋ καὶ τὴν πρόνοιαν ⌊λέγοις⌋[45] ἔχουσαν τῷ μὲν ἑνὶ τὴν τῶν ὡρισμένων αἰτίαν, τῇ δὲ ἀπειρίᾳ τὴν τῶν ἀορίστων, ἀμφότερα μὲν ὡρισμένως <καὶ> γινώσκειν καὶ παράγειν κατ' ἀμφότερα, τὸν αὐτὸν τρόπον ⌊ὥσπερ καὶ τὸν νοῦν κατὰ τὸν τοῦ ἀσωμάτου λόγον καὶ κατὰ τὸν τοῦ σώματος ἀσωμάτως⌋, (21) τῶν δὲ ⌊ὑφισταμένων⌋[46] τὰ μὲν ὁρίζεσθαι διὰ τὸ ἕν, τὰ δὲ ἀορισταίνειν διὰ τὴν ἀπειρίαν[47], ⌊ὀρθῶς ἂν λέγοις⌋[48]· μήτε τῶν ἀναγκαίων ἀμοίρων ὄντων τῆς ἀπειρίας, μήτε τῶν ἐνδεχομένων τοῦ πέρατος[49]· (24) ⌊καὶ γὰρ ταῦτα πάντως[50]⌋ εἰς τὸν τοῦ ἀναγκαίου ὅρον[51] τελευτᾶν[52] ⌊καὶ ἐκεῖνα⌋ (*scil.* τὰ ἀναγκαῖα) διὰ τὴν ἀναγκαίαν φύσιν ⌊αὐτὴν⌋ ἀΐδια ὄντα μετέχειν τῆς ἀπείρου δυνάμεως - ἢ πόθεν αὐτοῖς τὸ ἀεὶ ⌊ταὐτὸν[53] καὶ τὸ μήποτε

---

[44] *eas quidem ... eas autem* G.
[45] *dicas* G.
[46] *eorum autem que substituuntur* G. τῶν δὲ ὑπ' αὐτῆς παρηγμένων Is. Seb.
[47] Sur les deux principes de toutes choses, l'un ou limitant et l'illimitation, cf. *TP* III ch. 8 (p. 33,3-4: Ἐκ γὰρ τούτων τῶν δύο ἀρχῶν [*scil.* τὸ πέρας καὶ ἡ ἀπειρία] ἅπαντα μέχρι καὶ τῶν ἐσχάτων τὴν εἰς τὸ εἶναι πρόοδον ἔσχε).
[48] Pour une structure de phrase similaire, cf. *In Tim.* I 292,4-6 (εἰ δὲ κἀκεῖνο λέγοις, ὅτι τὸ σωματοειδὲς νῦν τοῦ παντὸς σκοποῦμεν οὔπω τῇ ψυχῇ συντεταγμένον, ὀρθῶς ἂν λέγοις).
[49] *termino* G.
[50] *penitus* G.; πάντως Boese.
[51] *terminum* G.
[52] Cf. *infra*, 14,10-11 (*lat.*): τὸ ἐνδεχόμενον εἰς τὴν τοῦ ἀναγκαίου φύσιν τελευτᾷ, *ὡς εἴρηται* (*scil.* ici).
[53] *le semper hoc* G.; Guillaume a-il lu τοῦτο pour ταὐτό [en fait, ταὐτόν]? (Boese).

ἄλλως˩[54]; (27) Κρατοῦντος δὲ οὗ μὲν[55] τοῦ ἑνὸς καὶ διὰ τοῦτο τὸ κατ' <αὐτὸ> γενόμενον[56] ποιοῦντος ἀναγκαῖον ˹οἷον˺ συνδήσαντος[57] τῷ πέρατι τὸ ἄπειρον, οὗ δὲ τοῦ ἀπείρου καὶ τὸ ἐν τῷ ὑπεκφεύγειν ἐπιθέον καὶ καταλαμβάνον αὐτὸ ἐξίτηλον[58] ποιοῦντος· ἄμφω δὲ τῆς προνοίας γινωσκούσης, εἰ καὶ κατὰ τὸ κρεῖττον, ὡς εἴρηται[59], καὶ προλαβούσης ἐν τῇ γνώσει τήν τε[60] ἑκατέρου κατὰ τὸ ˹γεννᾶν˺[61] ἰδιότητα, καὶ ὡς τὸ μὲν περατοποιόν, ˹εἰ βούλει λέγειν˺, τὸ δὲ ἀπειροποιόν.

[14]

Πᾶν οὖν πέρας ἐκεῖθεν καὶ πᾶν ἄπειρον ἐκεῖθεν ἐστίν, εἴτ' ἐν ἀσωμάτοις εἴτ' ἐν σώμασι· καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὁμοίως ἐκεῖθεν· καὶ διὰ ταῦτα καὶ τῶν ἁπλῶν ἡ γνῶσις ˹ἐκεῖ˺ καὶ τῶν συνθέτων, ˹ὡς˺ καὶ ˹τῶν ἁπλῶν ˺ αἱ γενέσεις ἐκεῖθεν ˹καὶ τῶν συνθέτων˺. Διότι μὲν <γὰρ> τό τε[62] ἓν ἦν ἐκεῖ καὶ ἡ ἄπειρος τοῦ ἑνὸς δύναμις, ἐκεῖθεν καὶ τὰ πέρατα χωρὶς καὶ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ἄπειρον· διότι δὲ καὶ θατέρου θάτερον ἦν ἡ ἄπειρος δύναμις τοῦ ἑνός, κἀνταῦθα συνδυασθέντα[63] τὰ ἀπ' αὐτῶν ἓν ποιεῖ τὸ σύνολον· ˹καὶ ἢ˺ παγέντος τοῦ ἑνός, ἀναγκαῖον ˹τὸ γινόμενον, ἢ˺ προδραμούσης τῆς ἀπειρίας, ἐνδεχόμενον. Ἐπεὶ δὲ ˹οὐκ˺ ἦν οὐδ' ἐνταῦθα θέμις στερηθῆναι τοῦ ἑνὸς τὸ ἄπειρον, καὶ τὸ ἐνδεχόμενον εἰς τὴν τοῦ ἀναγκαίου φύσιν τελευτᾷ, ὡς εἴρηται[64], καὶ ˹τοῦτο˺ ἢ μᾶλλον τῷ ἑνὶ κρατεῖται καὶ πρὸ πλείονος χρόνου τῆς ἐκβάσεως εἰς τὸ ἀναγκαῖον μεταπεσὸν ὡρίσθη, ἢ διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ἑνὸς ἀμυδρότερον πρὸ ἐλάττονος ˹μὲν˺, ταὐτὸν ˹δὲ ὅμως˺[65] παθὸν καὶ ὁρισθὲν ἔστη[66] τε ἀπὸ τῆς ὀλισθαινούσης φύσεως καὶ γέγονεν οἷον τὸ πρότερον καὶ μεμίμηται τὴν τοῦ ἑνὸς οὖσαν ἄπειρον δύναμιν, ἀλλ' οὐχ ἑαυτῆς· καὶ γὰρ πᾶσα

---

[54] *le semper hoc et le numquam aliter* G.; τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν Is. Seb. (l'expression est d'ailleurs platonicienne et très bien attestée chez Proclus, cf. *e. g. In Alc.* 21,14-18 Segonds: μήτε περὶ τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλοτε ἄλλως φερομένων τὴν ἑστῶσαν καὶ ὡρισμένην καὶ ἄτρεπτον προειληφέναι γνῶσιν [*sujet*: le sage] μήτε περὶ τῶν ἀναγκαίων καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχόντων ἀμφίβολον καὶ ἀόριστον καὶ ἄστατον ἔχειν ὑπόληψιν); Boese suppose à tort τὸ μηδέποτε ἄλλως; cf. Jambl. *De comm. math.* p. 48,13 Festa - Klein (ταῦτα ὡρισμένα καὶ μήποτε ἄλλως ἔχοντα).

[55] *hic quidem ... hic autem* G.

[56] *propter hoc quod <ipsum> generatur* G. (Boese); au lieu de τὸ ... γενόμενον, peut-être τὸ ... γεννώμενον (cf. l. 32-33 Boese: *secundum generare* G.; κατὰ τὸ γεννᾶν Is. Seb.).

[57] *velut colligante* G.; τῷ συνδῆσαι Is. Seb.

[58] *minoratum* G.

[59] Cf. *supra*, § 8, en particulier 8,7-9.

[60] Il faudrait supprimer ce τε, si on donne au καί qui sui une valeur explicative (cf. traduction *CEPAM*: la providence « saisit à l'avance dans la connaissance le caractère de chacun des deux selon l'engendrement, à savoir l'un comme "facteur de limite", pourrait-on dire, et l'autre comme "facteur d'infini" »).

[61] *generare* G.; ποιεῖν Is. Seb.

[62] τε Is. Seb.

[63] *combinata* G.; συνδιαθέντα Boese; συνδυασθέντα Westerink (1962), p. 160 et ms. D.

[64] *Supra*, 13,24-25 (*lat.*): ˹καὶ γὰρ ταῦτα πάντως˺ εἰς τὸν τοῦ ἀναγκαίου ὅρον τελευτᾶν.

[65] *attamen* G.; δ' ὅμως Boese.

[66] *est* G. (Guillaume a lu ἐστι; *faute de iotacisme*); ἔστη Is. Seb.

δύναμις ἄλλου ἐστὶ τοῦ ἔχοντος αὐτὴν, ἀλλ' οὐχ ἑαυτῆς. Ὅτι μὲν <οὖν> πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ἀόριστον ἐν τῷ μήπω εἶναι τὸ ἀόριστον[67] ἔχει καὶ τοῦτο ὅ φασιν ἐνδέχεσθαι, τελευτᾷ[68] δὲ εἰς τὸ ἐξ ἀνάγκης ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, καὶ ἢ πρὸ πλείονος χρόνου ἢ πρὸ ἐλάττονος, καὶ οἱ ⌊ἐστοχασμένοι χρησμοὶ⌋[69] δηλοῦσιν· ἀληθεύουσι γὰρ πρὸ τοῦ ἐλάττονος χρόνου μᾶλλον τῶν ἐκβησομένων ἢ πρὸ τοῦ πλείονος, ὡς ἂν ἤδη τοῦ ἀορίστου[70] μεταπεσόντος[71].

[15]

Ὅτι δὲ εἶναι δεῖ καὶ τοῦ ἀορίστου γνῶσιν ἐν ⌊τοῖς κρείττοσι ἡμῶν⌋[72], εἰ μέλλει καὶ τοῦτο (*scil.* τὸ ἀόριστον) τάξεως μεταλαγχάνειν καὶ μὴ εἶναι οἷον ἐπεισοδιῶδες τῷ παντί, κείσθω[73] μὲν καλῶς[74] ἀλλαχοῦ[75] δεδειγμένον, ἐζητεῖτο δὲ μόνον πῶς· γινέσθω δὲ καὶ τοῦτο δῆλον. Οὐ γὰρ ἓν ἔσται τὸ πᾶν οὐδὲ ἡ διοίκησις κατὰ νοῦν, εἰ μὴ καὶ τούτου πρὸς τὰ ὡρισμένα καὶ ὧν ἡ τάξις ἡ αὐτὴ γίνοιτό τις εἱρμός. Ταύτην δὲ τὴν γνῶσιν ἀναγκαῖον ⌊ἢ δαίμοσι μόνοις⌋ ἀποδιδόναι - ⌊φαίνονται γὰρ οὗτοι, προσεχεῖς ὄντες τῶν ἐνταῦθα, καὶ γινώσκειν αὐτὰ καὶ διοικεῖν⌋ -, ⌊ἢ καὶ⌋ πρὸ ⌊τούτων⌋ τοῖς θεοῖς, μερίσασι[76] ⌊καὶ τοῖς δαίμοσι⌋ τὴν πρόνοιαν ἄλλων ἄλλοις, ὧν πάντων αὐτοί εἰσιν ἐγκρατεῖς. Ἀλλ' εἰ μόνοις ⌊δαίμοσι⌋ ἀπολείψομεν[77] τὴν τῶν ἀορίστων γνῶσίν τε καὶ πρόνοιαν, ἢ παρὰ μέρος[78] αὐτοὺς

---

[67] *indeterminationem* G. (cf. l. 22); τὸ ἀόριστον Is. Seb. En *In Parm.*, on a deux ex. de *indeterminatio*; dans les deux cas le grec est ἀοριστία.
[68] Cf. *De prov.* 13,24 Boese (ci-dessous). Cf., de façon plus générale, à propos du devenir, *TP* II,25,3-5: καθὸ γὰρ γίνεται (*scil.* τὸ γινόμενον), οὐκ ἔστι, τελευτᾷ δὲ ἄρα εἰς τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, ὅταν ἤδη γεγονὸς ᾖ καὶ οὐκέτι γινόμενον.
[69] *conjecturative divinationes* G.; ou: αἱ στοχαστικαὶ μαντεῖαι. Cf. W. Spoerri (1977), p. 164, parle, à propos de la leçon d'Is. Seb. (οἱ στοχασμοί), de "Retuschierung im christlichen Sinne". Cf. *In Parm. conjecturative* (adv.) = ἐστοχασμένως (912,8-9 Steel).
[70] *indeterminatione* G. (cf. l. 18); τοῦ ἀορίστου Is. Seb.; peut-être ἀοριστίας (cf. index *In Parm.*).
[71] On sous-entend εἰς τὸ ὡρισμένον. On peut penser à l'usage logique de ce verbe, chez les stoïciens en particulier; cf. *In Parm.* 696,22-23 Steel: *transcidere enim in verum* G.: ⌊μεταπίπτειν γὰρ εἰς ἀληθές (*scil.* la proposition "εἰ τέθνηκε Δίων")⌋ ou ⌊μεταπεσεῖσθαι γὰρ εἰς ἀληθές⌋ Luna - Segonds. Cf., à propos du choix des types de vies dans le mythe d'Er et des conséquences nécessaires de ce choix, *In Remp.* II 275,17-19: Καὶ οὕτως ἔοικεν καὶ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον εἰς ἀναγκαίαν μεταπίπτειν δύναμιν διὰ τῆς ἀκολουθίας, καὶ τῶν ἐνδεχομένων ἀναγκαίως ἐνδεχομένοις ἄλλοις ἑπομένων: « Et ainsi (*scil.* après le choix), il semble que tout le contingent *se change en* une puissance nécessaire par le fait de la conséquence, les contingents venant nécessairement à la suite d'autres contingents ».
[72] ἐν τῇ προνοίᾳ Is. Seb.
[73] *supponatur* G. = κείσθω; κεῖται Is. Seb.
[74] *tanquam* G. = ὡς; καλῶς Is. Seb.
[75] Comme le note Boese, qui ne voit pas à quel ouvrage Proclus se réfère, dans un passage parallèle on trouve le même renvoi: *In Tim.* I 262,29: ταῦτα μὲν οὖν καὶ ἐν ἄλλοις (sans références, ni chez Festugière ni chez Diehl).
[76] *qui ... partiverunt* G. (peut-être: οἳ ... ἐμέρισαν); Is. Seb. a le participe.
[77] *relinquemus* G.; ἀπολείψομεν Is. Seb. (ms. D). Boese propose dans son apparat de lire ἀπονέμομεν (?).
[78] *seorsum* G.; ailleurs, le mot traduit χωρίς (nombreux ex. en *In Parm.*).

ὥσπερ ἡμᾶς γινώσκειν τά τε προνοούμενα καὶ τὰ πρὸ αὐτῶν φήσομεν, ἢ ἅμα ἄμφω. Καὶ εἰ μὲν παρὰ μέρος, τί διοίσουσι τῶν ἡμετέρων ψυχῶν; Καὶ γὰρ αὗται προνοεῖν[79] ἅμα καὶ ἑαυτῶν εἶναι καὶ εἰς τὰ ἄνω βλέπειν ἀσθενοῦσι. Πῶς δὲ οὐχί, κατατείνοντες[80] ἑαυτοὺς εἰς τὰ ἔξω, καὶ τοῖς γινομένοις ἐπακολουθεῖν ὁμολογήσομεν, ἀορισταίνοντας περὶ τὸ ἀόριστον; Εἰ δὲ ἅμα, ἀναγκαῖον πάλιν ἢ κατὰ λογισμὸν διδόναι αὐτοῖς τὴν γνῶσιν ὧν διοικοῦσι καὶ ἀπολείπειν ἐν αὐτοῖς λόγους καὶ παραδείγματα τῶν ἀορίστων - τούτων γὰρ διάνοιά ἐστι γνῶσις -, ἢ πρὸ λογισμοῦ ταύτην καὶ ἐνθέως ἐνεργούντων ἑστάναι λέγοντας, πολλῷ μᾶλλον αὐτὴν ἀναπέμπειν εἰς θεούς, παρ' ὧν καὶ τοῖς ⌞δαίμοσι⌟ ὑπάρξει τὸ ἐνθεάζειν καὶ τὸ ὡρισμένως δύνασθαι ⌞καὶ⌟ τὸ ἀόριστον προγινώσκειν. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἀορίστως τῶν <μὴ>[81] ὡρισμένων[82] ἀντιλαμβάνονται, ἀποστερήσομεν[83] αὐτοὺς τῆς προσηκούσης τοῖς ἀτρέπτοις γένεσιν[84] ἀπαθείας· δεῖ γὰρ καὶ φαντασίας τῷ τοιούτῳ παντὶ καὶ αἰσθήσεως, ἵνα τῶν μὴ παρόντων μνημονεῦον συνείρῃ τὴν εἰκασίαν[85] τῶν ἐσομένων τοῖς τε παροῦσι καὶ τοῖς γεγονόσιν[86]. Εἰ δὲ ὡρισμένως, τί δήποτε τοῖς ⌞δαίμοσι⌟ τοῦτο δόντες, οὐχὶ καὶ <αὐτοῖς> τοῖς θεοῖς[87] μειζόνως ἀποδίδωμεν[88] ⌞αὐτό⌟[89], ὡς

---

[79] Sur la providence exercée par les âmes particulières, cf. le § 18 de *De dec. dub.* (la providence divine se modalise en une hiérarchie d'activités providentielles dont l'âme particulière occupe un degré).

[80] *extendentes* G.; κατατείνοντες Is. Seb. (mss.); corrigé en κατατείνοντας par Dornseiff, suivi par D. Isaac.

[81] Is. Seb.

[82] *determinata percipiunt* G.; *<non> determinata* Boese, suivi par D. Isaac; *indeterminata* Cousin dans sa deuxième édition (1864); τῶν μὴ ὡρισμένων ἀντιλαμβάνονται Is. Seb.

[83] *excusabimus* (*ipsos excusabimus a conveniente ... impassibilitate*) G.; ἀποστερήσομεν Is. Seb.; Boese suggère que G. aurait lu ἀπολογήσομεν (mais *excuso* traduit παραιτέομαι dans *In Parm.* et ἀπολογέω y est rendu par *respondeo* ou *apologizo*). D. Isaac corrige le texte de G. en *excludemus* (*excludo* = d'après l'index de Boese, ἀποστερέω (1 fois), ἐκποδὼν ποιέω (1 fois), παραιρέομαι (2 fois); d'après l'index d'*In Parm.* περιγράφω τινός (1 fois)). On pourrait imaginer une confusion entre παραιτέομαι et παραιρέομαι [cf. pour ce verbe, *De mal.* 51,21 Boese]: G. aurait lu παραιτησόμεθα au lieu de παραιρήσομεθα. (Is. Séb. aurait alors changé de verbe). Pour l'expression *excludere aliquem ab aliqua re*, cf. *De mal.* 2,26-27 [passif] = παραιρέομαι τί τινος.

[84] *generibus* G. (= τοῖς γένεσι); τάγμασι Is. Seb.; le terme est rare chez Proclus (cf. un exemple au sens de groupement politique, *In Remp.* I 221,15), mais très fréquent chez les auteurs chrétiens, en particulier à propos des troupes de démons (Cf. *Lampe*, *s.v.*). Quand il s'agit de démons, Proclus utilise ailleurs le terme de ἀγέλαι, littéralement "troupeaux" (*In Alc.* 32,5 et la note 4 p. 142 ad p. 26 Segonds; cf. *De dec. dub.* 16,5: ἐπιστασίαν ... ἀγελαιοκομικήν des démons [l'expression est platonicienne, Plat. *Pol.* 275e5; 276a6]; *In Tim.* III 279,13: ἀγελαιοκομικὴν ἐπιστασίαν).

[85] *assimilationem* G.; τὴν εἰκασίαν Is. Seb. Ailleurs dans les *Tr. Op.*, *assimilatio* traduit ὁμοίωσις (*De dec. dub.* 54,9; *De mal.* 30,19; 48,9). En *In Parm.*, le même mot latin traduit 2 fois ἀπεικασία.

[86] *preteritis* G.; τοῖς γεγονόσιν Is. Seb.; τοῖς παρεληλυθόσιν ? Boese; Dans l'index de *In Parm.*, *preteritus* = παρελθών; cf. *In Parm.* 1234,13-14 Steel. En fait, les trois formes seraient possibles: γεγονόσιν, παρεληλυθόσιν, παρελθοῦσιν (cette dernière semble mieux convenir aux correspondances habituelles du latin de G.).

[87] *diis* G.; αὐτῷ τῷ θεῷ Is. Seb.

[88] *attribuemus* G.; ἀποδίδωμεν Boese; ἀποδίδομεν D. Isaac (ms. D).

ἀχρόνως τὰ κατὰ χρόνον, οὕτω καὶ ὡρισμένως τὰ ἀόριστα γινώσκειν, καὶ προνοεῖν τῶν ἀορίστων κατὰ τὸν τῆς γνώσεως τρόπον; Εἰ μὲν γὰρ μὴ δύνανται τὰ ἀόριστα ὡρισμένως γινώσκειν, ἄτοπον, ⌊δαιμόνων⌋ τοῦτο δυναμένων, ἀφαιρεῖσθαι τοὺς θεοὺς δι' ἀδυναμίαν τῆς τοιαύτης γνώσεως· εἰ δὲ μὴ βούλονται, μειζόνως ⌊ἐστὶ⌋ τοῦτο ἄτοπον τοῦ μὴ δύνασθαι, ὑποστάτας[90] ὄντας τούτων καὶ μὴ βουλ⌊ομένους⌋[91] προνοεῖν ὧν ὑπέστησαν· ἢ οὐχὶ καὶ τὰ θνητὰ πάντα καὶ τὰ καθ' ἕκαστα δημιουργήματα τῶν θεῶν ἐστι[92] καὶ πάνθ' ὅσα περιείληφεν ὁ κόσμος; ⌊Καὶ τὰ μὲν ἐξ ἑνὸς δημιουργήματά ἐστι⌋ πατρός[93], ⌊τὰ δὲ ἐκ τῶν ἐγκοσμίων μὲν[94] θεῶν, ἀλλὰ[95] κατὰ τὴν ἐκείνου πρόσταξιν[96] καὶ τούτων ποιούντων, καὶ ἐκείνου διὰ τούτων καὶ ταῦτα παράγοντος⌋· θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι θεοὺς ⌊ὄντας⌋ ἀμελεῖν ὧν παράγουσιν ἢ ἀμέσως ἢ διὰ μέσων ⌊ἄλλων⌋.

(...)

[31]

(...)

(6) ⌊Ἀλλ' ὅτι μὲν ἀγαθὸν (ἐστι) καὶ μέχρι τοῦ ἐσχάτου τοῦ κόσμου μέρους κατιέναι ‹ἑκατέραν›[97] τὴν ψυχὴν δῆλον, ἵνα καὶ ἐνθαῦτα τέλειον ᾖ τὸ πᾶν, καὶ μὴ μόνον ᾖ τῶν λογικῶν ζῴων καὶ ἀθανάτων (*scil.* les astres) καὶ αὖ τῶν ἀλόγων καὶ θνητῶν (*scil.* les animaux) μεστὸν, ἀλλὰ καὶ τῶν μέσων τούτων τῶν λογικῶν ἅμα καὶ θνητῶν (*scil.* les hommes).⌋[98]

(...)

---

[89] *ipsum* G.

[90] L'acc. se comprend comme reprenant le sujet sous-entendu de l'infinitif substantivé (τοῦ μὴ δύνασθαι).

[91] *cum sint institutores horum et non velint* G.; ὑποστάτας ὄντας καὶ τούτων μὴ βούλεσθαι[91] προνοεῖν ὧν ὑπέστησαν Is. Seb. Dans *In Parm.*, le plus souvent *cum* + subj. = ἐπειδή. Dans les *Tria op.*, *cum* + subj. correspond à une participiale (*De dec. dub.* 44,13 [= gén. absolu]; 32,4; *De prov.* 1,12).

[92] ἐστί Boese; εἰσι Is. Seb. (texte de D. Isaac).

[93] Pour l'expression ἐξ ἑνὸς πατρός, cf. *e. g. TP* V, p. 46,16-17; cf. encore *In Tim.* III 317,15-16: τῶν τοῦ πατρὸς δημιουργημάτων.

[94] *ex mundialibus quidem diis* G.

[95] *sed* G.; peut-être δέ ?

[96] *secundum illius jussionem* G.; en *In Parm.* παρακέλευσις (un seul ex.).

[97] *alteram* G. (= ἑτέραν); nous proposons de corriger le texte, dans l'idée que l'erreur est peut-être la conséquence d'une autre erreur: *generationem* (3, à la suite de quoi Boese et D. Isaac envisageaient une lacune) pour *corpus* (Westerink [1962], p. 160, qui évite ainsi la lacune); Ainsi, les deux âmes, l'âme dite ici divine (⌊τῆς θείας ψυχῆς⌋ l. 2; τῆς λογικῆς ψυχῆς "corrige" Is. Seb.), car immortelle, et l'âme mortelle (⌊τῆς θνητῆς⌋ l. 3) descendent.

[98] *De dec dub.* 31,6-10 Boese. On a à nouveau ici une application de la "loi de continuité"; dans la suite Proclus affirme même une classe de vivants "immortels et dénués de raison" (l. 10-12): il doit s'agir de démons irrationnels (cf. *In Tim.* III 157,27 – 159,7 [εἴπερ γάρ εἰσιν ἄλογοι δαίμονες, ὡς οἱ θεουργοὶ (*scil.* les *Oracles chaldaïques*) λέγουσι, ...]; la section est intitulée par Festugière: "Difficultés sur les démons irrationnels" [t. IV, p. 200-201]).

(34) Εἰ οὖν καὶ ⌊δεῦρο κατιέναι⌋ ἔδει τὴν ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δι' αὐτὴν ὑποστῆναι ⌊τὴν θνητήν, καὶ ἀμφότερα[99] ταῦτα⌋ κατὰ πρόνοιαν.[100]

(...)

[39]

Καὶ μὴν καὶ ὧν ἔχομεν πάντων τὰ μὲν διὰ τὸ αὐτεξούσιον[101] ἔχομεν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, τὰ δὲ διὰ τὸ πάσχειν ὑπ' ἄλλων, τὰ δὲ διὰ μόνην τὴν τοῦ παντὸς αἰτίαν. Ὧν μὲν οὖν ἡμεῖς ἐσμὲν κύριοι, δρῶντες εἰς ἑαυτούς, τούτων ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιατέον· ἡ « αἰτία » γάρ, ⌊φασι⌋, « τοῦ ἑλομένου[102] ».[103]

(...)

[46]

(...)

(10) ⌊καὶ τῆς εἱμαρμένης⌋ (*scil.* ἄνθρωποι πεῖραν ἴσχουσιν), ὡς πολλὰ[104] καὶ τῶν ἐπ' αὐτοῖς κειμένων ἐπ' ἐκείνην ἀναπέμπειν διὰ τὴν ἐνάργειαν τῶν ἀπ' αὐτῆς συμπιπτόντων· καὶ γὰρ ἀμφοτέρων (*scil.* τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης) ἔχουσι τὰς δόσεις, πληττούσας ‹αὐτῶν›[105] τὴν ἐπίστασιν, τῆς μὲν ⌊ἐν χρηστηρίοις⌋, ἐν θεοφανείαις, ἐν ⌊δαιμονο⌋φανείαις[106], ἐν ταῖς δι' ὀνείρων θεραπείαις, ‹καὶ›[107] ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις, τῆς δὲ ἐν ἀνάγκαις γινόμενοι παντοίαις· καὶ συναισθανόμενοι τῆς ⌊τῶν ἀστέρων[108] καὶ⌋ μέχρις ἡμῶν καταβαινούσης ποιήσεως, οὕτως[109] ὡς καὶ ἐθνῶν εἶναι διαφόρους δόξας, τῶν μὲν ⌊εἱμαρμένην⌋ πάντων κυρίαν εἶναι διαμαρτυρομένων, τῶν δὲ μάλιστα τὴν πρόνοιαν ἐπιστατεῖν τοῖς ἀνθρωπίνοις πεπεισμένων. Τὸ γὰρ ἑκατέρας ἐναργὲς ἐν τοῖς ἡμετέροις ⌊ἀτελεῖς ἐπιβολὰς ὡς[110] μόνον ἐπάγει⌋ διὰ μὲν τὴν αὐτοῦ[111] ἐνέργειαν[112] πλῆττον[113], διὰ δὲ τὴν ἀτελῆ τοῦ

---

[99] *ambo* G.; ἄμφω Boese; cf. ἀμφότερα au début du paragraphe, l. 4, dans la même expression.
[100] *Ibid.* 34-36 Boese.
[101] *propter autexusion (id est libertatem arbitrii)* G.
[102] *volentis* G.; le verbe αἱρέομαι (choisir) est aussi traduit, de façon plus "neutre", par *eligere*.
[103] *De dec. dub.* 39,1-5 Boese.
[104] *plurima* G.; πολλά Is. Seb. (on attendrait τὰ πλεῖστα).
[105] = Is Seb.
[106] Is. Seb. ἀγγελοφανείαις.
[107] = Is. Seb.
[108] *astrorum* G. (le ms. V a *astruorum*); Boese *amborum* (= ἀμφοῖν); Le fait qu'Isaac n'a rien laisse penser que la leçon *astrorum*, excellente en elle-même, reflète bien le texte de Proclus (*astrorum* = ἄστρων ou ἀστέρων). Pour l'expression ἡ τῶν ἀστέρων ποίησις, cf. *In Remp.* II 225,29.
[109] *ita* G.; Is. Séb. place cet adverbe devant συναισθανόμενοι.
[110] *quomodo* G.; on pourrait envisager πως (indéfini).
[111] *sui ipsius* G.; Is. Séb. αὐτοῦ.
[112] *operationem* G; Is. Seb. (mss. DL) ἐνάργειαν (lecture possible).
[113] *tangens* G.; Is. Séb. πλήττει; Boese: πλήττων (mais avec quoi s'accorde ce masculin ?). Cf. ligne 17 *amborum ... donationes tangentes epistasim* G.

πληττομένου νόησιν μόνον εἶναι δοκοῦν[114]. Πλήττεται δὲ ὑπ' ἀμφοῖν ⌊τὸ⌋ τὸ συγγενὲς τῷ πλήττοντι πρόχειρον ἔχον[115]· συγγενὲς δὲ προνοίᾳ μὲν ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, ⌊εἱμαρμένῃ⌋ δὲ ⌊ἡ ἐν ἡμῖν ἀνάγκη⌋[116]· ζῶμεν δὲ ἢ κατὰ τὸν ἐν ἡμῖν πάντως νοῦν ἢ κατὰ τὴν ⌊ἐν ἡμῖν ἀνάγκην⌋.

[47]

Τὰ δὲ δὴ τρίτα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὐδὲν ἀπόλυτον ἔχοντα, κἂν ἀμφοτέρων καὶ ταῦτα μετέχῃ, καθ' ⌊εἱμαρμένην⌋ σχεδὸν ζῇ μόνον ἅτε πλαττόμενα[117] ἐκεῖθεν καὶ ὅλα ὑπ' αὐτῆς καθ' ὅλα ἑαυτὰ διοικούμενα· ⌊τῶν γὰρ⌋ σωμάτων ἡ ⌊εἱμαρμένη⌋ καὶ τῶν σώμασιν ἐγκατῳκισμένων ἢ κατ' οὐσίαν ἢ ⌊κατ'⌋ ἐνέργειαν μόνην διοικητική. Πᾶν ⌊οὖν⌋ ὅπερ ἂν ἐκ τῆς προνοίας ὑπάρχῃ τοῖς τοῦτον ζῶσι τὸν τρόπον, τοῖς τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ ἀποτελέσμασι συμπλέκεται καὶ οἷον ⌊εἱμαρμένον⌋ γίνεται συναλλοιούμενον ἐκείνοις. Καὶ διὰ ταῦτα, τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ ἀρχὴν γενέσεως τούτοις παρασχούσης καὶ μορφούσης τὸ εἶναι αὐτῶν ⌊καθ' ἑαυτὴν⌋, καὶ τὸ εὖ εἶναι κατ' ἐκείνην[118] ἕπεται τὴν ἀρχήν· ὃ δὴ τῆς περὶ αὐτὰ προνοίας ἐστὶ τελευταῖον ἴχνος, ὥστ' εἰ μὲν ἡ πρώτη τούτων σύστασις ἔχοι τοιάνδε τὴν ἐν τῷ παντὶ μοῖραν, εἶναι αὐτοῖς καὶ βίον τοιόνδε καὶ φθορὰν ἑπομένην τῇ πρώτῃ συστάσει· εἰ δὲ ἀλλοιοτέραν λάβοι τι γένεσιν, ἀλλοιοτέρων τυγχάνειν καὶ τῶν ἐκεῖθεν εἰς αὐτὸ[119] κατιόντων. Κἂν ἄλληλα τοίνυν φθείρῃ, κἂν ἀπ' ἄλλων τοῦτο πάσχῃ, κἂν κοινῇ μετ' ἀλλήλων[120], κἂν χωρίς, κἂν ἤδηται, κἂν ἀλγύνηται· πάντα ταῦτα κινήσεσιν ἐπακολουθεῖ προτέραις, αἷς τὰ ἀκυρότερα μέρη πάντως[121] ἑπόμενα ἀνάγκη μηδὲν οἰκεῖον ἔχειν, ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ σκιᾷ πάσχειν παντοίως μετασχηματιζομένῃ κατὰ τὴν τοῦ σώματος οὗ ἐστι σκιὰ κίνησιν· καὶ τὸ κατ' ‹ἀξίαν›[122] ἐπ' αὐτῶν ‹τοιοῦτόν ἐστι›[123], ὅτι τοιόνδε πλασθὲν τοιάνδε δεῖ τὴν ⌊ζωὴν⌋ ἔχειν, ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτοκινήτων τὸ ποιὸν ἑκάστου τὴν ‹αὐτοῦ›[124] ἀξίαν ἀφορίζειν φαμέν· ⌊ἀλλὰ τοῦτο δὴ τὸ ποιὸν⌋ ἐκείνοις μὲν παρ' ἑαυτῶν, τοῖς δὲ μὴ αὐτοκινήτοις παρ' ἄλλων.

---

[114] *putatum* G.; Is. Séb. δοκεῖ. Pour la correspondance de l'actif δοκῶν avec le passif *putatus*, cf. *In Parm.* 722,10; 840,30; 990,5.
[115] *tangitur autem ab ambobus quod congeneum tangenti promptum habet* G.; πλήττεται δὲ ὑπ' ἀμφοῖν ὁ τὸ συγγενὲς τῷ πλήττοντι πρόχειρον ἔχων Is. Seb. Guillaume a sans doute lu πλήττεται δὲ ὑπ' ἀμφοῖν τὸ (τὸ) συγγενὲς τῷ πλήττοντι πρόχειρον ἔχον .
[116] Is. Séb. a interprété τὸ ἡμέτερον σῶμα.
[117] *tacta* G. = πληττόμενα. Is. Seb. a conservé la bonne leçon. D. Isaac a tort d'introduire dans le texte de G. *facta* comme s'il s'agissait d'une erreur de scribe. En effet, πλάττω = *plasmo* ou *fingo*, voire *formo*.
[118] *Scil.* la providence.
[119] *in ipsa* G.
[120] *cum aliis* G. = μετ' ἄλλων.
[121] *semper* G. Dans son index, *s.v. semper*, Boese a tort de ne pas considérer πάντως comme une traduction possible de *semper* à côté de ἀεί (cf. Index *In Parm.*, *s.v. semper*).
[122] G. *Lac.* κατ' ἀξίαν est la leçon de D (ms. du Mt. Athos, non utilisé par Boese).
[123] = Is. Seb.
[124] = Is. Seb.

(...)

[60]

(...)

(17) Καὶ γὰρ ἐν τοῖς βίοις ἡμῶν δράματι μὲν ἀνάλογον ἡ σύμπασα τοῦ γένους περίοδος, τῷ δὲ ποιητῇ τοῦ τοιούτου[125] δράματος ἡ ⌊εἱμαρμένη⌋[126], τοῖς δὲ εἰς τὸ δρᾶμα τελοῦσιν ⌊πολλάκις μὲν⌋ αἱ ἄλλαι καὶ ἄλλαι ψυχαί, ⌊πολλάκις δὲ αἱ αὐταὶ⌋ πληροῦσαι τὴν εἱμαρτὴν ταύτην σκηνήν[127], ⌊ὥσπερ ἐκεῖ οἱ αὐτοὶ πολλάκις ὑποκριταὶ[128] γίνονται ποτὲ μὲν τὰ Τειρεσίου, ποτὲ δὲ τὰ Οἰδίποδος λέγοντες ῥήματα⌋. Ἀθλοθετεῖ[129] δὲ ἡ πρόνοια ταῖς ψυχαῖς καὶ τιμᾷ δι᾽ ἄλλας ἄλλας καὶ ἀτιμάζει διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ζωῆς, ⌊καὶ αὐτὰς δι᾽ αὐτὰς ἐν ἄλλοις βίοις διὰ ταὐτότητα λανθάνουσαν (ἀπο)βλεπούσας εἰς τὴν εἱμαρτὴν[130] διασκευὴν[131] (ἐξ)ηλλαγμένην[132] οὖσαν⌋.[133]

(...)

[63]

(...)

⌊καὶ γὰρ τὸ ἔμψυχον κατὰ μέθεξιν ἔμψυχον τινι ψυχῇ ἐν αὐτῷ γενομένῃ[134], ἣν καλεῖ τις ἐντελέχειαν, ᾧ φίλον οὕτως καλεῖν (τοὺς) ἐμψύχους δεσμούς[135].⌋

---

[125] *huius dramatis* G. = τούτου τοῦ δράματος; τοῦ τοιούτου δράματος Is. Seb.

[126] Comme toujours, Is. Seb. a remplacé ἡ εἱμαρμένη par ἡ φυσικὴ ἀνὰγκη, introduisant une conception nécessitariste étrangère à la pensée de Proclus.

[127] *fatalem hunc funem* G.

[128] *ypocrite (id est qui sub larvis)* G.

[129] Pour un usage figuré de ce verbe, cf. Procl. *TP* V, p.74,23: il s'agit du démiurge qui "distribue les prix pour les périodes accomplies par les [âmes particulières]" (ταῖς περιόδοις αὐτῶν ἀθλοθετεῖ).

[130] *fatatam* G.; on pourrait aussi avoir: εἱμαρμένην.

[131] *aspicientes in fatatam preparationem permutatam entem* G.; *preparatio* = ἐπιτήδευμα (1x au pl. en *De dec. dub.* 39,28); dans l'index de *In Parm.*: διασκευή (1x), παρασκευή (7x), προκατασκευή (1x), προπαρασκευή (1x). Pour le sens, il faut retenir dans ce contexte dramatique διασκευή: dispositif littéraire, théâtral (cf. *In Parm.* 618,15-16 Steel: τὴν δραματικὴν τοῦ διαλόγου διασκευήν; *In Remp.* II 180,10: τραγικὴν διασκευήν; Olymp. *In Gorg.* Proem. 2,2: ἡ δραματικὴ διασκευή). Cf. Luna-Segonds, *Proclus, Commentaire sur le Parm.*, t. I 2, p. 3, n. 2.

[132] *permutatam* G.; *permutor* = ἀπαλλάττομαι (2x); dans l'index de *In Parm.*: ἐναλλάττομαι (1x), ἐξαλλάττομαι (4x), μεταβάλλω (5x). μεταβαλοῦσαν serait aussi possible, mais il faudrait supprimer οὖσαν. Pour la forme périphrastique du participe parfait avec le verbe être, cf. *In Parm.* 955,4 Steel (ἐξηλλαγμένας εἶναι); mais avec le participe du verbe être, c'est plus problématique.

[133] *De dec. dub.* 60,17-26 Boese.

[134] *facta* G.;

[135] *animata vincula* G.; cf. Plat. *Tim.* 38e5 (à propos des planètes): δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη: « les corps liés par des liens animés devinrent des vivants »; cf. *In Tim.* III 73,4-6 (οὐ δεσμοί est masc.).

II

De providentia

Rétroversion des passages discutés et de leur contexte[136]

PROCLOS DIADOCHOS

Περὶ προνοίας καὶ ⌞εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν πρὸς Θεόδωρον τὸν μηχανικόν⌟[137]

[1]

⌞Τὰς μὲν ὠδῖνας[138] τῆς ψυχῆς σου, ὦ φίλε Θεόδωρε, ἀκμαίας[139] εἶναι οἶμαι καὶ προσηκούσας ἀνδρὶ φιλοθεάμονι τῶν ὄντων[140]· καὶ ἠσπασάμην (?)[141] ὅτι[142] καὶ πρὸς ἡμᾶς ᾠήθης δεῖν περὶ τούτων γράψαι, καὶ[143] πολλῶν παρ᾽ ὑμῖν[144] ὄντων τῶν δυνατῶν συζητεῖν καὶ συναπορεῖν σοι περὶ τοιαῦτα τὰ προβλήματα. Δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς, ὡς ἔοικε[145], τὰ δοκοῦντα[146] περὶ τῶν παρὰ σοῦ πεμφθέντων[147] ἐνδεικνύναι[148],

---

[136] Pour faciliter la consultation des textes, nous reprenons ici, dans l'ordre des paragraphes, les passages qui ont été discutés et traduits dans le corps du texte avec leurs notes et élargis à leur contexte.

[137] Περὶ προνοίας καὶ φυσικῆς ἀνάγκης Is. Seb.

[138] *conceptus* G.; ὠδίνας (*sic*) V^{m}. Cf. *De dec. dub.* 10,1-2: Θεὸν (*scil.* Hermès) ... τελειοῦντα τῆς ψυχῆς τὴν ὠδῖνα ἣν περὶ τούτων ἔχομεν; l'expression est fréquente et remonte à Platon (cf. la note 2 de Erler, p. 2): *TP* II 58,27 ("travail d'enfantement de l'âme" S.-W.); III 5,13; *In Alc.* 99,13 (Segonds, et note 1, p. 377 *ad p.* 215); *In Parm.* 1191,9 Cousin, etc.; cf. aussi la note de Klibansky - Labowsky (1953), p. 87-88.

[139] *maturos* G.; ou: ὡραίας (?). On ne peut rien tirer de *De dec. dub.* 55,19: *post maturationem et akmen superinducto supplicio* = μετὰ τὴν φλεγμονὴν ["période inflammatoire"] καὶ τὴν ἀκμὴν ⌞ἐπαγομένης τῆς τιμωρίας⌟; cf. index *In Parm. s.v. maturus* = ἀκμάς (935,14: ἀκμάδι βουλῇ = *Or. Chald.* 37,1 des Places).

[140] Cf. Plat. *Rsp.* V 475e4: Τοὺς τῆς ἀληθείας (...) φιλοθεάμονας; l'expression οἱ φιλοθεάμονες / φιλοθεάμων τῶν ὄντων semble chère à Proclus: *De prov.* 22,13; *TP* I 35,1-2 τὸν τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας φιλοθεάμονα; 40,24; 44,22; II 34,9-10 (τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν); *In Remp.* I 79,1; 295,30; *In Tim.* I 24,19 etc.

[141] *acceptavi* G.; cf. index *In Parm.*: *accepto* = ἀπόδεχομαι (23x); ἀσπάζομαι (2x); ἐγκρίνω [transitif: "admettre, approuver"] (3x); on peut envisager ἀσπάζομαι dans le sens de "être content" (LSJ *s.v.* 4; mais la citation d'Ar. *Plut.* 324 n'est pas tout à fait claire); ἀποδέχομαι ne semble pas être construit avec une complétive (ὅτι, ὡς).

[142] *quod.* G.; ou: ὡς ? Il semble bien que le *quod* soit complétif plutôt que causal.

[143] καί donne un sens concessif au participe.

[144] Ceci laisse penser que Théodore était lié à une autre école ou à un autre cercle que celui de Proclus.

[145] *ut videtur* G.

[146] *apparentia* G.; τὰ φαινόμενα Boese [d'après l'index]; dans *In Parm.* τὰ δοκοῦντα est traduit par *que videntur* (648,7; 1128,16), mais on peut supposer que Guillaume

ὅσα τοῖς τε πράγμασι ἡγούμεθα[149] συμφωνεῖν καὶ τοῖς κλεινοτάτοις τῶν ἔμπροσθεν[150] φιλοσόφων, καὶ μὴ παρέργως ἀκοῦσαι[151] τὰς ζητήσεις σου, ἀνδρὸς δὴ ἀρίστου[152] ἐν τοῖς μηχανικοῖς[153] καὶ ἡμῖν πάλαι γνωρίμου[154], καθάπερ[155] ἡγοῦμαι[156] καὶ αὐτὸς ἔγραψας.˩

˩Ζητεῖς δὲ (τὰ) μυριόλεκτά[157] γε[158] καὶ μηδὲ παῦλαν ἔξοντά[159] ποτε κατ' ἐμὴν δόξαν τοῦ[160] τὴν ψυχὴν[161] προκαλεῖσθαι[162] ἐπὶ τὴν περὶ αὐτὰ ὑφεστηκυῖαν πραγματείαν[163], ἐπειδὴ[164] δέδωκε[165] ἤδη πολλὰς εὐθύνας[166] καὶ τὰ ὑπ' ἐκείνων τῶν Πλωτινείων καὶ Ἰαμβλιχείων[167] ἀπειργασμένα[168] καὶ τὰ πρὸ τούτων ὑπὸ τοῦ θείου Πλάτωνος γεγραμμένα καὶ, εἰ μὴ δεινὸν εἰπεῖν[169], καὶ[170] πρὸ τούτου τὰ ὑπὸ τῶν

---

ait voulu éviter cette traduction ici, après *ut videtur*; dans *in Parm.* on a un exemple de la correspondance *appareo* - δοκέω (990,2).

147 *de hiis que misisti* G.; ou: περὶ τούτων ἃ (περὶ ὧν) ἔπεμψας.

148 *insinuare* G.; ou: δηλοῦν; Erler: ἐπιδεικνύναι.

149 *estimamus* G.; ou: οἰόμεθα.

150 *antecedentium* G.

151 Pour l'expression, cf. Strobel dans: Steel (2005), p. 282, n. 12; Steel (2007), p. 93.

152 *optimi* G.; ou κρατίστου.

153 *in mechanicis* G.; ou: τὰ μηχανικά (acc. de relation).

154 *noti* G.; cf. l'index de *In Parm.*

155 καθάπερ porte sur les deux verbes.

156 *sicut estimo* G.; ou: οἶμαι.

157 Cf. Steel (2007), p. 94. Cf. *In Remp.* II 226,23; 285,21; 339,14 (ταῦτα μὲν οὖν μυριόλεκτα); *TP* I 47,12.

158 *quidem* G.; le μέν attendu serait sans δέ; pour cette correspondance, cf. *In Parm.*

159 *habitura* G. (le futur de ἔχω ne semble jamais avoir la forme σχήσω chez Proclus).

160 *eo quod anima provocetur* G. = τῷ ...; cf. Strobel (Steel [2007], p. 94).

161 τὴν ψυχήν est complément de l'infinitif moyen, le sujet étant (τὰ) μυριάκις εἰρημένα; Guillaume a eu tort de traduire cet acc. par un nominatif en considérant qu'il était sujet de l'infinitif passif.

162 *eo quod ... provocetur* G. (Ou: παρακαλεῖσθαι; Erler: προτρέπεται); pour *eo quod* = διὰ τοῦ + inf., cf. la trad. latine de Alex. *De fat.* 71,43 (Thillet).

163 *ad id quod circa ipsa consistit negotium* G.

164 *cum dederit* G. Peut-être faut-il envisager une participiale (cf. *De dec. dub.* 15,36; 32,4 (?); 44,13; mais le fait qu'on ait le singulier grec du verbe avec sujet au nt. pl. semble favoriser l'autre construction; en effet, dans *In Parm.*, la subjonction *cum* = ἐπειδάν [1 ex.]; ἐπειδή [*passim*]; ὅπου (γε) [4 ex.]); si on retient la construction participiale, le texte se lit: ... δόντων (δεδωκότων) ἤδη πολλὰς κατορθώσεις καὶ τῶν ὑπ' ἐκείνων τῶν Πλωτινείων καὶ Ἰαμβλιχείων ἀπειργασμένων καὶ τῶν πρὸ τούτων ὑπὸ τοῦ θείου Πλάτωνος γεγραμμένων, καὶ εἰ μὴ δεινὸν λέγειν, καὶ πρὸ τούτου τῶν ὑπὸ τῶν θεολόγων κεκηρυγμένων κτλ.

165 *dederit* G. (subj. pf.); plutôt que: ἔδωκε (Guillaume a conservé ici le verbe au singulier, dont le sujet est au pluriel neutre).

166 *directiones* G.; cf. Steel (2007), p. 94 (ajouter *In Parm.* 891,14). Ou, moins probablement: κατορθώσεις.

167 *Plotinicis et Iamblichicis* G. (*Iamblichis* mss.); peut-être τῶν περὶ τὸν Πλωτῖνον καὶ τῶν περὶ τὸν Ἰάμβλιχον (?). Il ne faut pas traduire par "les Plotins et les Jambliques" comme le fait D. Isaac, mais par "Plotin, Jamblique et leurs disciples respectifs"; pour ces adj., qui signifient littéralement "plotinien" (de Plotin) et "jamblichéen" (de Jamblique), cf. *e.g.* Syr. *In Met.* 147,6: οἱ περὶ Ἀμέλιον τὸν Πλωτίνειον; Procl. *In Tim.* I 309,6-7: τὴν Ἰαμβλίχειον θεολογίαν.

168 *elaborata* G.

169 *si non grave dicere* G.; cf. Plat. *Phaedr.* 242d4. Cf. Steel (2007), p. 94: εἴ με δεῖ τοὐμὸν εἰπεῖν (correction lourde, mais excellente pour le sens; l'expression est très fréquente chez Proclus, toujours en début de phrase [καὶ εἴ με δεῖ ...; plus rarement:

θεολόγων κεκηρυγμένα[171], « μαινομένῳ στόματι »[172] λεγόντων οἷα[173] σώφροσιν[174] ἀποδείξεσιν ὁ Πλάτων ἀνείλιξε[175] - καὶ τί δεῖ τὸν Πλάτωνα καὶ τοὺς τὰ θεῖα σοφούς[176] σοι προάγειν[177]; - ἀλλὰ <u>καὶ</u> τὰ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, τὰ ἑαυτῶν <σαφῶς>[178] εἰδόσι καὶ τίνα καὶ ποῖα μεθ' ἑαυτοὺς ἀπεγέννησαν[179], διαφερόντως ἐκπεφασμένα[180] καὶ μὴ μετ' αἰνιγμάτων[181] ὥσπερ τοῖς θεολόγοις.⌋

[2]

⌊Δεῖ τοίνυν[182] καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐφεξῆς ἐκείνοις γράφοντας, ὡς εἶπον, ἀποφαίνεσθαί[183] σοι περὶ ὧν ἐρωτᾷς[184] πάσχοντί ‹τι›[185] ἄξιον συγγνώμης[186] εἰ,

---

εἰ δέ με δεῖ ...; ἀλλ' εἴ με δεῖ ...]). *In Parm.* 826,22 = *et si me opportet quod meum dicere* G.

170 Le καί est adverbial.

171 *preconizata* G.; ἐπροφητεύετο Erler.

172 *maniaco ore dicentibus* G.; Héraclite 22 B 92 D.-K.; cf. *In Remp.* I 140,16 (μαινομένῳ στόματι); *In Remp.* I 166,20-21 (μαινομένῳ στόματι λέγοντα); *In Remp.* I 72,3-5 (καὶ πρὸ τούτων [*scil.* Homère et Hésiode] Ὀρφεὺς καὶ εἰ δή τις ἄλλος ἐνθέῳ στόματι γέγονεν τῶν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων ἐξηγητής); *TP* I 18,2 (ἐνθέῳ στόματι); *In Parm.* 646,26-27 (ἐν θείῳ στόματι φθεγγομένης); *In Crat.* 110,70-71 (ὡς δ Ὀρφεὺς ἐνθέῳ στόματι λέγει).

173 *qualia* G.; ou: ὁποῖα.

174 *sobriis* G.; νήφουσι Erler; cf. l'opposition entre μανία (μαίνομαι) et σωφροσύνη (σωφρονέω) dans le *Phèdre* de Platon.

175 *explicuit* G.; cf. *TP* I 46,4: (à propos de la méthode de Parménide dans le *Parménide*) αἱ [ἀπὸ] τῶν ἀποδείξεων ἀνελίξεις "le déroulement des démonstrations" (S.-W.); on peut se demander si S.-W. ont raison de supprimer la préposition. Ce verbe est souvent employé pour décrire l'activité discursive par opposition à l'activité noétique ou intuitive: *In Tim.* I 248,1-6; I 342,16; I 343,6 etc.

176 Appellation des auteurs des *Oracles chaldaïques*, cf. H. Lewy (1956/1978), p. 444. Cf. *De prov.* 7,16 (⌊οἱ περὶ τὰ θεῖα σοφοί⌋); *TP* I 78,19 (τῶν τὰ θεῖα σοφῶν); II 42,8 (τοῖς περὶ τὰ θεῖα σοφοῖς; etc.).

177 *producere* G.; ou: παράγειν Erler.

178 *sapienter scientibus* G.; G. a lu σοφῶς; cf. *In Remp.* II 236,4-5 (αἱ τῶν θεῶν φῆμαι σαφῶς τὰ αὐτῶν εἰδότων); pour l'idée, cf. encore *In Parm.* VII 512,97-98; cf. S.-W. dans *TP* V, p. XIII, n. 1.

179 *egenuerunt* G.; cf. *In Parm.*

180 *elucidata* G.; ou: ἐκφανθέντα, mais le dat. d'agent laisse supposer un verbe au parfait.

181 *cum enigmatibus* G.; on attendrait plutôt δι' αἰνιγμάτων.

182 *igitur* G.; ou οὖν.

183 *insinuare* G.; Guillaume rend par *insinuare* une quinzaine de verbes grecs différents (cf. index *In Parm.* et *Tria op.*). Il nous faut ici un verbe signifiant "donner son opinion" construit sans complément direct. Ἐπιδεικνύναι que propose Erler ne convient pas. Nous retenons ἀποφαίνεσθαι (moy.; cf. Plat. *Lys.* 214a2-3). Toutefois, δηλοῦν pourrait aussi convenir.

184 *de hiis que interrogas* G.; ou: περὶ τούτων ἃ ἐρωτᾷς.

185 La ponctuation de Boese et de D. Isaac (un point avant *patienti*) nous invite à construire *patienti* (abl.) avec *indulgentia* (= ? πασχούσης ἄξιον συγγνώμης [cf. note suivante]). L'expression est pour le moins étrange et la proposition ne comporte pas de particule de liaison (même si commence ici un nouveau développement). Nous supprimons le point et rapportons *patienti* (dat.) à *tibi*. Nous ajoutons τι comme complément de πάσχοντι.

186 Pour *indulgentia*, D. Isaac propose εὐμένεια (p. 85, n. 3 *ad p.* 27) en comprenant le texte de façon tout à fait singulière ("Ce ne peut être ... qu'un pouvoir digne d'une acceptation résignée ..."). Nous préférons συγγνώμη (cf. *In Parm. indulgeo* =

ἐπιβλέψας εἰς τὰς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων παντοίας τραγικὰς καὶ κωμικὰς ἢ[187] ἄλλας συμπλοκάς[188], ἕνα καθῆσθαι[189] δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοιούτων τῶν συνδεσμῶν[190] ἐν τῷ παντὶ μόνον ὑπέλαβες[191] καὶ τοῦτον εἱμαρμένην ἐκάλεσας· μᾶλλον δέ, τὸν τῶν σκηνῶν[192] εἱρμὸν[193] αὐτὸν καὶ τὴν ἀκόλουθον[194] γένεσιν[195] συνηγμένην[196] εἱμαρμένην θέμενος[197], ὑπό τινος δὴ ἀνάγκης ἀπαραβάτου[198]

συγγινώσκω). L'expression ἄξιον συγγνώμης se rencontre, par exemple, chez Alexandre (*De fato* 19, p. 39,10 et 40,9 Thillet; toutefois, dans ce texte, Guillaume traduit le terme grec par *venia*). Steel (2007), p. 94 renvoie à Plat. *Rsp.* VII 539a6: Οὐκοῦν (...) εἰκὸς τὸ πάθος τῶν οὕτω λόγων ἁπτομένων καὶ (...) πολλῆς συγγνώμης ἄξιον; « Ce qu'il arrive à ceux qui s'attachent ainsi aux discours (*scil.* les jeunes qui s'adonnent à une forme sophistique de dialectique) n'est pas une affection naturelle et digne de pardon ? » (cf. déjà *Ibid.* 537e6-7).

[187] *aliasve* G.; ἄλλας τε Steel (2005), p. 288. La particule *-ve* ne semble pas apparaître ailleurs dans les traductions de Guillaume; faut-il lire *-que* ? Steel (2007), p. 95, préfère supprimer le *-ve*.

[188] *connexiones* G.(mss. *SV*; Boese; D. Isaac; Erler); une partie des mss. a *funes* (*AO* et *V* sur la ligne). A la ligne 5, *colligationum* a aussi comme concurrent, dans dans le ms. *V*, *funium* (*AOS* et *V* sur la ligne). Dans les deux cas, Steel (2007, p. 95) adopte les leçons *funes* (σχηνάς) et *funium* (σχηνῶν). Dans les deux cas Boese signale les leçons *funes* et *funium* comme des *lectiones duplices ab ipso translatore ortae* (p. 2).

[189] *residere* G.; καθῆσθαι Erler.

[190] Cf. ci-dessus la note à συμπλοκάς (*connexiones* ligne 4 Boese).

[191] *estimasti* G.; ou ἠγήσω / ᾠήθης.

[192] Guillaume a *funium* (6) qui s'explique peut-être par une confusion due à la prononciation non classique du grec (iotacisme): il a pu comprendre σχοινίων pour σκηνῶν (?). La correction est déjà proposée par L. G. Westerink (c. r. de l'édition de Boese, dans: *Mnemosyne* 15 (1962), p. 189). Erler propose à tort σκηνῆς (sg.). Cf. une même confusion, par exemple, en *De dec. dub.* 60,21 (*funem* / σκηνήν), *De prov.* 27,12 (*funem* - σκηνῆς). Cf. l'expression σκηνὴν τῶν παθῶν (*Ibid.* 27, 12 *funem passionum*); même expression dans Procl. *In Enn.* (dans: *Byz. Zeitschrift* 52 [1959], p. 7) et *In Remp.* I 124,13.

[193] *eirmon (id est connexionem)* G.

[194] *consequentem* G.; ἑπομένην Erler. La même notion de succession chronologique apparaît en 3,6 (selon Théodore, la fatalité serait une ⌞συμπεπλεγμένην ἀκολουθίαν⌟) et 7,5 (la fatalité est cause « pour ce qui advient d'une certaine liaison et de la conséquence qui en découle » ⌞συμπλοκῆς τινος καὶ⌟ ἀκολουθίας τοῖς γινομένοις). Dans un passage où il ne reprend pas le texte de Proclus, Isaac Sébastocrator illustre ce qu'il appelle la φυσικὴ ἀκολουθία par l'exemple suivant ὡς αἱ διάφοροι ἐν ἑνὶ σώματι ἡλικίαι ἐκ φυσικῆς ἀνάγκης (= εἱμαρμένης), τῆς μὲν βρεφικῆς προηγουμένης, τῶν δὲ λοιπῶν καθεξῆς ἑφεπομένων (Is. Seb. § 3,4-6 D. Isaac, p. 110: « comme les différents âges (sont liés) dans un même corps en vertu de la nécessité naturelle [= la *fatalité*, dans la terminologie proclienne], l'enfance venant d'abord, les autres [âges] suivant de façon continue »).

[195] *consequentem generationem* G.; *consequentiam generationum* (Strobel dans Steel [2007], p. 95) = ἀκολουθίαν γενέσεων, avec un renvoi à 3,4-5 (*connexam consequentiam*) et 39,3-4 (?). On pourrait peut-être renvoyer à l'exemple, tiré d'Is. Seb., de l'enchaînement des âges mentionné ci-dessus.

[196] Le part. *conductam* = συναγομένην (Erler: "ins Leben gerufene [Entstehung]") ou συνηγμένην, ne peut s'accorder en latin qu'avec *generationem*, alors qu'en grec on pourrait envisager de le faire porter sur εἱμαρμένην (le verbe serait alors moyen ?). Nous préférons le rattacher à γένεσιν comme Guillaume, D. Isaac et Erler, en lui donnant un sens passif dont le complément d'agent sous-entendu est εἱρμός ou εἱμαρμένη ("le devenir qui découle [de cet enchaînement] uni [par lui / par elle]"). Cf. 10,8-10: ἢ τοῖς τόποις ἢ τοῖς χρόνοις αὐτὰ (= τὰ γινόμενα) μεριζόμενα διὰ ⌞τοῦ εἱρμοῦ⌟ *συνάγεσθαι* πως εἰς ἓν καὶ μίαν συμπάθειαν. Notons que nous avons aussi peut-être une référence au syllogisme (l'adj. ἀκόλουθος marquant la conséquence

τοιαύτην τὴν δραματουργίαν[199] κατευθύνεσθαι μόνον[200] ᾠήθης καὶ ταύτην πρόνοιαν ὑμνήσας[201], καὶ μόνως[202] αὐτεξούσιον[203] ὑπάρχειν[204] καὶ κυρίαν πάντων· τὸ δὲ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς θρυλ(λ)ούμενον[205] αὐτεξούσιον ὄνομα μόνον εἶναι καὶ ὡς ἀληθῶς οὐδέν, τεταγμένης αὐτῆς ἐν τῷ κόσμῳ καὶ δουλευούσης ταῖς τῶν ἄλλων πράξεσι καὶ ὑπαρχούσης[206] μέρους[207] τοῦ κοσμικοῦ δράματος[208]· μᾶλλον δέ, ἵνα τοῖς σοῖς ῥήμασιν ἑπόμενος[209] λέγω, μηχανοποιὸν[210] μὲν εἶναι ἀναπόδραστον[211]

---

logique, συναγόμενον désignant la conclusion); le devenir exprimerait la même nécessité que le syllogisme (dans sa forme).

[197] *ponens* G.; cf. *De mal.* 61,11 (restitution de Boese) *ponens* = θέμενος.

[198] Dans la version latine du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise due à Guillaume, *inevitabilis* traduit régulièrement ἀπαράβατος. Pour l'expression, cf. Calcidius, dans la partie de son commentaire sur le *Timée* consacrée à l'étude de la fatalité: "*necessitas inevitabilis*", 187,11 (Waszink). Pour d'autres correspondances possibles à *inevitabilis*, cf. J. den Boeft, *Calcidius, On Fate*, p. 11 (ἀνεμπόδιστος, [Plut.] *De fato*, et, mieux, ἀναπόδραστος, Nemes., *De nat. hom.* 38; cf. *In Remp.* II 274,23 où l'adj. qualifie le type de vie choisi, après le choix).

[199] Cf. Alex. *De fato*, 31, p. 60,14 (τὸ τῆς εἱμαρμένης δρᾶμα) et 62,6-16. Pour le terme, cf. *TP* I, p. 21,5; 81,6; 88,4 (tous ces passages traitent de la mise en scène des mythes par les poètes).

[200] Les manuscrits de Guillaume donnent *solus* (8), correspondant à ⌊μόνος⌋. Ce nominatif ne donne pas un sens acceptable (litt. "toi seul tu as cru ..." etc.). Boese propose de corriger en μόνον ou μόνως (μόνον est admis par Steel [2007], p. 95). La correction de D. Isaac. *solam* = ⌊μόνην⌋, est paléographiquement moins probable. K. Ziegler (*RE s.v.* «Theodoros», col. 1861,32) propose, sans vraisemblance, de corriger la forme transmise par les manuscrits en *sola* (abl. = ⌊μόνης⌋ *scil.* ἀνάγκης). Comme Boese, nous hésitons entre les deux formes adverbiales (à noter la répétition de l'adverbe dans la même phrase). Y aurait-il ici un écho de la distinction médio-platonicienne entre deux εἱμαρμέναι, ou plutôt deux aspects de l'εἱμαρμένη, la fatalité considérée selon l'essence (κατ' οὐσίαν) et la fatalité considérée selon l'acte (κατ' ἐνέργειαν) ? Cf. Calcidius, *In Tim.* ch. 143 (voir J. den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden, 1970, p. 9-13).

[201] *hymnizasti* G. = ὑμνήσας; mais on peut comprendre la forme grecque comme un participe et donner au καί qui précède une valeur adverbiale: "allant même jusqu'à célébrer celle-ci comme providence, tu as cru" ... etc.

[202] *solummodo* G.; l'adverbe renvoie, par opposition, aux trois causes (cf. § 34).

[203] *autexusion (id est liberi arbitrii)* G.; comme l'indique le génitif de la glose, le mot est pris ici comme adjectif.

[204] *existere* G.; ou: εἶναι.

[205] *divulgatum* G.; ou: τεθρυλημένον.

[206] οὔσης serait aussi possible pour *existente*.

[207] *parte* G.

[208] *existente parte mundialis operis* G. Pour l'expression, cf. *De prov.* 34,28-29 *omnis ... huius mundialis consistentie et dramatis (id est operis) pars* = πᾶν ... τοῦ κοσμικοῦ συστήματος τούτου καὶ δράματος μέρος.

[209] *assequens* G.; ἀκολουθῶν Erler. Pour l'expression τοῖς σοῖς ῥήμασιν ἑπόμενος, cf. Plat. *Prot.* 319a3: τοῖς λεγομένοις ἕπομαι et *Polit.* 280b: ἕπομαί σου τῷ λόγῳ.

[210] L'expression latine *mechanica facientem* traduit sans doute l'adjectif (rare) μηχανοποιόν ou le participe μηχανοποιοῦσαν.

[211] *irrefragabilem causam* G.; αἰτίαν ἀναπόδραστον (Steel [2007], p. 95, qui renvoie à Alex. *De fato*, 2, 166,1-3 [p. 3,23 - 4,2 Thillet]: ὅσοι μὲν γὰρ αὐτῶν πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι λέγουσιν, τὴν εἱμαρμένην ὑπολαμβάνουσιν ἀπαράβατόν τινα αἰτίαν εἶναι καὶ ἀναπόδραστον: « en effet, ceux d'entre eux qui affirment que tout se produit selon la fatalité, admettent que la fatalité est une cause qu'on ne peut surmonter ni éviter »).

αἰτίαν πάντα κινοῦσαν ὅσα ὁ κόσμος οὗτος περιλαβὼν[212] ἐν ἑαυτῷ ἔχει· μηχανημάτος[213] δὲ ἑνὸς οἷον ὄντος τοῦ παντός, τυμπάνοις[214] μὲν ἐμπεπλεγμένοις[215] ἀνάλογον πάσας εἶναι τὰς σφαίρας, τοῖς δὲ ὑπὸ τούτων[216] κινουμένοις τὰ μερικά, (τὰ) ζῷα καὶ (τὰς) ψυχάς, καὶ πάντα ἑνὸς ἐξηρτῆσθαι[217] κινοῦντος. Καὶ ἴσως τὴν σεαυτοῦ[218] τέχνην τιμήσας καὶ ταῦτα ὑπέλαβες, ἵνα καὶ ὁ τοῦ παντὸς ποιητὴς[219] μηχανικός τις εἴη καὶ σὺ μιμητὴς « τοῦ ἀρίστου τῶν αἰτίων »[220]. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν σπουδῇ[221] παιδιὰν κεραννύντες[222] ἐγράψαμεν.」

[3]

Les trois questions préalables (I)

」Πρὸς (ἐπὶ) δὲ αὐτὸν ἤδη τὸν ἀγῶνα[223] τρεπόμενοι[224] λέγωμεν ὅτι τὴν τῶν τριῶν τούτων μάλιστά ἐστί σοι θεωρητέον διαφοράν, ἐὰν μέλλῃς εἰς τὴν θήραν[225] ἐλθεῖν (ἥκειν) τῶν ζητουμένων[226].

---

[212] *comprehendens* G.; ou περιέχων (mais dans la tournure avec ἔχει on attend plus volontiers un parfait); cf. *De dec. dub.* 15,36; *In Tim.* I 435,27. Steel (2007), n. 8, p. 73, renvoie à *Tim* 30c8: Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει: (il s'agit du modèle du monde) « qui tient enveloppé en lui-même tous les vivants intelligibles »; cf. le commentaire de Proclus en *In Tim.* I 427,3 sqq.

[212] *comprehendens* G.; ou περιειληφώς avec ἔχει ? Cf., pour le parfait, *De dec. dub.* 15,38 Boese (*omnia quecumque continet mundus* G. = πάνθ' ὅσα περιείληφεν ὁ κόσμος Is. Seb.); *In Tim.* I 435,27.

[213] Pour le terme chez Proclus, cf. *In Remp.* II, 123,16; 229,9/11 (la création ne ressemble pas à un mécanisme artificiel); 236,11 et *In Tim.* III,18,17; 147,1.

[214] Il s'agit sans doute d'un système de roues dentées comme en décrit Héron d'Alexandrie, par ex., *Mechanica*, fragments publiés par G. Schmidt, Leipzig, 1900 (τύμπανον ὀδοντώμενον ou ὀδοντῶδες); encore *Pneumatica* II 32,20: ... τύμπανον ἐμπεπλεγμένον τῷ Μ τυμπάνῳ. Cf. aussi *De prov.* 65,4-5.

[215] *implicatis* G.; ou: ἐμπλεκομένοις.

[216] *ab hiis* G.

[217] *ab uno dependere movente* G.; le v. *dependeo* traduit le pf. ἤρτημαι ou ses composés ἀν-/ ἀπ-/ ἐξ-ηρτημαι; ἀνήρτημαι se construit généralement avec εἰς = *ad* ou *in* + acc.

[218] *tuimet* G. (le mot ne figure pas dans l'index de Boese *s.v. tu*).

[219] Pour l'expression, cf. *TP* I 89,15 ("le fabriquant du monde" S.-W.); *In Tim.* I 143,14; I 206,28 etc.

[220] Cf. *Tim.* 29a5-6: ὁ μὲν (*scil.* ὁ κόσμος) γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' (*scil.* ὁ δημιουργός) ἄριστος τῶν αἰτίων. Proclus reprend souvent l'expression en parlant du démiurge, en variant la forme, cf. *e. g. TP* I 89,9 (ἄριστον τῶν αἰτίων); V 57,7 (τῶν αἰτίων ἄριστος), et *In Tim.* I 330,8.

[221] *cum studio* G.; ou: μετὰ σπουδῆς (cf. Plat. *Leg.* 961d9; 961e2 pour la construction avec la préposition).

[222] Pour l'expression, cf. Procl. *In Eucl.*. 10,2-3: ὁ ἐν Θεαιτήτῳ Σωκράτης παιδιὰν σπουδῇ κεραννὺς ... ; cf. Plat. *Phil.* 50a6: κεραννύντας ἡδονὴν αὖ φθόνῳ. Cf. la note d'Erler, *ad loc.*

[223] On peut se demander si le terme n'a pas précisément ici son sens rhétorique d' "argument principal d'un discours", par opposition au προοίμιον, plutôt que celui de "lutte" ou de "débat" (D. Isaac).

[224] *versi* G. ἐστραμμένοι Erler.

[225] *januam* G. (= θύραν); faute de iotacisme: il faut corriger en θήραν (Steel [2007], p. 95. Cf. *TP* V 123,13; *In Parm.* 645,20; *In Eucl.* 14,16; 203,12.

[226] Cf. Plat. *Phil.* 61a8 sqq.

(I) Ὧν τὸ μὲν πρῶτόν ἐστιν, τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν εἱμαρμένην μὴ ταύτῃ διαφέρειν ᾗ ἔγραψας, τὴν μὲν εἰρομένην[227] ἀκολουθίαν, τὴν δὲ (τῇ) ἀνάγκῃ[228] ταύτης αἰτίαν, ἀλλ᾽ ἀμφότερας μὲν αἰτίας τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων εἶναι, προϋπάρχειν δὲ τὴν πρόνοιαν τῆς εἱμαρμένης, καὶ πάντα μὲν ὅσα γίνεται κατ᾽ εἱμαρμένην πολλῷ πρότερον ἀπὸ τῆς προνοίας γίνεσθαι, τοὐναντίον δὲ μηκέτι ἀληθὲς εἶναι· τὰ γὰρ τῶν ὅλων ἀκρότατα ὑπὸ τῆς προνοίας πεποδηγῆσθαι[229], θειότερα τῆς εἱμαρμένης.[230]

(II) Τὸ δὲ δεύτερον, ἑτέραν[231] μὲν εἶναι ψυχὴν τὴν τοῦ σώματος χωριστὴν καὶ κατιοῦσαν[232] εἰς τόνδε τὸν θνητὸν[233] τόπον ἄνωθέν ποθεν ἀπὸ τῶν θεῶν, ἑτέραν δὲ τὴν ἐν σώμασι ὑφεστηκυῖαν[234] καὶ ἀχώριστον τῶν ὑποκειμένων· καὶ ταύτην μὲν ἠρτῆσθαι ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης[235], ἐκείνην δὲ ἀπὸ τῆς προνοίας κατὰ τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν.

(III) Τὸ δὲ τρίτον, τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν ἀλήθειαν ἑτέραν μὲν (ἐν)υπάρχειν ταῖς ψυχαῖς ταῖς ἐν τῇ γενέσει στρεφομέναις, κἂν ὦσιν ἄχραντοι[236] κατὰ τὴν ζωήν, ἑτέραν δὲ ταῖς ἀναφυγούσαις ἐκ τοῦδε τοῦ τόπου καὶ γενομέναις ἐκεῖ καὶ

---

[227] *connexam* G.; ou: συμπλεκομένην (les deux participes sont associés en *In Remp.* II 343,7-8); mais on peut penser que Théodore reprenait ici l'idée stoïcienne d' εἱρμός, avec le jeu de mot sur εἱμαρμένη. εἱρμένην (*sic* parfait passif ?; il faut retenir plutôt le présent εἱρομένην) Erler; les formes du verbe *connecto* et du substantif *connexio* figurent seulement dans le *De prov.*, dans des contextes où Proclus traite de la fatalité (tous les ex. sont dans les paragraphes 2 à 13, exceptés 30,23 [fausse lecture de G.] et 35,1); ni le verbe ni le substantif n'apparaissent dans la traduction latine de l'*In Parm.* Ils traduisent tantôt des formes de συμπλέκω [= *complico*, comme dans *In Parm.* (4x) à côté de *complecto* (8x)] tantôt de εἴρομαι (qui ne figure pas dans *In Parm.*); le substantif *connexio* est rendu tantôt par συμπλοκή [= sans doute *complicatio* P 4,12, comme dans *In Parm.* (4x)], tantôt par εἱρμός [= *colligatio; connexio; eirmos (id est connexio)*; ce terme ne figure pas dans *In Parm.*]. De son côté, Isaac Sébastocrator, de même qu'il remplace partout εἱμαρμένη par (φυσικὴ) ἀνάγκη, évite εἱρμός (remplacé par φυσικὴ ἀνάγκη, § 3,11-12 D. Isaac) et le verbe εἴρω; on peut se demander aussi s'il n'a pas remplacé les formes de εἴρω par celles de συμπλέκω.

[228] *necessitate* (ms. A, accepté par Boese); *necessitatem* (OSV), admis par Steel (2007), p. 95; l'expression est alors plus aisée, mais peut-être pas nécessaire: τὴν δὲ ἀνάγκην ταύτης αἰτίαν: "the necessity causing this [sequence]" Steel.

[229] *recta esse* G.; ou, moins probablement: βασιλευθῆναι / ποδηγηθῆναι.

[230] Cf. Jambl. *Ad Maced.* (= Stob. *Anth.* II 8. 45,8-12 Wachsmuth-Hense): πάντα οὕτω τὰ τῆς εἱμαρμένης συνῆπται πρὸς τὴν προηγουμένην πρόνοιαν. Κατ᾽ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἄρα ἐπιπλέκεται ἡ εἱμαρμένη τῇ προνοίᾳ καὶ τῷ εἶναι τὴν πρόνοιάν ἐστιν (*lire* ἔστιν) ἡ εἱμαρμένη ("et la fatalité existe parce qu'existe la providence") καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς καὶ περὶ αὐτὴν ὑφέστηκε. La thèse est reprise aussi par Boèce, *Cons. Phil.* IV *prose* 6. 7-22.

[231] *aliam quidem ... aliam autem* G. ἄλλην μέν ... ἄλλην δέ ou peut-être simplement τὴν μέν ... τὴν δέ.

[232] *devenientem* G.

[233] *mortalem* G.; dans son index, Boese laisse entendre à tort que le mot grec correspondant dans cette expression (ici et à la ligne 18) est θνητοειδής (même suggestion chez Erler).

[234] *eam que in corporibus consistentem* G. Pour l'expression, cf. *In Parm.* 1059,9 Steel.

[235] *dependere a fato* G.; ou: ἐξ- / ἀπ-ηρτῆσθαι (ἀπὸ) τῆς εἱμαρμένης.

[236] Cf. *In Tim.* III 259,1-3.

ἱδρυμέναις, ὅθεν αὐταῖς ἡ πτῶσις ‹καὶ ἡ πτεροῤῥύησις›[237] καὶ ἡ εἰς τόνδε τὸν θνητὸν τόπον κάθοδος.」

[4]
Les trois questions préalables (II)

「Τούτων οὖν τῶν τριῶν, ὥσπερ εἴπομεν, ἐὰν ἱκανῶς εὕρῃς[238] τὰς διακρίσεις, τῶν πάντων σοι δήλη ἔσται ἡ λύσις περὶ ὧν ἐζήτησας.

(I) Τῆς μὲν γὰρ προνοίας τῷ εἰρημένῳ τρόπῳ διαφερούσης τῆς εἱμαρμένης, δῆλον ἔσται ὅπως διαφεύγει πολλὰ τὴν εἱμαρμένην, τὴν δὲ πρόνοιαν οὐδέν, καὶ ὅπως ἄνωθεν ἡ πρόνοια τὴν εἱμαρμένην (δια)κυβερνῶσα[239], ἣν αὐτὴ παρήγαγεν, ἐχώρισε (?)[240] τὴν αὐτῆς ἐπιστασίαν[241] μέχρι τῶν ἑτεροκινήτων ἢ τῶν λαχόντων[242] τὴν[243] ἐν τοῖς ἑτεροκινήτοις πρώτην ὑπόστασιν[244].

(II) Τῆς δὲ αὖ ψυχῆς (ἐπι)δεικνυμένης[245] ἄλλης εἶναι τῆς τῶν σωμάτων χωριστῆς καὶ ἄλλης τῆς ἐν τοῖς σώμασιν ἐμφυτευθείσης[246], φανηρὸν γενήσεταί σοι, τίς μὲν ἡ τὸ αὐτεξούσιον[247] ἔχουσα καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, τίς δὲ ἡ τῇ ἀνάγκῃ δουλεύουσα

---

[237] *casus* G. = πτῶσις; la glose marginale du ms. V (= V^m) a πτεροῤῥύησις (Boese indique aussi la possibilité que la glose porte sur *descensus* à la ligne suivante [18], ce qui paraît moins probable du point de vue du sens); cf. *De mal.* 22,11: *alarum defluentia* = ἡ πτεροῤῥύησις. Comme l'expression πτεροῤῥύησις accompagne πτῶσις en *In Tim.* III 43,7, on peut tenter de l'introduire ici dans le texte. Pour l'image de la "chute des ailes" accompagnée de la chute, cf. Plat. *Phdr.* 248c8-9.

[238] *si ... invenias* G.

[239] *gubernans* G.; ou: διοικοῦσα.

[240] *separavit* G.; ἀπήλλαξεν Erler. Dans l'index de *In Parm. separo* = ἀναιρέω (1x); ἀφαιρέω (3x); διίστημι (1x); χωρίζω (25x); *separatus fui* = ἀπηλλάγην (2x); *separatio* = ἀπαλλαγή. A l'actif (ἀπαλλάττω τινά/τί τινος) le verbe semble toujours signifier "libérer qqn. / qqch. de qqch.". Le sens devrait être: "la providence a séparé d'elle-même l'autorité de la fatalité pour la faire descendre jusqu'aux hétéromobiles ...".

[241] *ipsius epistasiam (id est superstationem)* G.; trad. "son autorité sur la fatalité" ou "l'autorité de la fatalité" (?); la construction et le sens précis est peu clair: Erler (p. 12): "... die Vorsehung ... die Aufsicht des Schicksals auf das, was fremdbewegt ist, beschränkt ..." ("... la providence ... limite [ὥρισε ?] l'autorité de la fatalité aux hétéromobiles"); D. Isaac (p. 29): "... la providence ... a quitté sa [αὐτῆς = ? αὐτῆς] situation dominante pour s'abaisser jusqu'aux êtres hétéromobiles". On pourrait envisager: ἐχώρισε αὐτῆς (= αὐτῆς) τὴν ἐπιστασίαν τὴν μέχρι τῶν ἑτεροκινήτων ...: "elle a séparé d'elle-même le pouvoir de domination qui s'étend jusqu'aux hétéromobiles...".

[242] *sortita* G.; ou: τυχόντων.

[243] Ou génitif.

[244] Cf. *De dec. dub.* § 47.

[245] *ostensa* G. Peut-être δεδειγμένης .

[246] *ea que in corporibus plantata* G.; peut-être τῆς σώμασιν ἐμφυτευθείσης; cf. Plat. *Tim.* 42a3 (à propos de l'une des "lois fatales"): ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, ... : « que lorsque [les âmes] auront été implantées par nécessité dans les corps ... » ; cf. Procl. *In Tim.* III 284,15 -285,21.

[247] *autexousium (id est libertatem arbitrii)* G.

καὶ ὑφ᾽ εἱμαρμένης ἀγομένη, καὶ ποῦ ἡ τούτων συμπλοκή, δι᾽ ἣν ἡ μὲν κωλύει[248] τὸ αὐτεξούσιον διὰ τὴν χείρονα[249] ζωήν, ἡ δὲ μετέχει τινὸς εἰδώλου (τῆς) προαιρέσεως διὰ τὴν κρείττονα γειτνιῶσαν[250] αὐτῇ ψυχήν.

(III) Τῆς δὲ ἐπιστήμης σοι διττῆς φαινομένης, ἐναργὲς ἔσται ὅπως καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὁ Σωκράτης - πρὸς (?)[251] δὲ τούτοις καὶ ὁ μέγας Παρμενίδης -, καὶ ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν οὖσάν φασι γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν, καθαρεύουσαν[252] τοῦ ὑλικοῦ σκότους[253] καὶ τῶν παθῶν, ὅσα αὐτῇ τὸ σῶμα καὶ ἡ πρὸς τοῦτο σύμμιξις ἐναπεμόρξατο[254]· καὶ μειζόνως καὶ γνησιώτερον[255] τῆς ὄντως οὔσης ἐπιστήμης τυχεῖν γενομένην ἔξω τῶν σωμάτων καὶ ἔξω τῆς γενέσεως καὶ τῆς πικρᾶς ὕλης[256].˩

[5]

˩Τούτων δὴ τῶν τριῶν προβλημάτων ἀναγκαίων ὄντων καὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν καλῶς ἐξητασμένων[257], τὸ μὲν γὰρ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς Περι προνοίας καὶ εἱμαρμένης[258] μυρίοις ὅσοις[259] ἀπειργάσατο[260], τὸ δὲ πάντες οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐρασταὶ[261] διττὴν θρυλ(λ)οῦντες τὴν ψυχήν, τὸ δὲ ἐν πολλοῖς μὲν τόποις ὁ

---

[248] *hebetat* G. d'après l'index de Boese, *hebetare* (qui n'apparaît pas dans *In Parm.*) correspond à κωλύειν (1 ex.); ailleurs, κωλύειν correspond à *prohibere* (correspondance régulière dans *In Parm.*). Steel (2007, p. 96): ἀμβλύνει ("the one dims self-determination").

[249] *deteriorem* G.; ou: καταδεεστέραν [cf. index *In Parm.*].

[250] *vicinantem* G.

[251] *addatur* G.

[252] *purgatam* G.

[253] *a materiali tenebra* G.; ou: τῆς σκοτώδους ὕλης. Pour l'idée, cf. *In Remp.* II 76,16 (λόγος οὖν ἄυλος καὶ καθαρὸν φῶς ὑπάρχων καὶ τῆς σκοτώδους καθαρεύων ὕλης); 157,4 (τὸ ὑλῶδες καὶ σκοτεινόν); 183,18 (σκοτεινὴ ὕλη); *In Alc.* 34,3 (τὸ σκοτεινὸν τῆς ὕλης); 53,14 (τὸ σκότος τῆς ὕλης); *In Parm.* 862,11 (τὸ τῆς ὕλης σκοτοειδές); *In Tim.* III 114,18 (τὸ σκοτεινὸν τῆς ὕλης). Cf. aussi la note de Segonds à *In Alc.* 34,2-3, p. 143 (n. 1 *ad p.* 28) sur l'association ἄθεον - σκοτεινόν.

[254] *intulit* G. Le verbe grec est conservé en V^{m} (cf. Is. § 45,32 D. Isaac; < ἐν-απο-μόργνυμι: laisser une empreinte sur). Cf. Procl. *Eclog. Or. Chald.*, fr. III, p. 209,2 des Places; Porph. *Sent.* (une empreinte de l'imagination ἐναπομόργνυται εἰς τὸ πνεῦμα); Jambl. *Ad Asphelium*, *ap.* Stob. *Anth.* III 3. 26,22 (τὸ μὲν ἐξαλείφουσα, τὸ δὲ ἐναπομοργνυμένη *scil.* ἡ φρόνησις). Le mot serait-il chaldaïque ?

[255] *sincerius* G.

[256] Cf. *Or. Chald.* 129 (des Places); cf. Plot. *Enn.* II 3 [52] 17,23: ἐξ ὕλης χείρονος οἷον ὑποστάθμης τῶν προηγουμένων πικρᾶς καὶ πικρὰ ποιούσης: « (le vivant corporel) est fait d'une matière inférieure qui, étant comme le dépôt des [êtres] supérieurs, amère produit des choses amères ». Il faut ajouter notre passage aux témoignages.

[257] *bene discussis* G.

[258] Sur ce traité *De la providence et de la fatalité*, cf. J. Dillon, *DPhA* t. III (2000), art. « Iamblichos de Chalcis » (I n° 3), p. 834 (Oeuvres, n° 12); il semble bien que ce passage de Proclus soit le seul témoignage sur ce titre.

[259] *mille accessibus* G.; cf. Marin. *V. Procl.* 26,17-18 Saffrey - Segonds (622-623 Masullo): τοῖς Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίχου μυρίοις ὅσοις εἰς τὰ λόγια; la correction envisagée par Boese dans son apparat des sources (5,2-3), ὁδοῖς pour ὅσοις d'après G., est erronée. C'est le latin de Guillaume qu'il faut corriger; Proclus avait certainement utilisé le même hellénisme que Marinus: μυρίοις ὅσοις.

[260] *elaboravit* G.

[261] Pour cette expression, cf. Procl. *TP* I, p. 32,2 (sans note); *In Tim.* II 121,11.

Πλωτῖνος, ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ὁ Πορφύριος, τὴν θεωρίαν καὶ τὴν θεωρητικὴν δύναμιν[262] διωρίσαντες, πάντα δὲ ὁ Πλάτων τοῖς ἔπεσθαι δυναμένοις, ἀναγκαῖον δὴ ἀπὸ τοῦ πρώτου ἡμεῖς ποιοῦντες τὴν ἀρχὴν εὑρεῖν τὴν διαφορὰν τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης. « Περὶ παντός, φησι ὁ Πλάτων[263], ὦ φίλε, μία ἀρχή· εἰδέναι περὶ οὗ ἡ θεωρία ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη ».

Δεῖ δὲ καί, ὡς ὁ δαιμόνιος Ἀριστοτέλης διδάσκει, μετὰ τὸ εἰ ἔστι ζητεῖν ἐφεξῆς τί ἐστι.˻ Εἰ[264] μὲν ἐζήτεις[265] εἴτε ἔστιν ˹ἡ˺ πρόνοια εἴτε καὶ μή, ˹καὶ περὶ τῆς εἱμαρμένης ὡσαύτως˺, ἔδει πρότερον ὅτι ἔστιν[266] ἑκάτερόν ˹σοι˺ δειχθῆναι· ˹καὶ εἰ περὶ τούτων ἤδη ἠπόρεις[267], ἐβουλόμην[268] σοι ἐπαγγέλλειν (?) τὸν λόγον[269] τοῦ ταῦτα εἶναι[270].˺ Ἐπεὶ δὲ εἶναι ἄμφω ˹καὶ αὐτὸς˺ ὁμολογεῖς ˹καὶ διὰ τὴν δυναστείαν[271] τούτων ἀναγκάζεις πάντα, δῆλον, οἶμαι, τὸ λοιπὸν ὅτι˺ περὶ τοῦ τί ἐστι ἑκάτερόν ˹σοι˺ ῥητέον· ἐκ γὰρ τούτου καὶ ὅπῃ[272] διαφέρουσιν ἔσται σαφές. ˹Τούτου δὲ γνωσθέντος, λυθήσεταί σοι πολλὰ τῶν ἀπορῶν, ὥσπερ[273] εἴπομεν.˺

[6]

Πάλιν δὲ ἐπειδὴ πρὸς τὰς τοῦ τί ἐστιν εὑρέσεις συντελεῖν μέν ˹φασιν καὶ˺ τὴν διαιρετικὴν μέθοδον, ˹ἣν διὰ τοῦτο « θεῶν δόσιν εἰς ἀνθρώπους »[274] ὁ ἐν (τῷ) Φιλήβῳ Σωκράτης ὕμνησε˺, συντελεῖν δὲ εἰς ἀρχῆς λόγον ˹καὶ˺ τὰς κοινὰς ˹ἡμῶν καλουμένας˺ ἐννοίας ˹ἀφ' ὧν δυνατὸν πολλὰ θηρᾶν τῶν ἀποδεικτῶν[275], ὡς ὁ Ἀριστοτέλης ἔγραψε[276],˺ δεῖ ˹δὴ καὶ ἡμᾶς˺ τούτοις χρωμένους ˹ἀνελίττειν[277] τήν τε πρόνοιαν καὶ τὴν εἱμαρμένην[278] τί λέγομεν,[279] τὰ μὲν[280] ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις περὶ

---

[262] *virtutem* G.; ἀρετήν d'après Boese, dans l'apparat des sources à 5, 5-6, repris par Erler.
[263] Citation approximative de Plat. *Phdr.* 237b8-c2.
[264] Pour les passages de ce paragraphe conservés par Is. Seb., cf. Is. § 1,1-5 (D. Isaac).
[265] *queris* G. = ζητεῖς; ἐζητεῖτο Is. (qui tourne la phrase au passif pour éviter la deuxième personne); il nous semble qu'il faut admettre l'imparfait (ἐζήτεις).
[266] Le verbe ayant le sens d'exister, il faut l'accentuer en conséquence (ἐστίν Boese; D. Isaac; Erler).
[267] *dubitares* G.
[268] *vellem* G.; avec ce genre de verbe, la particule modale (ἄν) n'est pas nécessaire.
[269] *spondere rationem* G.
[270] *quod hec essent* G.
[271] *potentatum* G.; *potentatus (-us)* = δυναστεία, dont le sens est avant tout politique (*De dec. dub.* 33,6 [santé, argent, pouvoir (δυναστεῖαι)]; *De prov.* 22,3 [pouvoir politique (δυναστεῖαι) associé aux honneurs et aux richesses]; 23,8 [pouvoir politique]).
[272] *qua* G.; ὅποι Is.
[273] *ut* G.; ou: ὡς / καθάπερ.
[274] Plat. *Phil.* 16c5: Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις.
[275] *demonstrabilium* G.; dans *In Parm.*, l'adjectif *demonstrabilis* traduit ἀποδεικτικός.
[276] Cf. Arist. *An. post.* I 10, 76b14-15: καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι.
[277] *explicare* G.
[278] *providentiamque et fatum* G.; ou: πρόνοιάν τε καὶ εἱμαρμένην, cf. Is. § 1,1-2 (D. Isaac).
[279] Contrairement à Boese et à D. Isaac nous ne mettons pas de point virgule après *dicimus*. Il faut sous-entendre εἶναι.

ταῦτα χρώμενοι, τὰ δὲ ταῖς τῶν ὄντων διαιρέσεσι κατ᾽ ἄρθρα[281]· ἀφ᾽ ὧν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μόνως⌋ εὑρήσομεν τίς μὲν προνοίας, τίς δὲ ⌊εἱμαρμένης⌋ λόγος. ⌊Οὕτως δὲ ταῦτα γνώριμα[282] φῶς λαμπρὸν ἀνάψει[283] τοῖς ζητουμένοις καὶ ἴσως ἀποχρήσει[284] χωρεῖν[285] ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι κατ᾽ αὐτῶν τῶν ἀποριῶν[286].⌋

[7]

⌊Λεγέσθωσαν[287]⌋ τοίνυν ⌊αἱ⌋ κοιναὶ ⌊περὶ τούτων⌋ ἔννοιαι παρὰ πᾶσι ἀδιδάκτως[288] οὖσαι[289] τὴν μὲν πρόνοιαν αἰτίαν εἶναι ἀγαθῶν τοῖς προνοουμένοις, τὴν δὲ ⌊εἱμαρμένην αἰτίαν μὲν εἶναι καὶ αὐτήν, ἀλλ᾽[290] εἱρμοῦ[291]⌋ τινος ⌊καὶ⌋ ἀκολουθίας[292] τοῖς γινομένοις. Ὅτι γὰρ ταύτας ἔχομεν (τὰς) ἀδιαστρόφους περὶ

---

[280] *quantum ad hoc quidem ... quantum ad alia autem* G. = ὡς πρὸς μὲν τοῦτο ... ὡς πρὸς δὲ τὰ ἄλλα (?); mais, cf. *In Parm.* 989,21 τὰ δέ = *quantum ad alia autem* s'oppose à τὰ μέν = *hec quidem* (τὰ μέν ... τὰ δέ = d'une part ... d'autre part [cf. LSJ *s.v.* ὁ A VIII 4]); si on accepte que le texte de Proclus comportait cette opposition, il faut corriger le premier membre de l'expression dans la traduction de Guillaume: *quantum ad hec quidem*. (c'est d'ailleurs la leçon des mss. *OS*).

[281] *articulatim* G.

[282] *nota* G.; peut-être γνωστά.

[283] *lumen clarum accendent* G. Pour l'expression φῶς ἀνάπτειν, utilisée dans un sens figuré, on soulignera l'expression τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν; cf. *TP* I, p. 7,17-18 (prier les dieux pour qu'ils "allument en nos âmes la lumière de la vérité" [τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς]); III, 6,6-7 (même expression; cf. p. 106, note 3 ad p. 6); voir aussi, *In Remp.* I 18,22; *In Parm.* 1226,23-24 Steel (il s'agit de l'enseignement de Syrianus, qui "répand sa lumière sur tout le présent discours"), etc.

[284] *satisfacient* G.; le verbe *satisfacio* n'apparaît ni ailleurs dans les *Tria op.* ni dans *l'In Parm.* Nous adoptons la suggestion de Steel (2007, p. 96): ἀποχρήσει (notons que ἀπόχρη est rendu par *sufficit* dans *In Parm.*).

[285] *capientibus* G.; le verbe *capio* traduit χωρέω (3x) dans les *Tria op.*; χωρέω (1x) et πιέζω (1x) dans *In Parm.*; πιέζω est rendu par *mordeo* (1x) dans les *Tria op.* au sens de "réfuter, contredire". Nous pensons que G. a lu par erreur χωροῦσιν.

[286] *et forte satisfacient capientibus nos in presenti de ipsis dubitationibus* G.; cette fin de paragraphe est difficile; notre rétroversion est hypothétique. Cf. Steel (2007, p. 96) qui propose la rétroversion suivante, avec corrections: καὶ ἴσως ἀποχρήσει <ὁμόσε> χωροῦσιν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι ταῖς περὶ αὐτῶν ἀπορίαις: « et peut-être cela nous suffira-t-il pour l'instant, quand nous affrontons les apories à leur propos ».

[287] *dicantur* G.

[288] *indubitanter* G. = ἀδιστάκτως (cf. *In Parm.*); ἀδιδάκτως Is.

[289] *entes* G.; ἐνοῦσαι Is.

[290] Pour la corrélation μέν ... ἀλλά, cf. Denniston, p. 5-6.

[291] G. *connexionis* peut traduire εἱρμοῦ ou συμπλοκῆς. Pour le terme *con(n)exio* dans ce genre de contexte, cf. *e. g.* Serv. *In Verg. Aen.* III 376 (*fatum est* conexio *rerum per aeternitatem se invicem tenens*: « le *fatum* est un enchaînement réciproque des choses dans un temps infini » [= *SVF* II 919]); Aug. *De civ. Dei* V 8 [= *SVF* II 932] (on trouvera commodément les deux passages dans: A. Yon, *Cicéron, Traité du destin*, Paris, 1950, p. 26-27).

[292] Cf. La même notion de succession chronologique apparaît en 3,6 (selon Théodore, le destin serait une ⌊συμπεπλεγμένην ἀκολουθίαν⌋). Dans un passage où il ne reprend pas le texte de Proclus, Isaac Sébastocrator illustre ce qu'il appelle la φυσικὴ ἀκολουθία par l'exemple suivant ὡς αἱ διάφοροι ἐν ἑνὶ σώματι ἡλικίαι ἐκ φυσικῆς ἀνάγκης (= εἱμαρμένης), τῆς μὲν βρεφικῆς προηγουμένης, τῶν δὲ λοιπῶν καθεξῆς ἑφεπομένων (Is. Séb. §3,4-5 "comme les différents âges (sont liés) dans un même corps en vertu de la nécessité naturelle, l'enfance venant d'abord, les autres (âges) suivant de façon continue").

⌊τούτων⌋ ἐννοίας ἅπαντες δηλοῦμεν, ⌊καὶ τῶν ἀνθρώπων⌋ τοὺς προξένους ἀγαθοῦ ⌊τοῖς ἄλλοις, καὶ⌋ τὸ τυχὸν[293] καταστήσαντας[294], προνοῆσαι τῶν εὖ παθόντων λέγοντες, καὶ ⌊αὖ τὴν διὰ πολλῶν συμπεπλεγμένων ἀλλήλαις αἰτιῶν⌋ καὶ ⌊ἡμῖν ἀγνώστων ἔκβασιν οὐκ ἄλλως ἢ εἱμαρμένην⌋ ὀνομάζοντες⌋. Καὶ ὁ βίος ἡμῶν πλήρης ἐστὶ τῶν ὀνομάτων τούτων, ἐπεὶ καὶ τὰ ὀνόματα μαρτυρεῖ ταῖς τοιαύταις[295] ἐννοίαις. Ἡ ⌊μὲν γὰρ⌋ πρόνοια τὴν πρὸ νοῦ δηλοῖ πάντως ἐνέργειαν, ἣν μόνῳ τῷ ἀγαθῷ νέμειν ἀναγκαῖον· ⌊τοῦτο γὰρ μόνον⌋ νοῦ θειότερον, ὅτι καὶ ὁ ⌊πολυύμνητος⌋ νοῦς[296] ἐφίεται ⌊τοῦ ἀγαθοῦ καὶ⌋ μετὰ πάντων καὶ πρὸ πάντων· ἡ ⌊δὲ εἱμαρμένη τὴν εἴρουσαν[297] πάντα τὰ παφυκότα τοιαύτην τὴν συμπλοκὴν[298] ἔχειν ἐνδείκνυσιν[299]. Δηλοῦσι δὲ[300] μετὰ (τῶν) ὀνομάτων οἱ περὶ τὰ θεῖα σοφοί[301], καὶ κλωστῆράς[302] τινας μοιραίους[303] ὀνομάζοντες καὶ νήματα[304] Μοιρῶν[305]· δι᾽ ὧν, ὥς μοι δοκεῖ, τὸν

---

[293] *quodcumque* G.; dans les *Tria Op.* cet indéfini semble traduire parfois (ὁ) τυχών, (ἡ) τυχοῦσα, (τὸ) τυχόν (*De dec. dub.* 39,17 οὐκ ἔοικε πάσχειν ὁ τυχὼν ὑπὸ τοῦ τυχόντος]; 56,22 [τὰς τυχοῦσας πράξεις]); Is. a: τοὺς καταστάντας αὐτοῖς [= οἱ εὖ παθόντες] προξένους ἀγαθοῦ τοῦ τυχόντος.

[294] *statuentes* G.; καταστάντας (intr.) Is.; pour *statuo*, Boese donne dans son index, en renvoyant à notre passage, καθίστημι (donc transitif). Faut-il comprendre "et en chaque cas où ils se présentent comme fournisseurs d'un bien" (καὶ⌋ τυχὸν[294] καταστάντας) ou "et quelque soit le bien qu'ils établissent" (καὶ⌋ τὸ τυχὸν[294] καταστήσαντας) ? Il semble bien que Guillaume ait compris la seconde solution.

[295] *hiis* G.

[296] L'expression ὁ πολυύμνητος νοῦς est assez fréquente: *In Parm.* 1080,14 et 32; 1157,29; *In Tim.* I 161,17.

[297] *connectentem* G.; ou συμπλέκοντα; εἰρομένην Erler. Pour l'usage, rare, de l'actif de ce verbe dans ce genre de contexte, cf. [Arist.], *De mundo* 401 b 9.

[298] *connexionem* G.; ou: εἰρμόν.

[299] *insinuat* G.; ou: δηλοῖ.

[300] On pourrait ajouter un ταῦτα ou même ταὐτά.

[301] *qui circa divina sapientes* G. Pour l'expression, cf. *TP* II 42,8 et la note 3 de S.-W. p. 103 *ad p.* 42 (l'expression renvoie aux théologiens en général, ou aussi aux auteurs des *Oracles chaldaïques* en particulier); cf. *De prov.* 1,17 Boese (*divina sapientes* = οἱ τὰ θεῖα σοφοί).

[302] *klosteras (id est alligatores)* G.; sur le sens du terme κλωστῆρες "fils du destin", plutôt que "fuseau du destin", cf. Erler (p. 21, n. 1). Sur ce passage, considéré comme altéré par D. Isaac, cf. la note suivante.

[303] *klosteras (id est alligatores) ... dispartitos* G.; κλωστῆρας μοιραίους V^m; il est clair que G. n'a pas compris le sens du mot grec (d'ailleurs rare) et qu'il l'a pris pour un nom d'agent. Pour Boese (apparat *ad* 7,17) *dispartitos* semble être une mauvaise lecture de μεριστούς; mais, cf. l'index de *In Parm.*: *dis-partior* = μοιράομαι (l'index aurait dû donner *dispartio* = μοιράω; 800,23: μοιρηθεῖσαι = *dispartite*, dans une citation des *Or. chald.*, fr. 37 des Places) et *partes* = souvent μοῖραι. Cf. *TP* VI, ch. 23. Il faut donc supprimer les italiques dans le texte latin de Boese. D. Isaac, p. 86-87, n. 2 *ad p.* 32, pense que le texte est altéré et en propose une correction qui ne nous semble pas s'imposer (entre crochets pointu, nous signalons les ajouts): καὶ ‹κλωστάς› τινας μοιραίους ‹θεοὺς› ὀνομάζοντες καὶ κλωστῆρας τοὺς τῶν Μοιρῶν χρόνους; sa traduction se présente alors comme suit: "(les théologiens) qui appellent klostas (lieurs) certains êtres divins régissant les destinées et klosteras (fils autour du fuseau) les moments de ces destinées".

[304] *momenta* G. κινήματα (?); cf. *In Parm. s.v. movimentum* = κίνημα; Isaac pense, à tort, que Guillaume traduit χρόνοι (n. 2, p. 86, *ad p.* 32); on pourrait aussi envisager καιροί. Sans donner l'équivalent grec, Erler traduit le terme latin par "Einwirkungen". Strobel pense avec raison que κινήματα est une corruption de νήματα (Steel [2007], p. 97 et p. 75, n. 37); l'expression νήματα Μοιρῶν / Μοιράων /

εἱρμὸν[306] βούλονται καὶ αὐτοὶ σημαίνειν τῶν εἱμαρμένων[307], ὃν αὐτοῖς[308] ἡ εἱμαρμένη κατὰ τὴν μίαν αἰτίαν τῶν εἰρομένων[309] ἐξῃρημένην[310] ἐπιφέρει.˩

[8]

˹Καὶ μὴν καὶ[311] ὅτι οὐ˺ τὸ προνοούμενον, ˹ἀλλὰ˺ τὸ προνοῦν ἐστι ἡ πρόνοια, ˹οὐδὲ αὖ ἡ εἰς τὸ προνοούμενον δόσις[312], οὐδὲ τὸ εἰρόμενον[313] ἡ εἱμαρμένη[314] οὐδὲ ὁ εἰς τοῦτο προϊὼν εἱρμός, ἀλλὰ τὸ εἶρον[315], λάβοις ἂν ἀπὸ τοῦ πάντας ἡμᾶς ποιητικήν τινα δύναμιν φαντάζεσθαι τήν τε πρόνοιαν καὶ τὴν εἱμαρμένην[316]. Πανταχοῦ δὲ τὰ ποιητικὰ αἴτια ἀπὸ τῶν ἀποτελουμένων[317] διώρισται, καὶ ἔστι τρία

Μοίρης est bien attestée (Nonn. *Dionys.* XII 144; XXVIII 119, etc; on la trouve aussi dans les papyrus magiques). Pour tout ce passage, cf. Procl. *In Remp.* II 240,19-8.

[305] *partium* G. = μοιρῶν; comme le remarque Boese, suivi par Erler, Guillaume aurait dû traduire par *Parcarum* le terme Μοιρῶν (mais G. n'adopte jamais, ni dans les *Tria opuscula* ni dans le *Commentaire sur le* Parménide cette traduction pour le nom des Moires ou Parques).

[306] *connexionem* G.

[307] *fatatorum* G.; ou: εἱμαρτῶν.

[308] G. *ipsis* pourrait être féminin et renvoyer à *partium* (Μοιρῶν). Erler y voit un masculin renvoyant aux êtres soumis au destin et pense que la "cause unique des êtres entrelaçés" désigne la providence. Nous pourrions aussi voir là une référence aux Moires ou Parques, voire à la mère des Parques, Anankè.

[309] *connexorum* G.; ou τῶν συμπλεκομένων / συμπεπλεγμένων.

[310] Cette cause transcendante est la *Nécessité* mère des Parques pour D. Isaac (p. 87, n.3 *ad p.* 32); mais non seulement la Nécessité mais aussi les trois Parques transcendent l'univers en tant que causes hypercosmiques (*TP* VI 100,5-7; *In Remp.* II 100,5-8); il s'agit plus vraisemblablement de la providence (cf. Erler, p. 21); nous faisons dépendre τῶν εἰρομένων de ἐξῃρημένην.

[311] *et etiam* G.

[312] Pour l'expression δόσις εἰς, cf. *e.g. In Parm.* 954,9; *In Tim.* III 7,25.

[313] *id quod connectitur* G.; ou: τὸ συμπλεκόμενον. Pour ce membre de phrase on pourrait envisager: ˹οὐδὲ τὸ συμπλεκόμενον ἡ εἱμαρμένη οὐδὲ ἡ εἰς τοῦτο προιοῦσα συμπλοκή, ἀλλὰ τὸ συμπλέκον.˩

[314] Comme Is. remplace εἱμαρμένη par ἀνάγκη, il adopte la triade suivante: ἡ ἀνάγκη, τὸ ἀναγκαζόμενον, τὸ ἀναγκάζον. Cette dérivation laisse supposer que Proclus rattachait les trois termes de la triade à la "même racine" (selon l'étymologie admise par lui); mais on peut aussi envisager qu'il se servait du verbe συμπλέκω, bien représenté chez Is. dans les paragraphes 3-6 de son texte (συμπλέκον, συμπλεκόμενον, συμπλοκή).

[315] Pour l'usage de ce verbe chez Proclus, cf. *In Remp.* II 204,11 (πάντα αἱ Μοῖραι καὶ εἴρουσιν καὶ ἐπικλώθουσιν τοῖς γινομένοις; *Ibid.* II 241,7 ("les Parques procurent au monde son caractère lié [τὸ εἰρόμενον]"); *Ibid.* II 343,7 (εἰρομένην ποίησιν καὶ συμπλεκομένην dans contexte astrologique en liaison avec la Parque Clôthô); *In Tim.* I 89,20 (τῇ εἰρομένῃ καὶ ὑφαινομένῃ ζωῇ τοῦ παντός: "à la vie bien nouée et bien tissée du Tout" [trad. Festug.]); cf. *De prov.* 10,1 (*eiresthe id est connecti*).

[316] Pour ce début de paragraphe, cf. Is. Seb. § 2,27-32 (D. Isaac), qui dit autre chose en utilisant en partie les mêmes mots: "Ni la providence n'est l'effet providentiel ou l'agent provident, ni la nécessité n'est l'effet nécessité ou l'agent nécessitant; mais elle est l' activité unique d'une cause efficiente unique, activité qui se porte vers des effets différents, dans la mesure où cette cause exerce tantôt une providence sur les êtres doués de libre volonté, tantôt nécessite les êtres non doués d'une telle volonté libre; or, sont privés de volonté libre les êtres corporels."

[317] *ab effectibus* G.; on peut aussi envisager ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων ou même ἀπὸ τῶν ποιήσεων.

ταῦτα διαφέροντα ἀλλήλων· τὸ ποιοῦν, τὸ ποιούμενον[318], ἡ ποίησις, ὥσπερ δὴ καὶ ἐπὶ τούτων τὸ προνοῦν, τὸ προνοούμενον, ἡ ἀπὸ τοῦ προνοοῦντος εἰς τὸ προνοούμενον ποίησις, καὶ αὖ τὸ εἶρον, τὸ εἰρόμενον, ἡ ἀπὸ τοῦ εἴροντος εἰς τὸ εἰρόμενον ποίησις[319]. Καὶ δῆλον ὅτι κατ᾽ ἑκατέραν τῶν τριάδων τὸ ποιοῦν οὐκ ἔστι τοιοῦτον οἷον τὸ ποιούμενον· ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο ποικίλον, δεῖ τὸ ποιοῦν ἁπλοῦν ὑπάρχειν (εἶναι), εἰ μετέχον τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ποιοῦν ἀμέθεκτον εἶναι· καὶ γὰρ πανταχοῦ τὸ ποιοῦν θειοτέραν τοῦ ποιουμένου εἴληχε μοῖραν[320]. Τὴν πρόνοιαν ἄρα αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν εἰπόντες αὐτὴν ἐροῦμεν πηγὴν εἶναι τῶν ἀγαθῶν, οὐκέτι δεῖσθαι ἀγαθυνόντων ἄλλων· καὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν τοῦ εἱρμοῦ[321] θέμενοι, οὐκέτι καὶ αὐτὴν ὑπ᾽ ἄλλων εἵρεσθαι[322] ἐροῦμεν.

Τοιούτων δὴ οὖν[323] οὔσων τῶν κοινῶν ἐννοιῶν ἃς περὶ τούτων προὐλάβομεν, ἐφεξῆς ἂν εἴη θεωρεῖν τίνων ἑκατέρα προστατεῖ[324], πρότερον ἡ εἱμαρμένη, τίνων. Ἐκ μὲν οὖν τῶν ἐννοιῶν τούτων ἔχομεν ὅτι[325] τῶν εἱρομένων[326] ἐστὶν αἰτία· τὰ δὲ εἱρόμενα[327] τίνα δὴ[328] ἐστι σκοπῶμεν.⌋

[9]

Τῶν ⌊οὖν⌋ ὄντων ⌊τὰ⌋ μὲν ἐν αἰῶνι τὴν οὐσίαν ἔχει, ⌊τὰ⌋ δὲ ἐν χρόνῳ - ⌊λέγω δὲ ἐν μὲν αἰῶνι ὧν⌋ ἡ ἐνέργεια μετὰ τῆς οὐσίας ⌊αἰωνία⌋, ἐν δὲ χρόνῳ ὧν ἡ οὐσία οὐκ ἔστι ἀλλ᾽ ἀεὶ γίνεται, κἂν εἰς τὸν ἄπειρον χρόνον ᾖ -· τὰ δὲ μέσα τούτων⌋ πώς ἐστιν, ἔχοντα[329] τὴν μὲν οὐσίαν ἑστῶσαν ⌊καὶ κρείττονα τῆς γενέσεως⌋, τὴν δὲ ἐνέργειαν ⌊ἀεὶ⌋ γινομένην, ⌊καὶ τὴν μὲν αἰῶνι, τὴν δὲ χρόνῳ μεμετρημένην. Δεῖ γὰρ πᾶσαν πρόοδον ἀπὸ τῶν πρώτων εἰς τὰ ἔσχατα γίνεσθαι διὰ τῶν μέσων. Ὄντων οὖν αἰωνίων κατ᾽ ἀμφότερα καὶ χρόνου δεομένων κατ᾽ ἀμφότερα, ἀναγκαῖον καὶ μέσον εἶναι πλάτος καὶ ἢ τὴν οὐσίαν ἔχειν αἰώνιον, τὴν δὲ ἐνέργειαν χρόνου δεομένην, ἢ ἀνάπαλιν· ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον, ἵνα μὴ τὰς ἐνεργείας πρὸ τῶν οὐσιῶν τιθέντες λανθάνωμεν. Λείπεται ἄρα τὴν μεσότητα ποιεῖν⌋ τῇ μὲν οὐσίᾳ αἰώνιον, τῇ δὲ ἐνεργείᾳ χρονικόν[330]. ⌊Ταύτας δὴ⌋ τρεῖς ⌊τὰς⌋ τῶν ὄντων τάξεις ⌊σοι δεικνυμένας[331]

---

[318] *quod fit* G.
[319] *ea que a connectente in connexum factio* G.; ou: ⌊ἡ ἀπὸ τοῦ συμπλέκοντος εἰς τὸ συμπλεκόμενον ποίησις⌋.
[320] *sortitum est partem* G.; pour l'expression εἰληχήναι μοῖραν, cf. *In Remp.* II 135,3; *In Parm.* 897,20.
[321] *connexionis* G.; ou: τῆς συμπλοκῆς.
[322] *connecti* G.; ou: συμπλέκεσθαι.
[323] *itaque* G.
[324] *prestat* G.; on pourrait aussi envisager προΐσταται.
[325] *habemus quod* G.; cf. *In Parm.* 898,23 (ἔχομεν ὅτι = "nous tenons / admettons que").
[326] *connexorum* G.; ou: συμπλεκομένων.
[327] *que autem connectuntur* G.; ou: τὰ δὲ συμπλεκόμενα.
[328] *quidem* G.
[329] *habentia* G.; ou κεκτημένα; cf. Is. κέκτηται (cf. *De prov.* 24,12: *habentibus* = κεκτημένοις); l'index de *In Parm.* ne donne pas cette correspondance.
[330] *mediationem ... eternum ... temporale* G.; les mss. de G. ont *temporalem*, la forme neutre est une correction de Boese (mais D. Isaac croit lire cette forme dans un ms.).

λέγομεν˻ νοεράν, ψυχικήν, σωματικήν. ˹Λέγω δὲ˼ νοερὰν μὲν ˹πᾶσαν τὴν˼ ‹ἐν› αἰῶνι[332] καὶ οὖσαν καὶ νοοῦσαν· σωματικὴν δὲ ˹τὴν ἀεὶ γινομένην˼ ἢ ˹ἀπείρῳ χρόνῳ˼ ἢ ἐν μέρει ˹τοῦ χρόνου˼· ψυχικὴν[333] δὲ ˹τὴν˼ μὲν αἰώνιον ˹κατ᾽˼ οὐσίαν, ἐνεργείαις δὲ ˹χρωμένην˼ χρονικαῖς.

[10][334]

Ποῦ δή σοι θετέον ˹τὰ εἰρόμενα[335]˼ σκόπει, ˹παρὰ τῶν θεῶν[336]˼ τὴν ἔννοιαν τοῦ ˹εἴρεσθαι[337]˼ λαβών, μὴ ἄλλο τι λέγουσαν ἢ τὸ τὰ κατὰ χρόνον ἄλλοτε ˹ἄλλο˼[338] γινόμενα[339] συνάπτεσθαι ἀλλήλοις ˹καὶ τὸ μὴ ἀφαιρεῖσθαι[340]˼, κἂν[341] ˹ἐν˼ τῷ ˹αὐτῷ˼ δὲ[342] ᾖ ˹χρόνῳ˼, διεστῶτα κατὰ ˹τὸν τόπον˼, ἔχειν τινὰ πρὸς ἄλληλα σύνταξιν· ὥστ᾽ ἢ τοῖς τόποις ἢ τοῖς χρόνοις αὐτὰ μεριζόμενα διὰ ˹τοῦ εἱρμοῦ[343]˼ συνάγεσθαί πως εἰς ἓν καὶ μίαν συμπάθειαν· καὶ ὅλως τὰ ˹εἰρόμενα[344]˼ μὴ δύνασθαι παρ᾽ ἑαυτῶν τοῦτο πάσχειν, ἀλλ᾽ ἑτέρου δεῖσθαι τοῦ ˹περεξομένου[345] αὐτοῖς τὸν εἱρμόν[346]˼. Εἰ οὖν ˹τὰ˼ ὑπὸ ˹τὴν εἱμαρμένην[347]˼ τεταγμένα ˹ταῦτά˼ ἐστιν[348], ὅσα συμπλέκεται (εἴρεται)[349] ἄλλήλοις, ˹κατὰ[350] τὴν κοινὴν περὶ

---

[331] Ou δεδειγμένας.
[332] *eternitate* G.; ἐν αὐτῷ (= ἐν αἰῶνι) Is. Seb.
[333] *animealem* G.; ἡ δὲ ψυχή (Boese et D. Isaac); le manuscrit D (mt. Athos) a ἡ δὲ ψυχική.
[334] Comme le remarque Westerink (1962, p. 161), il faut faire commencer le paragraphe 10 avec *Ubi itaque tibi ... , considera etc.* (= 9,20 Boese).
[335] *que connectuntur* G.; τὰ ἠναγκασμένα Is. Seb. (Is. Seb. remplace en 10,1 Boese εἴρεσθαι par ἠναγκάσθαι).
[336] *a diis* G.; cette lecture est défendue par Westerink (1962, p. 162: = παρὰ τῶν θεῶν), suivi par Erler; il y voit une références aux *Oracles chaldaïques* (le critique renvoie à 7,15-20 (˹οἱ περὶ τὰ θεῖα σοφοί κτλ.˼) et 11,21-23: ˹οἱ θεοὶ χρησμῳδοῦντες κτλ.˼); pour l'expression οἱ θεοί désignant les *Oracles* (on a souvent αἱ παρὰ τῶν θεῶν φῆμαι), cf. Lewy, p. 445; mais l'allusion ici aux *Oracles* ne nous paraît pas très claire; Boese envisage, sans raison nous semble-t-il, que Guillaume ait pu lire ὑπὸ θεῶν pour ὑπόθεσιν, terme qui renvoie à la définition donnée en 7,14; de son côté D. Isaac envisage une faute de copiste et corrige le latin en *ab iis*. (= ἀπ᾽ αὐτῶν, reprenant τὰ εἰρόμενα). Steel (2007, p. 97), envisage que θεῶν est une corruption de ὀνομάτων (ἀπὸ τῶν ὀνομάτων).
[337] *eius quod est eiresthe (id est connecti)* G.; τοῦ ἠναγκάσθαι Is.
[338] *alias aliud* G.; le ms. du mt. Athos a *ἄλλον* γινόμενα κατὰ τόπον.
[339] D. Isaac ajoute ici <*secundum locum*> (= κατὰ τόπον) tiré d' Is.; mais il faudrait aussi corriger *aliud* (= ἄλλο) en *alium* (= ἄλλον Is., ms. du mt. Athos).
[340] *sequestrari* G.; ni *sequestror* = ἀποσκευάζομαι (se débarrasser de) ni *sequestro* = παραιρέομαι (priver de) donnés par l'index des *Tria op.* ne semblent convenir ici. On pourrait envisager peut-être διίστασθαι. Cf. aussi l'index de *In Parm. s.v. sequestro*. On pourrait aussi envisager διακρίνεσθαι (cf. l' index de *El. th.* [éd. Boese] *s.v. sequestro*).
[341] Le καί est copulatif.
[342] *autem* G. = δέ; γε Strobel (Steel, 2007, p. 97).
[343] *per eirmon (id est connexionem)* G.; διὰ τῆς φυσικῆς ἀνάγκης Is.
[344] *que connectuntur* G.; τὰ ἠναγκασμένα Is. Seb.; ou: συμπεπλεγμένα.
[345] G. *exhibituro* παρεξομένου, παρέξοντος. Le participe futur a ici un sens final.
[346] *exhibituro ipsis eirmon (id est connexionem)* G.; τοῦ ταῦτα ἀναγκάζοντος Is.
[347] *sub fato* G.; ὑπὸ ἀνάγκην Is Seb.
[348] Is. a le pluriel.
[349] *connectuntur* G.

εἱμαρμένης ἔννοιαν ἡμῶν⌋, τὰ δὲ συμπλεκόμενα (εἰρόμενα) ⌊καί⌋ μεριστά ⌊ἐστι⌋, ἢ τόποις ἢ χρόνοις διεστῶτα, ⌊καὶ⌋ ὑπ᾽ ἄλλου πέφυκε συμπλέκεσθαι (εἴρεσθαι) ⌊κατὰ[351] τὴν περὶ τοῦ εἱρμοῦ (τῆς συμπλοκῆς) παρὰ πᾶσιν κρατοῦσαν[352] ὑπόληψιν⌋, ταῦτα ⌊δὲ⌋ ἑτεροκίνητά ἐστι[353] καὶ σωματικά – ⌊τὰ⌋[354] γὰρ ἔξω σωμάτων τὰ μὲν καὶ τόπου κρείττονα καὶ χρόνου, τὰ δὲ, εἰ καὶ κατὰ χρόνον ἐνεργοίη, τόπου ‹γε› καθαρεύοντα φαίνεται –, ⌊δῆλον δὴ ὅτι⌋ τὰ ὑπὸ τῆς ⌊εἱμαρμένης ποδηγούμενα[355] καὶ⌋ συμπλεκόμενα (εἰρόμενα) ἑτεροκίνητά ἐστι[356] καὶ σωματοειδῆ ⌊πάντως[357]⌋· εἰ δὲ ⌊τοῦτο⌋ δέδεικται, φανερὸν ὅτι αἰτίαν τῆς συμπλοκῆς[358] τὴν ⌊εἱμαρμένην[359] θέμενοι[360], αὐτὴν προστάτιν[361] τῶν ἑτεροκινήτων καὶ σωματοειδῶν εἶναι θησόμεθα[362].⌋

[11]

⌊Τοῦτο δὲ λαβόντες⌋ ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπανερωτήσομεν[363] τίς ἡ τῶν σωμάτων ⌊αἰτία λέγεταί τε καὶ ἔστι προσεχῶς καὶ ὑπὸ τίνος δὴ τὰ ἑτεροκίνητα⌋ κινεῖται καὶ ⌊ἐμπνεῖται καὶ⌋ συνέχεται <καθ᾽ ὅσον>[364] ἂν δύνηται. Καὶ ἐπιβλέψαντες εἰς τὰ ἡμέτερα πρῶτον, ⌊εἰ βούλει⌋, σώματα ταῦτα κατίδωμεν τί τὸ κινοῦν ⌊αὐτὰ⌋ καὶ τὸ τρέφον καὶ ἀνυφαῖνον ἀεὶ καὶ διακρατοῦν· τοῦτο δὲ οὐχὶ ⌊καὶ⌋ τὸ φυτικόν ἐστιν; ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις παρέχεται τὴν ὁμοίαν χρείαν καὶ μέχρι τῶν ἐν γῇ κατερριζωμένων, διττὴν ἔχον ἐνέργειαν· τὴν μὲν ἀνανεάζουσαν τὸ ἀποσβεννύμενον τῶν σωμάτων, ἵνα μὴ παντάπασιν οἴχοιτο σκεδασθέντα· τὴν δὲ ⌊συνεκτικὴν⌋[365] ἐν

---

[350] G. *propter*; d'après l'index de Boese, cette préposition latine traduit διά + acc. On attend plutôt ici κατά + acc. que nous avons introduit dans la rétroversion en nous autorisant d'un exemple parallèle de la traduction de l'*El. th.* (éd. Boese, *s.v. propter*).
[351] *propter* G.; cf. note *supra*.
[352] *obtentam* G. = κρατουμένην; peut-être κρατοῦσαν (actif, alors qu'on attendrait un passif), cf. *In Crat*, 95,3. Strobel (Steel, 2007, p. 97) corrige en *obtinentem* = κρατοῦσαν.
[353] Is. a le pluriel.
[354] *que ... extra corpora* G.; τῶν ... ἔξω σωμάτων Is. (on attendrait *eorum que ...*).
[355] *que ... reguntur* G.; dans l'index de *In Parm.*, *rego* = βασιλεύω (1x; normalement rendu par *regno*) ou ποδηγέω (1x; normalement rendu par *dirigo*); cf. *De prov.* 3,9: *summa enim totorum a providentia* recta esse *diviniora fato* = ⌊τὰ γὰρ τῶν ὅλων ἀκρότατα ὑπὸ τῆς προνοίας *πεποδηγῆσθαι*, θειότερα τῆς εἱμαρμένης⌋; cf. *In Parm.* 661,10-11: οἱ τὴν φύσιν ποδηγοῦντες θεοί. Si on retient βασιλευόμενα, cf. *De prov.* 14,2 et 16.
[356] Is. a le pluriel.
[357] *omnino* G.; πάντῃ Boese (dans l'apparat).
[358] *connexionis* G.; ou: τοῦ εἱρμοῦ.
[359] ἀνάγκην Is.
[360] *ponentes* G.; cf. *supra* 8,16 et 2,7.
[361] *presidem* G.; cf. *De prov.* 12,2 avec la correction de Westerink (1962, p. 162).
[362] *ponemus* G.; ἔχομεν Boese, qui tire ce verbe du texte (divergeant !) d'Is. Seb.
[363] *interrogabimus* G.; Isaac Sébastocrator a le subjonctif. On peut hésiter entre les deux formes.
[364] *et quecumque* G. = καὶ ὅσα; καθ᾽ ὅσον Is. Seb. Le texte d'Is. est plus facile et plus naturel; nous l'adoptons avec Strobel (Steel, 2007, p. 97).
[365] *contentivam* G.; Is. Seb. συνέχουσαν.

τῷ κατὰ φύσιν ἑκάστων. Οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ προστιθέναι[366] τὸ ἐλλεῖπον καὶ τὸ φυλάττειν[367] τὴν τῶν συνεχομένων δύναμιν. Εἰ οὖν μὴ μόνον ἐν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷδε[368] τῷ παντὶ κόσμῳ πρὸ τῶν σωμάτων ἐστὶν ἡ ⌊μία τοῦ κόσμου⌋ φύσις, συνεκτικὴ οὖσα τῆς ⌊τῶν σωμάτων⌋ συστάσεως καὶ κινητική, ⌊ὥσπερ καὶ ἐν ἡμῖν - ἢ πῶς πάντα τὰ σώματα τῆς φύσεως ἔκγονα λέγομεν (φαμεν);⌋ - ἀναγκαῖον ⌊δὴ τὴν φύσιν⌋ αἰτίαν εἶναι τῶν συμπλεκομένων, καὶ ἐν ⌊ταύτῃ⌋ ζητεῖν τὴν ⌊καλουμένην εἱμαρμένην. Καὶ διὰ τοῦτο ἴσως καὶ ὁ δαιμόνιος Ἀριστοτέλης⌋ τὰς παρὰ τὸν εἰωθότα χρόνον αὐξήσεις ἢ γεννήσεις ⌊παρ' εἱμαρμένην⌋[369] εἴωθεν καλεῖν. ⌊Καὶ ὁ θεῖος Πλάτων φησὶ[370] « τὸν κόσμον » ὅλον[371] καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενον ἄνευ τῶν νοητῶν[372] θεῶν ὡς σωματοειδῆ[373] « ἀναστρέφειν εἱμαρμένην[374] καὶ σύμφυτον ἐπιθυμίαν ». Καὶ μετὰ τούτων[375] οἱ θεοὶ χρησμῳδοῦντες[376]· « Μὴ φύσιν[377] ἐμβλέψῃς, φασίν, εἱμαρμένον οὔνομα τῆσδε[378] »[379], μαρτυροῦντες[380] ταῖς ἡμετέραις ἀποδείξεσιν.⌋

---

[366] *non enim idem ei quod est apponere* G. = οὐ γὰρ ταὐτὸν τῷ προστιθέναι.
[367] *conservans* G. = τὸ φυλάττον.
[368] *hoc* G.
[369] *penes fatum* G.; παρὰ φύσιν Is. παρειμαρμένην Boese. Cf. *In Tim.* III 272,11-13; cf. Arist. *Phys.* V 6, 230a24 sqq. (au lieu de παρ' εἱμαρμένην Aristote se sert de l'expression παρὰ φύσιν).
[370] Plat. *Pol.* 272e5-6: τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία. Proclus cite volontiers ce passage: *In Remp.* II 13,2-3; 356, 6-8 [sans le τε] (cf. II 206,26-27); *In Tim.* III 274,1-2; *TP* V 119,18-19.
[371] ὅλον est peut-être attribut: "Et le divin Platon affirme que le monde, considéré tout entier en lui-même etc.".
[372] *intelligentialibus* G.; cf. index *In Parm. s.v.* Steel propose νοεροῖς qui semble effectivement mieux convenir à la catégorie de dieux dont il s'agit (cf. sa note, Steel, 2007, p. 97-98: *intelligentialis* est une création de Guillaume qui apparaît pour la première fois dans sa traduction du *De prov.* [février 1280] pour traduire généralement νοητός [*De prov.* 13,6 et 10], comme dans sa dernière traduction, l'*In Parm.*). Mais il n'est pas impossible que la confusion, si confusion il y a, remonte au grec. On pourrait justifier l'usage de νοητοί dans la mesure où les dieux sont simplement opposé ici au corporel; l'adjectif ne viserait alors pas à opposer ces dieux à d'autres classes.
[373] *tamquam corporeum* G.; ou: σωματικόν.
[374] *fatum* G.; chez Platon, dans l'expression εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία, le terme εἱμαρμένη est sans doute adjectif.
[375] *Scil.* Aristote et Platon.
[376] *responsa dantes* G.; cf. index *In Parm. sv. responsum* (*responsum do* = ⌊χρησμῳδέω⌋ Steel [cf. aussi Steel, Rumbach, MacIsaac, (1997) p. 248,440]; à propos des *Oracles chaldaïques*) et *De prov.* 38,6 (*responsa dare* = χρησμῳδεῖν d'après V^m; à propos d'Apollon). H. Lewy (p. 446-447) note que Proclus n'utilise pas le terme χρησμοί pour désigner les *Oracles*, contrairement à Porphyre, Damascius, Hiéroclès. Il faut peut-être nuancer ce propos ou, en tout cas, admettre que Proclus se servait de χρησμοί dans le verbe composé χρησμῳδέω; cf. en outre Dam. *Pr.* t. III 55,1 Combès (οἱ θεοὶ χρησμῳδοῦσιν); *In Parm.* 317,2 (Ruelle) [cf. H. Lewy, p. 6, n. 10].
[377] *nature* G. = φύσει (φύσεως ?) Boese; de fait, le verbe peut être construit avec le datif (Plat. *Charm.* 155c8-9), mais la métrique de cet hexamètre exige ici une syllabe brève.
[378] *huius* G.
[379] *Or. Chald. Fr.* 102 (des Places). Même citation des *Oracles chaldaïques* précédant la citation du *Politique* que nous trouvons dans notre passage, dans *TP* V, p. 119,12. Même citation en *De prov.* 21,3-4 Boese.

[12]

⌜Τούτῳ⌝[381] τοίνυν ⌜ηὕρηται τίς ἡ εἱμαρμένη καὶ πῶς⌝ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ⌜οὐσία τις[382]⌝ οὖσα ἀσώματος, ⌜εἴπερ⌝[383] τῶν σωμάτων προστάτις[384], καὶ ζωὴ ⌜μετ᾽ οὐσίας, εἴπερ[385]⌝ ἔνδοθεν κινεῖ τὰ ⌜σώματα καὶ οὐκ ἔξωθεν⌝, πάντα κατὰ χρόνον κινοῦσα καὶ συμπλέκουσα[386] τὰς πάντων καὶ τῶν χρόνοις καὶ τῶν τόποις διεστώτων κινήσεις· καθ᾽ ἣν καὶ τὰ θνητὰ ⌜συνάπτεται⌝[387] τοῖς ἀϊδίοις καὶ ⌜ἐκείνοις⌝[388] συγκυκλεῖται[389] καὶ ⌜ταῦτα⌝[390] ἀλλήλοις συμπάσχει. Καὶ γὰρ ἡ ἐν ἡμῖν φύσις συνδεῖ πάντα τὰ τοῦ σώματος ἡμῶν μέρη, καὶ συμπλέκει τὰς αὐτῶν εἰς ἄλληλα ποιήσεις, καὶ ἔστι ⌜εἱμαρμένη⌝ τις ⌜καὶ⌝ αὕτη τοῦ ἡμετέρου σώματος. Καὶ ὥσπερ ἐν τούτῳ τὰ μὲν ὑπάρχει κυριώτερα μέρη, τὰ δὲ ἀκυρότερα, καὶ ἕπεται ⌜ταῦτα ἐκείνοις⌝[391], οὕτω δήπου καὶ ἐν τῷ ὅλῳ[392], ⌜καὶ⌝ ἀκολουθοῦσαι[393] αἱ τῶν ἀκυροτέρων γενέσεις ταῖς τῶν κυριωτέρων ⌜κινήσεσιν, οἷον⌝ ταῖς τῶν οὐρανίων περιόδοις αἱ τῶν ὑπὸ σελήνην γενέσεις· καὶ εἰκὼν ὁ τῇδε[394] κύκλος ἐστὶ τοῦ ἐκεῖ[395], ⌜καὶ ἐν τοῖς ἀϊδίοις. Καὶ τεθρυλημένα ταῦτα ὄντα πᾶσι[396] τοῖς παλαιοῖς μηκύνειν οὐ βούλομαι[397].⌝

---

[380] *attestantes* + dat. G.; cf. *In Parm.* 801,17-18: καὶ οἱ θεοὶ ταῖς τοῦ Πλάτωνος ἐπιβολαῖς ἐμαρτύρησαν (*testificati sunt* G.); *In Tim.* II 50,30-32: τὰ λόγια ... μαρτυροῦντα τῇ παραδόσει τοῦ Πλάτωνος.; *In Remp.* I 27,27-28: πᾶς θεὸς ἀγαθός, καὶ τῶν λογίων τῷ ἀξιώματι μαρτυρούντων.

[381] *isto* G.; *iste* = οὗτος dans les *Tria op.*; = ὅδε, οὗτος *In Parm.* Guillaume aurait-il dû lire ici οὕτω ? C'est aussi l'hypothèse de Strobel (Steel, 2007, p. 98).

[382] *quedam* G. = ⌜τις⌝; Is. Seb. τε.

[383] *siquidem* G.; ὡς Is.; dans son index, Boese donne comme correspondant régulier à ce mot εἴπερ.

[384] *preses* G.; προστάτης Is. (s'accorde avec λόγος), Boese; προστάτις Westerink (1962), p. 162; cf. *De prov.* 10,19.

[385] *siquidem* G.; ἐπειδή Is.

[386] *connectens* G.; συμπλέκων Is. Seb. (Is. a remplaçé φύσις par λόγος).

[387] *coaptantur* G.; συμπλέκεται Is.; le verbe *coaptare* traduit en général συνάπτω, jamais συμπλέκω.

[388] *illa* G. = ἐκεῖνα; τούτοις Is. Seb. Nous gardons le cas (dat.) d'Is. et adoptons le démonstratif de Guillaume (renvoyant aux êtres éternels).

[389] *concirculantur* G.; συγκυκλεῖται Is. Seb. L'usage de ce terme, ici au passif, renvoie implicitement à Plat. *Pol.* 269c5 (à l'actif).

[390] *hec* G. = ταῦτα; πάντα Steel (2007, p. 98).

[391] τοῖς κυριωτέροις τὰ ἀκυρότερα Is. Seb.

[392] *in toto* G.; ἐν τῷ ὅλῳ κόσμῳ Is.; il faut sous-entendre ἐστι: "de même en est-il dans le Tout".

[393] *assequentes* G.; ἀκολουθεῖ Is. (§ 5,14 D. Isaac, p. 113, mais le sujet doit être αἱ γενέσεις et le singulier ne s'explique pas); ἀκολουθοῦσιν (Boese, Erler, Steel).

[394] *huius* G. = ⌜τοῦδε⌝. Nous préférons ici le texte d'Is. Seb. avec l'opposition fréquente chez Proclus τῇδε-ἐκεῖ.

[395] *ymago qui huius circulus eius qui illius* G. = εἰκὼν ὁ ⌜τοῦδε (τούτου)⌝ κύκλος τοῦ ⌜ἐκείνου⌝. On pourrait faire l'hypothèse que le texte de Proclus portait: εἰκὼν ὁ ‹τῇδε› κύκλος τοῦ ⌜ἐκεῖ νοῦ⌝: "le cercle d'ici-bas étant l'image de l'intellect de là-bas, même dans les êtres éternels (*scil.* les astres)"; cf. peut-être *In Remp.* II 46,18; Is. Seb. a plus simplement: εἰκὼν ὁ τῇδε κύκλος ἐστὶ τοῦ ἐκεῖ. Nous adoptons son texte.

[396] *omnibus* G. = πᾶσι; παρά Strobel (Steel 2007, p. 98).

[397] *nolo* G.; un seul ex. de ce verbe dans *In Parm.* où il traduit οὐ βούλομαι.

[13]

˹Τὴν δ' οὖν πρόνοιαν οὐκ ἔστι σοι χαλεπὸν ὁρᾶν ἣν λέγομεν. Εἰ γὰρ πηγὴν˺ τῶν ἀγαθῶν πρῶτον μὲν ˹θείαν αὐτὴν αἰτίαν διώρισας[398], ὀρθῶς ἐρεῖς· πόθεν γὰρ ἀλλαχόθεν˺ τοῖς πᾶσι τὰ ἀγαθὰ ˹ἢ˺ θεόθεν; ˹ὥστε[399] « τῶν μὲν ἀγαθῶν, φησι ὁ Πλάτων, οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον ἢ τὸν θεόν »[400].˺ Ἔπειτα[401] πᾶσιν ἐφεστῶσαν νοητοῖς τε καὶ αἰσθητοῖς ὑπερτέραν εἶναι τῆς ˹εἱμαρμένης˺· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ τὴν ˹εἱμαρμένην˺ ὄντα καὶ ὑπὸ τὴν πρόνοιαν τελεῖν, τὸ μὲν συμπλέκεσθαι παρὰ τῆς ˹εἱμαρμένης˺ ἴσχοντα, τὸ δὲ ἀγαθύνεσθαι παρὰ τῆς προνοίας, ἵνα καὶ ἡ συμπλοκὴ τέλος ἔχῃ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡ πρόνοια τῆς ˹εἱμαρμένης˺ <ἐφετὸν ᾖ>[402]· τὰ δὲ αὖ ὑπὸ τὴν πρόνοιαν οὐκέτι πάντα δεῖσθαι καὶ τῆς ˹εἱμαρμένης˺, ἀλλ' ἐξῃρῆσθαι ταύτης τὰ νοητά· ˹ποῦ δὲ˺ ἐν τοῖς ἀσωμάτοις ˹πάντως˺[403], εἴπερ ˹καὶ[404] τὸ εἴρεσθαι˺[405] καὶ χρόνον εἰσάγει καὶ σωματικὴν κίνησιν; (13) ˹Πρὸς ταῦτα δὴ καὶ ὁ Πλάτων, οἶμαι, βλέπων εἶπεν˺ « μεμ(ε)ιγμένην ˹μὲν˺[406] τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου σύστασιν ἐκ νοῦ [τε][407] καὶ ἀνάγκης, νοῦ <δὲ>[408] ἀνάγκης ἄρχοντος »[409], κινητικὴν τῶν σωμάτων

---

398 *determinans* G. (*codd.*); *determinas* D. Isaac.; Guillaume a sans doute lu διορίσας au lieu de διώρισας (Boese).
399 *ita ut* G.
400 Plat. *Rsp.* II 379c5-7.
401 *deinde* G.; ἔπειτα δέ Boese qui suit Is. Seb.; mais ἔπειτα, après un πρῶτον μέν, peut se passer du δέ.
402 *providentia fati in se ipsa* G.; τῆς ἀνάγκης ἐφετὸν ἡ πρόνοια ᾖ Is. Seb. Selon Boese, qui considère *in se ipsa* comme corrompu, suivi par D. Isaac, Guillaume aurait lu ἐφ' ἑαυτῇ pour ἐφετὸν ᾖ. Strobel, suivi par Steel (2007, p. 98), propose en guise de conjecture ἐπιστατῇ ("Thus ... providence will order fate"); mais on attendrait plutôt le datif (cf. *De dec. dub.* 46,18-19 *grec* Boese: τὴν πρόνοιαν ἐπιστατεῖν [*astare* + dat. G.] τοῖς ἀνθρωπίνοις).
403 *penitus* G. D'après les index des *Tria opuscula* et de *In Parm.*, il y a plusieurs candidats pour ce terme latin (παντελῶς, πάντως, παντάπασιν, τὸ παράπαν, πάντη); Is. Seb. a un autre texte, qui mérite d'être considéré, puisque le texte de G. ne présente pas une structure tout à fait satisfaisante (on aimerait que le sujet de la principale soit exprimé [sans doute ἡ εἱμαρμένη], surtout s'il y a ici un jeu étymologique avec τὸ εἴρεσθαι): οὐκ ἔστι γὰρ ἐν τοῖς αἰωνίοις καὶ ἀσωμάτοις ἡ σύνθεσις, εἴπερ καὶ χρόνον εἰσάγει καὶ σωματικὴν κίνησιν ("il n'y a en effet pas de *composition* dans les [êtres] éternels et incorporels, puisque c'est [elle] qui introduit temps et mouvement corporel"); Is. Seb. a sans doute tiré le sujet de la principale (ἡ σύνθεσις) de τὸ εἴρεσθαι, sujet de la subordonnée chez Proclus (selon G.).
404 Ce καί n'est qu'un renforcement de εἴπερ, comme dans l'expression διὸ καί.
405 *le connecti* G.; τὸ εἴρεσθαι Boese (cf. pourtant 13,9-10: *le connecti* = τὸ συμπλέκεσθαι; comme Is. Seb. ne reprend pas le verbe on peut raisonnablement penser que la forme proposée par Boese est la bonne, puisque Is. Seb. évite les mots rattachés [traditionnellement] à εἱμαρμένη qu'il remplace en général par ἀνάγκη).
406 *quidem* G. ; γὰρ οὖν Plat.
407 Ajouté par Boese d'après le texte de Platon, mais ne figure ni dans G. ni chez Is. Séb. ni dans les passages parallèles chez Proclus ; il convient donc de le supprimer.
408 Nous introduisons la particule qui figure dans le texte de Platon, avec une autre fonction ; ici, elle se trouve en correlation avec le μέν.
409 Plat. *Tim.* 47e5 - 48a2: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεν(ν)ήθη, νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος κτλ.

αἰτίαν ⌊τὴν⌋ ἀνάγκην ⌊καλῶν, ἣν καὶ ἐν ἄλλοις[410] εἱμαρμένην προσηγόρευσεν, τοῖς σώμασι (ἐν)δοὺς παρὰ ταύτης ἠναγκάσθαι τοῖς (γε) ὑπ᾽ αὐτῆς κινουμένοις. Καὶ τοῦτο ὀρθῶς⌋· πᾶν γὰρ σῶμα ἠνάγκασται καὶ ποιεῖν ὅπερ ἂν ποιῇ καὶ πάσχειν ὅπερ ἂν πάσχῃ, θερμαίνειν ἢ θερμαίνεσθαι ⌊καὶ⌋ ψύχειν ἢ ψύχεσθαι· ⌊προαίρεσις δὲ ἐν τούτοις[411] οὐκ ἔστι⌋, διὸ καὶ σωμάτων ἴδιον ⌊φαίης ἂν[412] εἶναι⌋ τὸ ἀναγκαῖον καὶ ἀπροαίρετον, ⌊ἀλλὰ μή τι κρεῖττον ἔτι τῶν σωμάτων⌋. Καὶ[413] γὰρ τὸ κύκλῳ κινούμενον, κυκλοφορικὸν ὄν, ἐξ ἀνάγκης οὕτω κινεῖται, καθάπερ τὸ πῦρ ἐπὶ τὸ πέριξ, ἡ δὲ γῆ πρὸς τὸ μέσον. ⌊Τὴν μὲν οὖν[414] ἀνάγκην⌋ ταῖς τῶν σωμάτων γενέσεσιν ἐπέστησεν[415] ⌊αὐτός[416], διὰ τοῦτο⌋ καὶ φθοραῖς· νοῦν δὲ ἐξεῖλεν ταύτης[417], ἄρχειν ⌊τῆς ἀνάγκης⌋ διορίσας. ⌊Εἰ οὖν ἡ⌋ πρόνοια ⌊καὶ⌋ ὑπὲρ νοῦν ἐστι, ⌊δῆλον ὅτι⌋ ἄρχει μὲν νοῦ ‹τε›[418] καὶ τῶν ὑπὸ τὴν ἀνάγκην ⌊αὕτη⌋, μόνων δὲ τῶν ὑπ᾽ αὐτὴν ἡ ἀνάγκη. Καὶ διὰ ταῦτα πᾶν μὲν τὸ νοερῶς ⌊ὂν⌋[419] ὑπὸ τὴν πρόνοιαν τελεῖ μόνον[420], πᾶν δὲ τὸ σωματικῶς[421] ‹καὶ›[422] ὑπὸ τὴν ἀνάγκην.

[14]

Δύο δὴ οὖν νοείσθω[423] ⌊σοι⌋ γένη, τὰ μὲν νοητά, τὰ δὲ αἰσθητά· καὶ δύο δυοῖν βασιλεῖαι, προνοίας μὲν ἄνω τῶν τε νοητῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν, εἱμαρμένης δὲ κάτω τῶν αἰσθητῶν. ⌊Καὶ ἡ πρόνοια διαφερέτω τῆς εἱμαρμένης ᾗ[424] διαφέρει ὁ θεὸς τοῦ μὲν[425] θείου, ἀλλὰ τοῦ μεθέξει θείου καὶ μὴ πρώτως. Ἐπεὶ καὶ ἐν ἄλλοις, ὡς ὁρᾷς⌋, ἄλλο τὸ ⌊πρώτως καὶ ἄλλο τὸ κατὰ μέθεξιν, ὡς τὸ φῶς ὁ ἥλιος καὶ τὸ ἐν τῷ ἀέρι φῶς, ἀλλὰ ὁ μὲν πρώτως, τὸ δὲ δι᾽ ἐκεῖνο τὸ φῶς· καὶ ἡ ζωὴ πρώτως μὲν ἐν τῇ ψυχῇ, δευτέρως δὲ ἐν τῷ σώματι δι᾽ ἐκείνην· οὕτως τοίνυν ἡ μὲν πρόνοια θεὸς καθ᾽

---

410 Cf. *Pol.* 272e6 (τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία); Proclus prendrait alors εἱμαρμένη comme un substantif. On ne trouve aucune référence chez Boese ni chez D. Isaac. Steel renvoie, en plus du passage du *Politique*, à *Tim.* 89c5-6: ἣν (*scil.* ἡ περὶ τὰ νοσήματα σύστασις) ὅταν τις παρὰ τὴν εἱμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρῃ φαρμακείαις ...: « lorsque on élimine par des drogues la maladie avant le temps fatal ... ».

411 G. *in hiis*; ce pluriel ne peut se rapporter strictement à *omne corpus*. Erler et Isaac admettent sans doute un accord *ad sensum*.

412 *dices utique* G.; ou: λέγοις ἄν.

413 Is. Séb. semble avoir considéré ce καί comme adverbial.

414 *quidem igitur* G.

415 *perfecit* G.; ἐφέστηκεν Boese; ἐφιστάμενον (*scil.* τὸ ἀναγκαῖον καὶ ἀπροαίρετον des corps) Is. Seb. § 1,20 (p. 109,20 D. Isaac), qui a une autre construction du passage.

416 *ille* G.; *scil.* Platon.

417 *ab hac* G. (= ταύτης); αὐτῆς Is. Seb.

418 Is. Seb. (l'ordre des mots du latin est différent).

419 *intellectualiter ens* G.; τὸ νοερόν Is. Seb.

420 *sub providentia perseverat solum* G. (= μόνον); ὑπὸ μόνην τελεῖ τὴν πρόνοιαν Is. Seb.

421 *quod corporaliter* G.; τὸ σωματικόν Is. Seb.

422 Is. (ajouté dans le texte latin par D. Isaac).

423 *intelligantur* G.

424 *qua* G.; = peut-être ὅποι, cf. 5,18.

425 *quidem* G. = μέν; lire *quodam* = τινος Helmig (Steel 2007, p. 98); nous conservons l'opposition μέν ... ἀλλά.

αὐτὴν, ἡ δὲ εἱμαρμένη θεῖόν τι πρᾶγμα καὶ οὐ θεός˻· ἐξήρτηται γὰρ τῆς προνοίας καὶ οἷον εἰκών ἐστι ἐκείνης. ˹Εἰ γὰρ ὡς ἡ πρόνοια˼ πρὸς τὰ νοητὰ τῶν ὄντων, οὕτως ἡ ˹εἱμαρμένη˼ πρὸς τὰ αἰσθητά – βασιλεύει γὰρ ἡ μὲν τῶν νοητῶν, ἡ δὲ τῶν αἰσθητῶν –, καὶ ἐναλλάξ[426], φασιν οἱ γεωμέτραι, καὶ ὡς ἡ πρόνοια πρὸς τὴν εἱμαρμένην, οὕτως τὰ νοητὰ πρὸς τὰ αἰσθητά· τὰ δὲ νοητὰ πρώτως ἐστὶν ὄντα καὶ ἀπὸ τούτων τὰ ἕτερα· καὶ ἡ ˹πρόνοια ἄρα˼ πρώτως ἐστὶν ὅ ἐστι, καὶ εἰς ταύτην ἀνήρτηται ˹καὶ ἡ τῆς εἱμαρμένης τάξις˼.

[15]

˹Ἐπι δὲ τὴν δευτέραν ἐξέτασιν, εἰ βούλει, τραπώμεθα[427] τῆς χωριστῆς σώματος ψυχῆς καὶ τῆς ἀχωρίστης. Λάμβανε δὲ καὶ ταύτην ἀπὸ τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας. Λέγει[428] δὲ ἐκεῖνος˼ πᾶσαν[429] ψυχὴν λαχοῦσαν[430] ἐνέργειαν μηδὲν σώματος δεομένην, καὶ οὐσίαν ˹ἑτέραν˼[431] εἰληχέναι[432] τοιαύτην, ἔξω σώματος καὶ χωριστήν. Καὶ τοῦτο ἀναγκαίως· εἰ γάρ, τῆς ἐνεργείας ἄνευ σώματος οὔσης, τὴν οὐσίαν φέροντες εἰς τὸ σῶμα κατατάξομεν, ἔσται ἡ ἐνέργεια κρείττων τῆς οὐσίας, μηδὲν ˹αὐτὴ˼[433] δεομένη τοῦ χείρονος εἰς τὸ ἔχειν κατὰ φύσιν, κατερριζωμένης ἐν ἐκείνῳ[434]. Ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον. Ἀνάγκη ἄρα χωριστῶς σώματος ἐνεργοῦσαν[435] καὶ εἶναι σώματος αὐτὴν χωριστήν.

(...)

[17]

(...)

(14) Δεῖ δὲ ἑκάστου τὴν φύσιν θηρᾶν οὐκ ἀπὸ τῶν διαστρόφως αὐτῇ χρωμένων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργούντων. Εἰ οὖν, ὅταν ὁ ἐν ἡμῖν λόγος ἐλλόγως[436] κινῆται[437], ἐπιρραπίζει[438] τὴν σκιαγραφίαν τῶν τῆς ἐπιθυμίας ἡδονῶν,

---

[426] *permutatim* G. Il s'agit de "l'analogie géométrique" dont la formule est la suivante a/b : c/d = a/c : b/d. Cf. la note 1 de Erler, p. 37.
[427] *ad secundum autem discussionem ... accedamus* G.; cf. *In Parm.* 634,14 Steel; voir aussi *In Tim.* III 34,12-13; cf. *infra* 27,1.
[428] "*Ad quem locum Aristotelis hic respiciat nescio*" Boese. Westerink (1962, p. 162) renvoie à Arist. *De an.* I 1, 403a10; III 5, 430a17; 431b18, et à Dam. *In Phaed.* I § 72: [à propos de *Phaed.* 64e8 – 65a2] Ὅτι καὶ ὁ Πλάτων τεκμήριον ποιεῖται τὴν χωριστὴν ἐνέργειαν τῆς χωριστῆς οὐσίας πρὸ τοῦ Ἀριστοτέλους: « Platon déjà, avant Aristote, a donné comme preuve de la séparabilité d'essence la séparabilité de l'activité ».
[429] Cette phrase se retrouve, au style direct – comme chez Is. Seb. –, avec quelques variantes, dans Psell. *De omnif. doctr.* § 195,2-3 Westerink.
[430] *habentem* G.; λαχοῦσαν Is. Seb. et Psell.
[431] *alteram* G.
[432] *sortitam esse* G.; εἴληχε Is. Seb. et Psell. (discours direct).
[433] *ipsa* G.; αὐτῆς ? Boese.
[434] *in illo* G.; ἐν τῷ σώματι Is. Seb.
[435] *separabiliter a corpore operantem* G.; πᾶσαν τὴν χωριστῶς σώματος ἐνεργοῦσαν Is. Seb.
[436] *ut ratio* G.
[437] *quando ... movetur* G.; ὅταν ... κινῆται Is Seb.

κολάζει τοῦ θυμοῦ τὴν προπετῆ κίνησιν, καὶ ἀτιμάζει τὴν αἴσθησιν ὡς ἀπάτης μεστήν, λέγων ὡς « οὔτ' ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν »[439], καὶ ταῦτα φθέγγεται βλέπων εἰς τοὺς ἔνδον λόγους, ὧν οὐδένα ⌊οἶδε⌋[440] διὰ σώματος ἢ τῶν σωματικῶν γνώσεων.[441]

(...)

[19]

(...)

(13) Κατὰ γὰρ πάσας ταύτας τὰς ἀναγωγοὺς νοήσεις δῆλον οἶμαι ποιεῖν τοῖς μὴ παντάπασιν ἀθεάτοις ὡς ἄρα, καὶ αἴσθησιν ἀφεῖσα κάτω καὶ σώματα[442], ταῖς τοῦ νοεροῦ περιωπαῖς ἀναβακχεύεται περὶ τὰς ⌊τῶν ὑπερκοσμίων θεῶν⌋[443] ἀτρεμεῖς καὶ ὡς ἀληθῶς μυστικὰς ἐπιβολάς[444].[445]

[20]

⌊Συλλήβδην οὖν εἴπωμεν[446] ὅτι⌋ λογικὴ ψυχὴ ⌊καὶ νοερὰ⌋ κατὰ φύσιν ὁπωσοῦν κινουμένη ἔξω γίνεται σωμάτων καὶ αἰσθήσεων, ⌊ὥστε⌋ ἀναγκαῖον αὐτὴν[447] καὶ οὐσίαν ἔχειν ἀμφοῖν χωριστήν. (4) Τούτου δὲ αὖ καταφανέντος, αὐτόθεν ἤδη φανερόν ὡς ἄρα[448] κατὰ φύσιν μὲν ἐνεργοῦσα κρείττων ἐστὶ τοῦ ἀπὸ τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ ἄγεσθαι, καταγομένη δὲ εἰς αἴσθησιν καὶ ἀλογουμένη καὶ σωματουμένη συνακολουθεῖ τοῖς κάτω· καὶ συζῶσα μετ' αὐτῶν ὥσπερ ⌊μετὰ⌋

---

438 *cohercet* G. Le verbe *coherceo* (= *coerceo*: contenir, réprimer) traduit ailleurs κολούω [tronquer, amoindrir, rabaisser] (*De dec. dub.* 54,18: *cohercere tumultuantes passiones* G. = τὸ κολούειν σφαδάζοντα τὰ πάθη Is. Seb.); ἐπιρραπίζω est assez fréquent chez Proclus (le sens étymologique est "frapper avec une baguette", de là "blâmer" une doctrine, une opinion", "réprimander" qqn.); dans *In Parm.* il est rendu par *refello* (1x) et *superdubito* (1x).

439 *dicens quod neque audimus certum nichil neque videmus* G. Plat. *Phaed.* 65b3 – 4: τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὔτ' ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν. Le texte d'Is. Seb. se présente ainsi: λέγων ὡς οὐδὲν ἀκριβὲς οὔτ' ἀκούομεν ἀκριβὲς οὔθ ὁρῶμεν Is. Seb.

440 *novit* G.; εἶδε Is. Seb. ("dont elle n'a perçu aucune ..."). Boese pense, à raison, que G. a lu οἶδε. La leçon d'Is. Seb. pourrait aussi convenir (leçon retenue par Steel, 2007, p. 99).

441 *De prov.* 17,20-22 Boese.

442 *corpora* G.; σῶμα Is. Seb.

443 *supermundanorum deorum* G.; τοῦ ὑπερουσίου θεοῦ Is. Seb.

444 *epibolas (id est adjectiones)* G.; cf. *De prov.* 30,15 Boese: *epibole (id est injectione vel intuitu)* G.; *Ibid.* 30,4: *epibolis (id est adjectionibus)* G.

445 *De prov.* 19,13-17 *lat.* Boese.

446 *dicamus* G.; ou: λέγωμεν Boese; l'expression avec l'aoriste est presque constante (cf. *e. g. In Tim.* III 249,28; *In Remp.* II 311,14).

447 *ipsi* G. = αὐτῇ.

448 *quod* G.; ὡς ἄρα Is. Seb. Même équivalence en *Prov.* 38,14 Boese. Aucun exemple semble-t-il dans *In Parm.*

<τινῶν> μὴ νηφόντων γειτόνων[449], κρατεῖται καὶ ὑπὸ τῆς ⌊ἐκείνων⌋[450] βασιλευούσης αἰτίας.

⌊Καὶ γὰρ αὖ ἔδει τι καὶ τοιοῦτο εἶναι τῶν ὄντων γένος⌋, κατ᾽ οὐσίαν μὲν ὑπὲρ ⌊εἱμαρμένην⌋ ὄν, κατὰ σχέσιν δὲ ὑπὸ ταύτην ποτὲ ταττόμενον. εἰ γάρ ἐστι ⌊μὲν⌋[451] ἃ τὸν σύμπαντα αἰῶνα ὑπερίδρυται τῶν ⌊εἱμαρμένων⌋ νόμων[452], ⌊ἐστὶ δὲ⌋ ἃ κατὰ πᾶσαν τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ὑποτέτακται ταῖς τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ περιόδοις, δεῖ ⌊δὴ⌋[453] καὶ τὴν μεταξὺ τούτων εἶναι φύσιν ⌊τῶν⌋[454] ποτὲ μὲν ἔξω τῆς ⌊εἱμαρτῆς ποιήσεως⌋[455], ποτὲ δὲ ὑπὸ ταύτην[456] τελούντων[457]. Αἱ γὰρ ⌊τῶν ὄντων⌋ πρόοδοι οὐδὲν ἀπολείπουσι κενόν, πολλῷ μᾶλλον ἢ αἱ τῶν σωμάτων θέσεις· ἀλλὰ τῶν ἄκρων εἰσὶ πανταχοῦ μεσότητες, αἳ κἀκείνοις παρέχονται τὴν πρὸς ἄλληλα σύνδεσιν.

⌊Καὶ γὰρ αὖ τι ἔδει καὶ τοιοῦτο εἶναι τῶν ὄντων γένος⌋, κατ᾽ οὐσίαν μὲν ὑπὲρ εἱμαρμένην ὄν, κατὰ σχέσιν δὲ ὑπὸ ταύτην ποτὲ ταττόμενον (*scil.* il s'agit des âmes). Εἰ γάρ ἐστι καὶ ἃ τὸν σύμπαντα αἰῶνα ὑπερίδρυται τῶν εἱμαρμένων νόμων [*Tim.* 41e2-3][458], καὶ ἃ κατὰ πᾶσαν τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ὑποτέτακται ταῖς τῆς εἱμαρμένης περιόδοις, δεῖ ⌊δὴ⌋ καὶ τὴν μεταξὺ τούτων εἶναι φύσιν τῶν ποτὲ μὲν ἔξω τῆς ⌊εἱμαρτῆς ποιήσεως⌋, ποτὲ δὲ ὑπὸ ταύτην τελούντων. Αἱ γὰρ τῶν ὄντων πρόοδοι οὐδὲν ἀπολείπουσι κενόν[459], πολλῷ μᾶλλον ἢ αἱ τῶν σωμάτων θέσεις· ἀλλὰ τῶν ἄκρων εἰσὶ πανταχοῦ μεσότητες, αἳ κἀκείνοις παρέχονται τὴν πρὸς ἄλληλα σύνδεσιν.

[21]

(...)

(7) διὰ ⌊τούτων[460]⌋ γὰρ (*scil.* αἰσθήσεων καὶ ὑλικῶν ὀρέξεων) σωματούμεθα καὶ σωματωθέντες ἐξ ἀνάγκης ὑπὸ τῆς ⌊εἱμαρμένης⌋ ἀγόμεθα. Πανταχοῦ γὰρ τὰ ὄντα ἡ ὁμοιότης ἀλλήλοις συνάπτει.[461]

(...)

(13) Ἔπειτα περὶ τῆς θειοτάτης ⌊ἡμετέρας⌋[462] ζωῆς ἀναδιδάσκοντα[463] (*scil.* τὰ λόγια) καὶ ⌊περὶ⌋[464] τῆς ἀχράντου πολιτείας, ⌊ὅπως ἤδη πάσης τῆς εἱμαρμένης πολιτείας ἀπολύονται⌋.[465]

---

[449] *cum vicinis non sobriis* G.; τινῶν μὴ νηφόντων γειτόνων Is. Seb.; ὥς τινων Strobel (Steel, 2007, p. 99).
[450] *illorum* G.; τούτων Is. Seb.
[451] *quidem* G.; καί Is. Seb.
[452] Plat. *Tim.* 41e2.
[453] *utique* G.
[454] *eorum que* G.;
[455] *fatalem factionem* G.; on peut aussi restituer ⌊εἱμαρμένης ποιήσεως⌋.
[456] *ipsa* G. (= αὐτήν); ταύτην Is. Seb.
[457] *perseverantium* G.; τελοῦσαν (s'accordant avec φύσιν) Is. Seb.
[458] Cf. *In Tim.* III 277,5 sqq.
[459] Cf. *El.Th.* prop. 28 et *TP* III, p. 6,21-24.
[460] *per hec* G.; δι᾽ ὧν Is. Seb.
[461] *De prov.* 21,7-9 (Boese). Cf. *In Tim.* III 268,19-20 et 277,8.

La vertu (§§ 22-26)

[22]

Ταύτην οὖν καὶ τὴν τοιαύτην προβαλοῦσα ζωὴν ψυχὴ οὐκ ἔσται τῶν ἀγομένων ὑπὸ τῆς ⌞εἱμαρμένης⌟. Ἐὰν δὲ ἐθέλῃ[466] « σώματα πλάττειν »[467], καὶ τῶν σωματικῶν καλουμένων ἀγαθῶν ἀντέχηται[468], ⌞καὶ⌟ τιμὰς ἐπιδιώκῃ[469] καὶ δυναστείας καὶ χρηματισμούς, ⌞ταὐτὸν πάσχει τῷ δεδεμένῳ (?)[470] φιλισόφῳ καὶ εἰς ναῦν ἐμβεβηκότι[471]· καὶ γὰρ οὗτος δουλεύει τοῖς κινοῦσι τὴν ναῦν ἀνέμοις, καὶ ἐὰν λοιδορήσῃ (?)[472] τις τῶν ναυτῶν αὐτὸν καὶ (ἐξ)υβρίσῃ[473] τις τῶν δησάντων (?)[474]⌟. Χαίρειν οὖν τούτοις εἰπόντες πρὸς ἃ δεδέμεθα[475], ⌞καὶ⌟ τὸ τῆς ἀρετῆς κράτος θεασόμεθα[476], καὶ τὴν ⌞εἱμαρμένην⌟ οὐκ εἰς ἡμᾶς τι δρῶσαν, ἀλλ' εἰς τὰ περὶ ἡμᾶς[477]. Ἐπεὶ καὶ ὅσα ‹πρώην›[478] ⌞ἔξωθεν⌟ ἐφήκοντα (?)[479] συμπεσεῖν ἡμῖν ‹ἔφησθα›[480], ⌞τοίχων[481] ἀπεστερήσατο[482] καὶ λίθων[483], ὦ φίλε, καὶ ξύλα ἔκαυσε

---

462 *de divinissima* nostra *vita* G.; (ἀναδιδάσκουσι) ... ἡμᾶς Is. Seb.; ἡμᾶς Boese, Steel.
463 *docentia* (scil. *responsa*) G.; ἀναδιδάσκουσι (τὰ θεοπαράδοτα λόγια) Is. Seb.; ἀναδιδάσκουσα Boese.
464 *de* G.; il n'est peut-être pas nécessaire d'ajouter la préposition (cf. Is. Seb. *ad loc.*).
465 *De prov.* 21,13-15 (Boese). Cf. *In Tim.* III 266,15-16: καὶ κατὰ Πλάτωνα κρείττους εἰσὶν εἱμαρμένης αἱ ψυχαὶ κατὰ τὴν ἀκροτάτην ἑαυτῶν ζωήν : "(Pour Platon) les âmes, selon la vie la plus haute qui est en elles, sont supérieures à la fatalité" (Trad. Festugière, t. V, p. 140). A la suite de ce passage du *Commentaire sur le Timée*, Proclus cite le même Oracle chaldaïque que dans *De prov.* 21,15-16 (Boese).
466 *si ... velit* G.
467 Plat. *Tim.* 42d6.
468 *intendat* G.; ἀντέχεσθαι Is. (ἀντέχομαί τινος: s'attacher à qqch.).
469 *persequatur* G.; ἐπιδιώκειν Is.
470 *vinculato* G.; ou: πεπεδημένῳ, cf. *infra* 24, ...
471 *in navem ingresso* G.; ou: ἐμβάντι. Cf. *De dec. dub.* 40,8: *navem intrare* = νέως ἐπιβῆναι. Cf. *In Remp.* II 345,19-26: οἷον εἴ τις φιλόσοφος εἰς ναῦν ἐμβαίη καὶ γένοιτο πλωτήρ· ἀνάγκη γὰρ τοῦτον καὶ ὑπὸ τῶν ναυτῶν τὰ καὶ τὰ ἀκούειν καὶ ἕπεσθαι τῷ κυβερνήτῃ καὶ ἀνέμων ὑποκεῖσθαι ζάλαις καὶ εἶναι τρόπον τινὰ διαφέροντα τῶν ἑτεροκινήτων οὐδέν· οὕτω γὰρ καὶ ψυχὴ πεσοῦσα πάντως εἰς γένεσιν ἔκκειται δαίμοσιν ὑλικοῖς, ὑπέστρωται τῷ ἄγοντι δαίμονι, τῶν κοσμικῶν περιόδων τῆς ποιήσεως ἐξήρτηται ποιουσῶν ἄλλων ἄλλα εἰς αὐτήν.
472 *conculcet* G.
473 *injurietur* G. (le v. doit être déponent ici).
474 *vinculantium* G.
475 *alligamur* G.
476 *speculabimur* G. (fut.; Is. a le subj.: θεασώμεθα).
477 *Scil.* notre âme, notre moi véritable.
478 Is. et V^m (τρώην *sic*); rien dans le texte de Guillaume.
479 *attingentia* G.; *attingo* dans *In Parm.*: = ἀνάπτω (1 ex.); ἅπτομαι (2 ex.); ἀφικνέομαι (1 ex.); ἐφάπτομαι (18 ex.); ἐφήκω (1 ex.); καταδράττομαι (1 ex.); φοιτάω (1 ex.); φθάνω (1 ex.). Cf. (?) ἀκουσίως Is. ; ἀκούσια Westerink, p. 162 avec un point d'interrogation.
480 V^m (ἔφησθου *sic*).
481 *muris* G.; ou: τειχῶν.
482 *spoliata est* G.
483 *muris spoliata est et lapidibus* G. Le texte semble corrompu. Cf. Westerink, p. 162: τείχη ἀφεῖλετο καὶ λίθους.

(?)[484]˩ θνητὰ πάντα ˹καὶ καυστά[485]˩, καὶ χρήματα διώλεσεν, ἔξωθεν ὄντα ˹καὶ διὰ τοῦτο παρ᾽ ἄλλοις ἴσως ἡ δύναμις[486]˩. Τῶν δ᾽ ἐν ἡμῖν οὐδεὶς οὕτως ἐστὶ δυνατός, ὥστ᾽ ἀφελέσθαι τι, κἂν πᾶσαν ἔχῃ τὴν ἀνθρωπίνην ἐξουσίαν. Καὶ γὰρ εἰ σώφρονες ἦμεν[487], ἐκείνων[488] οἰχομένων[489] ἐσμέν, καὶ εἰ φιλοθεάμονες τῶν ὄντων, οὐδὲ ταύτην ἀφῃρήμεθα[490] τὴν ἔξιν, ἀλλὰ καὶ ἐπιγινομένων τῶν πανδείνων ˹ἐκείνων, ὡς λέγεις, ἀποτελεσμάτων[491]˩, ἡμεῖς ὑμνοῦντες διατελοῦμεν τοὺς πάντων ˹ἄρχοντας˩ καὶ ζητοῦντες τὰς αἰτίας[492] τῶν γινομένων[493].

[23]

Μηδαμῶς τοίνυν ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐνεργειῶν ὀνειδίζωμεν[494] τῇ ψυχῇ τὴν ἀνάγκην, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν πρώτων θαυμάζωμεν αὐτῆς τὴν ἀδέσποτον ἀρετήν. Κἂν οὕτω φρονῶμεν[495], οὐδὲν ἡμᾶς ταράξει τῶν κάτω πασχόντων[496], ˹ἀλλ᾽˩ ὅταν τοῦ σώματος ταραττομένου καὶ ἡμεῖς δεινά τινα ὑπομένειν οἰώμεθα[497], οὐχ ˹ἡμεῖς ἐσμεν οἱ λέγοντες, ἀλλ᾽ ἔστιν ἐπιθυμίας ῥῆμα[498]˩· ταύτης γὰρ καὶ ‹αἱ› ἡδοναὶ τοῦ σώματος, ὥστε καὶ ‹αἱ› λῦπαι. Καὶ ὅταν ἀλγῶμεν χρημάτων ἀποστερούμενοι ἢ μὴ τυγχάνοντες — καὶ γὰρ τὸ φιλοχρήματον ˹τοῦτο τῆς ψυχῆς ἐστιν˩ —, καὶ αὖ ὅταν ἀτιμαζόμενοι καὶ δυναστείας ἐκπίπτοντες ἀγανακτῶμεν[499], οὐκ ἔστι τῆς ˹ἄνω ψυχῆς˩ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς περὶ τὴν καρδίαν κατῳκισμένης· καὶ γὰρ τὸ φιλότιμον ἐκείνης ἐστίν. Ὁ δὲ ἐν ἡμῖν λόγος ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις ἠπατημένος ἕπεται τοῖς χείροσι καὶ συναποδυσπετεῖ[500], νοῦς ὢν τυφλός, καὶ οὔπω καθήρας[501] ᾧ[502] δύναται βλέπειν ἑαυτόν τε καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ καὶ τὰ μετ᾽ αὐτόν· καθαρὸς δὲ γενόμενος ὧν ἠμφιάσατο[503] ˹ὅτε ἔπεσε˩, γνώσεταί που[504] τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ [505] ὡς[506] οὔτε ἐν τοῖς

---

[484] *in flammam redegit* G. Is. a θνητὰ πάντα διέφθειρε.
[485] *ustibilia* G.
[486] *potentia* G.; ou: δυνατά.
[487] *si ... simus* G. = ἐὰν ... ὦμεν (?).
[488] *Scil.* les “biens” extérieurs.
[489] *insidentibus* G. (*insideo* = ἐποχέομαι *Tria Op.* et *In Parm.*); Guillaume a sans doute lu (ἐπ)οχουμένων; οἰχομένων est la leçon de Is. et de V[m].
[490] *spoliamur* G.
[491] *effectibus* G.; τραυμάτων Is.; ἀποτελεσμάτων (?) Boese.
[492] *Scil.* les causes transcendantes.
[493] *factorum.* G.
[494] *exprobremus* G.
[495] *sapiamus* G.
[496] *patientium* G. (πασχόντων ms. D; παρασχόντων Boese qui ne connaît que le ms. L).
[497] *dicimus* G. = λέγωμεν.
[498] *verbum* G.
[499] *indignamur* G.
[500] *simul conturbatur* G.
[501] *purgatus* G.
[502] *illud quo* G.; peut-être ἐκεῖνο ᾧ (?).
[503] *amictus fuit* G.
[504] *utique* G. (ποῦ Is. selon D. Isaac, § 32,20; de là la présence du καί devant ὡς).
[505] Is. καὶ ὡς; Guillaume n’a pas la conjonction.
[506] *quomodo* G. = πῶς (?).

σωματικοῖς — μετ' αὐτὸν γάρ — οὔτε ἐν οἷς τῷ θείῳ ⌊τὸ αὐτεξούσιον⌋[507] — πρὸ αὐτοῦ γάρ —, ἀλλ' ἐν τῷ ζῆν κατ' ἀρετήν. Αὕτη γὰρ ἐλευθέρα ⌊μόνη⌋ καὶ « ἀδέσποτος »[508] καὶ « ἐλευθερο-πρεπὴς »[509] καὶ δύναμις ὡς ἀληθῶς ψυχῆς, καὶ δυνάστης ὁ ταύτην ἔχων· δυνάμεως γὰρ ⌊πάσης⌋ ἔργον τὸ ἔχον αὐτὴν συνέχειν καὶ σῴζειν.

[24]

Εἰ δέ τις εἰς κακίαν βλέπῃ[510] ψυχῆς, εἰς ἀσθένειαν βλέπει, κἂν ἔχῃ πᾶσαν ἄλλην δύναμιν· ἄλλη γὰρ ὀργάνων δύναμις, καὶ ἄλλη τῶν χρῆσθαι μελλόντων τοῖς ὀργάνοις. Πᾶσα τοίνυν ψυχὴ καθ' ὅσον ἀρετῆς μετέχει, καὶ τοῦ ἐλευθέρα εἶναι[511] ‹μετέχει›[512]· καθ' ὅσον δὲ κακίας, καὶ ἀσθενείας καὶ τοῦ δουλεύειν ἄλλοις, καὶ οὐχὶ ⌊εἱμαρμένῃ⌋ μόνον, ἀλλὰ πᾶσιν, ὡς εἰπεῖν, τοῖς τὸ ὀρεκτὸν[513] ἢ δοῦναι βουλομένοις ἢ ἀφελεῖν δυναμένοις· ἐπεὶ καὶ ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων δουλεύει τοῖς τὸ ἐφετὸν[514] αὐτῷ πορίσαι καὶ συναυξῆσαι μόνοις ἱκανοῖς οὖσιν· οὗτοι δέ εἰσιν οἱ θεοὶ, παρ' οἷς[515] ἡ ὡς ἀληθῶς ἀρετή ἐστι καὶ ἀφ' ἧς[516] ἡ ἐν ἡμῖν. ⌊Καί που καὶ ὁ Πλάτων⌋ τὴν « ἐθελοδουλείαν »[517] ταύτην μεγίστην εἶναί ⌊φησιν⌋ ἐλευθερίαν· τοῖς γὰρ πᾶσαν ἐξουσίαν τῶν πάντων κεκτημένοις[518] δουλεύοντες, ⌊ἐξομοιούμεθα αὐτοῖς[519], ὥστε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν, ὥς φησιν αὐτός⌋· « τελέα[520] ⌊γὰρ⌋ οὖσα ⌊καὶ ἐπτερωμένη[521] μετεωροπορεῖ[522] <τε> καὶ⌋ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ »[523]. Τοῦτο ⌊μὲν οὖν⌋ ταῖς θειοτάταις ὑπάρχει τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ὥσπερ ταῖς ἐσχάταις τὸ καθάπερ ἐν δεσμωτηρίῳ τῷ σώματι πεπεδῆσθαι καὶ ζῆν ἀκούσιον ζωὴν ἀντὶ τῆς ἑκουσίου καὶ ἐλευθέρας· ταῖς δὲ μεταξὺ τούτων, καθ' ὅσον ἀπολύονται παθῶν καὶ

---

[507] *libertas arbitrii* G.; Is. a οὔτε ἐν οἷς τὸ θεῖον.
[508] Plat. *Rsp.* X 617e.
[509] Plat. *Alc.* 135c6.
[510] *si ... respiciat* G. [le ms. V a *respicit*]; βλέπει Is. D. Isaac; le latin suppose ἐὰν ... βλέπῃ (?).
[511] *in eo quod est liberam esse* G.
[512] Is.
[513] *appetibile* G.
[514] *desiderabile* G.
[515] Is. a le génitif.
[516] *a qua* G.; ἀφ' οὗ [*scil.* τοῦ θεοῦ] Is.
[517] *voluntariam servitutem* G.; Plat. *Conv.* 184c6.
[518] *habentibus* G.
[519] Pour l'expression, cf. Is. § 34,6 D. Isaac.
[520] Ou: τέλεια (cf. Is. § 33,13 D. Isaac).
[521] *superalata* G.; Guillaume a-t-il lu ἐπ-επτερωμένη ou compris ἐπ-πτερωμένη ?
[522] *superelevatur* G.; cf. *De mal.* 23,7 Boese (*meteoropori, id est alta petit* G.). *TP* VI, p. 77,27 (μετεωροπολεῖν, cf. n. 5); *TP* IV, p. 19,16 (μετεωροπολεῖν), n. 4, p. 127.
[523] Plat. *Phdr.* 246c1-2. Cf. *In Remp.* II 99,7-10 (αἱ τὸν ὅλον κόσμον συνδιοικοῦσαι ψυχαὶ τοῖς θεοῖς, ἡνίκ' ἂν ὦσιν ἐπτερωμέναι, τὴν ἑαυτῶν ⟦ἢ⟧ ἀδρανῆ ποιήσασαι ζωὴν καὶ τὸν τόνον ἐκλύσασαι τῆς μετεωροπορίας); *In Tim.* III 296,25-27 (ἔστι δὲ αὕτη ἐκείνη, καθ' ἣν ἐπτερωμένη τὸν ὅλον συνδιοικεῖ κόσμον τοῖς θεοῖς, ἐξομοιωθεῖσα τοῖς θεοῖς αὐτοῖς).

σωμάτων, τὸ ἀπανίστασθαι[524] τῆς ἀνάγκης ἐπὶ τὴν ἐνεξουσιάζουσαν[525] τῇ γενέσει ζωήν.

[25]

⌊Καὶ γὰρ αὖ εἰ πρὸ ψυχῆς μέν ἐστι νοῦς καὶ θεός, μετὰ ψυχὴν δὲ πάθη καὶ σώματα, καὶ⌋ τοῖς μὲν τὸ ἠναγκασμένως ἐνεργεῖν προσήκει, ⌊τῷ δὲ νῷ καὶ τῷ⌋ θεῷ τό ‹τε› κρειττόνως ἀπάσης ἀνάγκης καὶ τὸ μόνως ἐλεύθερον· ἀνάγκη οὖν τὴν ψυχὴν ⌊ἢ παρ' ἐκείνοις ἢ παρὰ τούτοις γενομένην⌋ ἢ τὴν ἀνάγκην ἐνδύεσθαι τῶν χειρόνων ἢ τὴν ἐλευθερίαν προβάλλεσθαι τῶν κρειττόνων, καὶ δουλεύειν μὲν ἢ ἄνωθεν ἀρχομένην ἢ κάτωθεν· δουλεύουσαν δὲ ἢ συνάρχειν τοῖς ⌊ἄρχουσιν αὐτῆς⌋ ἢ συνδουλεύειν τοῖς μόνον δουλεύουσιν. Ἐνταῦθα δὴ ἀναβᾶσα ψυχὴ καὶ ἀναλαβοῦσα τὴν αὐτῆς δύναμιν, τὴν ἀρετήν[526], οὐδὲν δεινὸν ἡγήσεται, κἂν ὁτιοῦν γίνηται περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς τοῦ[527] σώματος[528]· οὐ γὰρ τὰ πάθη τῶν ὀργάνων ἐπὶ τοὺς χρωμένους μέτεισιν, ἀλλὰ καὶ τούτων ὁπωσοῦν ἐχόντων ἐνεργήσει τις κατὰ τὴν ἀρετήν· νοσοῦντος μὲν εἰ τύχῃ τοῦ[529] σώματος ἀνδριζόμενος, ὑγιαίνοντος δὲ σωφρονῶν· καὶ πενίας μὲν παρούσης μεγαλοφρόνως ἐνεργῶν, πλούτου δὲ ⌊μεγαλοπρεπῶς⌋[530]· πανταχοῦ δὲ[531] καὶ τοῖς δοκοῦσιν εὑροεῖν ἐφιστὰς τὴν χρησομένην ἀρετήν, καὶ τοῖς ἐναντίοις ἀνθιστὰς[532] τὴν ἀδούλωτον ποιοῦσαν, καὶ τῷ ἔνδοθεν φεύγει τὰς ἔξωθεν πληγὰς ἀμυνόμενος[533]. ⌊Μὴ γὰρ ἡγήσῃ[534] ὡς μόνοις ὑμῖν⌋ ἐφεῖται ⌊λέγειν· τὸ « τῇ δοθείσῃ δυνάμει τὸ δοθὲν κινῆσαι βάρος »[535] - τοῦτο δὴ τὸ πολυθρύλ(λ)ητον -, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον⌋ τοῖς κατ' ἀρετὴν ζῶσι τὸ τὴν δοθεῖσαν ἐκ τοῦ παντὸς δύναμιν ἄλλῃ δυνάμει τῇ ὡς ἀληθῶς κοσμῆσαι. Καὶ ὁ μὲν οὕτως ἔχων γεννάδας[536] ἐστὶ καὶ ἐλεύθερος. Ὁ δὲ κακὸς πάντων ἐστὶ δοῦλος, κἂν

---

524 *superascendere* G. = ἐπανίστασθαι (?).
525 *potestativantem* G.; ἐνεξουσιάζουσαν Is. § 33,23 D. Isaac; sur ce verbe, cf. *TP* VI, p. 78,6, avec la n. 2, p. 167; le verbe apparaît peu après la citation du *Phèdre* (+ dat., qualifie ἐνέργεια: "qui a autorité sur ..."; cf. déjà *Ibid.*, p. 11,23; 45,21; 74,18; 81,2).
526 *scilicet virtutem* G.
527 L'article est emprunté au texte de Psellus.
528 Cf. Psell. *OD* 196.
529 *si contingat corpore ...* G.; εἰ τύχῃ που σώματος Is., Boese; Guillaume a sans doute lu ἐὰν τύχῃ τοῦ σώματος; cf. Westerink, p. 163, qui pense qu'il faut lire τοῦ.
530 *magnifice* G.; Is. ταπεινοφρόνως; Westerink, p. 163 (pour Proclus, la ταπεινοφροσύνη n'est pas une vertu), μεγαλοπρεπῶς; on pourrait aussi penser à μεγαλουργῶς.
531 Is. dans D. Isaac.
532 *oppositiones* mss.; Boese, suivi par D. Isaac, corrige en *opponens*.
533 *melioratus* G.; ἀμυνόμενος Is. (erreur de Guillaume qui semble avoir lu ἀμεινόμενος [Boese]; cf. aussi *De prov.* 37,8 *melior factus* G.; la faute semble être la même; voir la note de Boese *ad loc.*).
534 *non ... estimes* G.
535 *gravitas* G. Cf. par ex. Heron, *Mechan. fr.* I, fr. 1, 1-2 [= *Dioptr.* 37,1-2] (Τῇ δοθείσῃ δυνάμει τὸ δοθὲν βάρος κινῆσαι διὰ τυμπάνων ὀδοντωτῶν παραθέσεως).
536 *generosus* G.; γεννάδας; pour l'usage de cet adj., cf. *De dec. dub.* 37,27; *In Remp.* II 112,21.

ἄρχῃ[537] πάντων, ⌊τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ κολαζομένοις ὅμοιος, οἷς προσωπεῖα γελῶντα περιθέντες κολάζουσιν[538]⌋ καὶ τούτων ἡ ἀνάγκη κρατεῖ τῶν ἀκρατῶν ἑαυτῶν· ἀποστᾶσι γὰρ αὐτοῖς τῶν θεῶν ὡς ἀλόγοις χρῆται τὸ πᾶν.

[26]

Ὅταν τοίνυν ἰδεῖν τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐθέλῃς[539], ἰδὲ ψυχὴν κατὰ φύσιν ζῶσαν· ζῇ δὲ κατὰ φύσιν ἡ μὴ ἀσθενής· οὐδὲν γὰρ ἀσθενὲς ἐν τῷ κατὰ φύσιν. Οὐκ ἔστι δὲ ἀσθενὴς ἡ μὴ κακίας ἀνάπλεως· ἀσθενὲς γὰρ τὸ κακὸν ἐν ἅπασι. Κἂν οὕτω βλέπῃς, ὄψει τὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν φύσιν ὁποία τίς ἐστι, χρωμένην ἅπασι τοῖς περιεστῶσιν ὀρθῶς, καὶ ἢ γενέσθαι κωλύουσαν ἢ γενόμενα τὰ πάθη τῶν χειρόνων θεραπεύουσαν, παραδοῦσαν ‹μὲν›[540] τῇ ⌊εἱμαρμένῃ⌋ δρᾶν εἰς τὰ μετ' αὐτήν, ὧν ἐστι κυρία· συντεταγμένην δὲ τοῖς πρὸ αὐτῆς, « ὧν μὴ ἀποτέτμηται κρειττόνων ὄντων »[541]. ⌊Τοιαῦτα καὶ περὶ τῆς δευτέρας ἐξετάσεως ὑφ' ἡμῶν[542] εἰρέσθω[543].⌋

---

[537] *si principatur* G.; faut-il lire *principetur* ?
[538] Pour le grec de cette comparaison qu'Is. n'a pas retenue, cf. l'édition de D. Isaac, t. III, p. 207 (extrait d'un florilège byzantin; note de C. Steel).
[539] *quando ... volueris* G.
[540] *autem* G. = δέ; Is. μέν.
[541] Citation de Plotin identifiée par Strobel, dans Steel (2007), n. 121, p. 81; Plot. *Enn.* I 1 [53] 2,12-13: (à propos de l'âme) δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι, ἄλλῳ ἑαυτοῦ πως διδόν, αὐτὸ δὲ παρ' ἄλλου μηδὲν ἢ ὅσον παρὰ τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτέτμηται κρειττόνων ὄντων: « il faut que ce qui est immortel et incorruptible soit impassible, donnant d'une certaine façon une part de lui-même à un autre être, mais ne recevant lui-même rien d'un autre, si ce n'est des [êtres] qui sont avant lui, dont il n'est pas coupé, [parce qu']ils sont meilleurs ».
[542] *a nobis* G.; ou: ἡμῖν.
[543] *dicta sint* G.

<Chapitre VI>
<Première aporie>
Les cinq degrés de connaissances (§§ 27-31) [544]

[27]

1. L'opinion[545]

⌊Ἐπὶ δὲ τὴν τρίτην (ἐφ)εξῆς τρεπόμενοι[546] εἴπωμεν τίνες καὶ ποῖοι⌋ οἱ τῶν γνώσεων τρόποι[547] ⌊οὓς ἀδιακρίτους ἀφιέντες[548] λήσομεν ἡμᾶς αὐτοὺς πλανώμενοι[549] καὶ περὶ τὰ πράγματα καὶ περὶ τὰς τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεις (?)[550]. Οὐκοῦν ἄλλην μὲν (κατα)νοήσομεν γνῶσιν ἐκ τῶν ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους θρυλ(λ)ουμένων[551] καὶ ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος δὴ (ἢ ?)[552]⌋ τὴν ἄνευ αἰτίας μόνην γινώσκουσαν τὴν τοῦ ὅτι[553] ἀλήθειαν, ⌊ἣν ταῖς ἀρχομέναις καθαίρεσθαι ψυχαῖς ἀποδοῦναι πρώτην εἰώθασιν⌋, **δόξαν** αὐτὴν ἀποκαλοῦντες, τοῖς μὲν παιδευομένοις περὶ τὰ πρακτά, τοῖς δὲ ἤδη τῶν ἀνθρωπίνων ἀπολυομένοις περὶ τὰ ὄντα ⌊πραγματευομένοις· καὶ γὰρ⌋ παιδεία κάθαρσίς ἐστι τῆς τῶν παθῶν ἀμετρίας, καὶ πολλῷ μᾶλλον ἡ ἀπὸ μετριοπαθείας εἰς ἀπάθειαν ὁδός, μηκέτι τοῦ λόγου ἐθέλοντος συμπάσχειν μέν, ἀλλὰ[554] μετρίως, πᾶσαν δὲ τὴν σκηνὴν τῶν παθῶν[555] ἐκτινασσομένου[556].

---

544 Cf. Psell. *De omnif. doctr.* 196,8-14; Procl. *In Parm.* 1071,25 sqq.; 1081,4 sqq.; *De dec. dub.* 3. *In Alc.* 244 sqq.; Dam. *In Phil.* p. 102 (Wester.).
545 Cf. *In Tim.* I 248,7 sqq.
546 *accedentes* G.; ou: προ(σ)ιόντες. Cf. *supra* 15,1: *ad secundum autem discussionem ... accedamus* G. ⌊Ἐπι δὲ τὴν δευτέραν ἐξέτασιν ... τραπώμεθα [cf. *In Tim.* III 34,12-13]⌋.
547 τοὺς πέντε τῆς γνώσεως ... τρόπους Is. (§ 41,43-44 D. Is. cf. § 48,1).
548 *sinentes* G.
549 *errantes* G.
550 *institutiones* G.; on attendrait dans cette expression τὴν διδασκαλίαν, mais Guillaume aurait conservé le singulier; mais, dans *In Parm.* ὑφήγησις = *(e)narratio, sententia.* Erler propose ἐπιδείξεις.
551 *divulgatis* G.
552 *etiam* G.; ne faut-il pas corriger δή en ἤ ?
553 Cf. *In Remp.* II 82,10-11 (à propos de l'ἐμπειρία); *In Parm.* 957; 994,40; *In Tim.* I 248,21; II 120,23 sqq.
554 Ne doit-on pas supposer que le texte de Proclus portait ἀλλ' ἤ ?
555 *funem* G.; Guillaume a-t-il lu σχοινί(ον) ? (cf. Westerink, c. r. de l'ouvrage de Boese, *Mnemosyne* 15 (1962), p. 189). Pour la même correspondance, cf. *De dec. dub.* 60,21 (cf. encore 59,22; 60,16; *De prov.* 2,6); dans *In Parm.* σκηνή est traduit par *cohors, contextus, series.* Pour l'expression, cf. *In Remp.* I 124,13-14 (σκηνὴ παντοίων παθῶν); 162,17-18 (σκηνὴν τῶν διαφόρων παθημάτων ‹τῶν› ἐν τοῖς ἀνθρώποις); Erler ajoute Procl. *In Plot. Enn.* p. 7 (Wester.) [τὴν σκηνὴν τῶν παθῶν].
556 *omnem autem funem passionum exuente* G. = "qui secoue toute la chaîne des passions"); πάντα δὲ τὸν ἐκ τῆς σκηνῆς τῶν παθῶν μολυσμὸν τῆς συνειδήσεως ἐκτινασσομένου Is. (*exuo* G. = ἐκτινάσσομαι: tr. faire tomber en secouant, expulser; la phrase d'Is. se comprend mieux que le texte de Guillaume, qui a peut-être corrigé le texte parce qu'il n'a pas compris σκηνή). Pour μολυσμός, cf. *In Remp.* I 138,9-11: καὶ γὰρ ἡ ἀμβροσία τὴν πάσης ἀκαθαρσίας καὶ παντὸς μολυσμοῦ δύναμιν

[28]

2. La science

ι Ταύτης δὲ τοσαύτης οὔσης, ἑτέραν ἐπάνω[557] παρέδοσαν ἡμῖν (οἱ) ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου, φασίν, τὴν ἐξ ἀρχῶν μὲν προιοῦσαν ὡς ὑποθέσεων γνῶσιν ιαὶ τὰς αἰτίας γινώσκουσαν, πάντα δὲ τὰ ἀναγκαῖα συνάγουσαν· ιοἵαν δὴ (?)[558] καὶ τὴν ἀριθμητικὴν καὶ τὴν γεωμετρίαν[559] εὑρίσκει ὁ ἀπ᾽ ἐκείνων[560] λόγος, ὅτι μὲν καὶ συλλογίζονται[561] καὶ ἐξ ἀναγκαίων συνάγουσιν, τῆς δοξαστικῆς ιμόνον γνώσεως ὑπερκαθημένας[562]· ιὅτι δὲ μέχρι τῶν ιοἰκείων ἀρχῶν ἱστάμεναι[563] τὰς τούτων αἰτίας (τὰς) ἀνωτέρω[564] χαίρειν ἐῶσιν, ἀπολυπραγμονήτας[565], ιδιὰ τοῦτο δὴ[566] τῆς τελεωτάτης γνώσεως ἀπολειπομένας[567] ιἑαυτὰς δεικνύσας[568]. Τῷ γὰρ γεωμέτρῃ, φησί[569], ὁ λόγος οὐκ ἔσται πρὸς τὸν τὰς ἀρχὰς ἀναιροῦντα[570]. Ὥστε τοῦτο μὲν ἔσται καὶ ἐν ταύταις σαφὲς τὸ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ἐκείνων ὡμολογημένων[571]· τὸ δὲ περὶ αὐτὰς τὰς ἀρχὰς ἀσαφὲς[572] καὶ ἄγνωστον ἀφιέμενον[573].

[29][574]

3. La dialectique

ι Τρίτην οὖν, ἀνωτέρω ἀναβαίνοντας (?), φαθί[576] ιμε λέγειν, τὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς γνῶσιν (τὴν) μέχρι τοῦ ἑνὸς ἀνιοῦσαν καὶ μέχρι τοῦ

ὑπεραίρουσαν παρίστησιν; mais τῆς συνειδήσεως (terme surtout chrétien) a été ajouté par Is.

557 *ad sursum* G.; cf. *De mal.* 59,28 *in sursum* = ἐπάνω [Boese].

558 *qualem utique* G.; peut-être ὡς ἄν ... εὑρίσκοντου τοῦ ... λόγου; cf. *De mal.* 60,15: *quales utique* = ὡς ["comme" sans verbe] Is. [Pour ὡς ἄν + part., cf. *De dec. dub.* 4,32 (*tanquam utique* + part.); 14,21 (*idem*); 45,2 (*quasi utique* + part.).]

559 *et arismeticam et geometriam* G. (= Boese); D. Isaac remplace l'accusatif par l'ablatif (= καὶ τῇ ἀριθμητικῇ καὶ τῇ γεωμετρίᾳ).

560 *scil.* les "hypothèses" (D. Isaac).

561 *Scil.* l'arithmétique et la géométrie.

562 *supralocatas* G.; ὑπερκαθήμενος (*scil.* ὁ τρίτος τρόπος τῆς γνώσεως !) Is. Chez G., l'acc fém. pl. reprend *arismeticam et geometriam*. Il faut, croyons-nous, corriger en ὑπερκαθήμεναι ou ὑπερκάθηνται. Ou, mieux, sous-entendre εἶναι dépendant de παρέδοσαν.

563 *stantes* G.; pour l'expression, cf. *In Parm.* 892,36; 971,36; *In Tim.* III 228,23.

564 *superius* G. (ἄνω [1 ex.], ἀνωτέρω [7 ex.] *In Parm.*; ἄνωθεν [1 ex.] *Tria Op.*).

565 *non multum tractantes* G. (ἀπολυπραγμόνητα [*scil.* ?] Is.). Il faut, pensons-nous, corriger en ἀπολυπραγμόνηται. Ou, mieux, sous-entendre εἶναι dépendant de παρέδοσαν.

566 *itaque* G.; ou: οὖν.

567 *deficientes* G.; cf. Is. § 44,121 D. Isaac. Ou: ἀπολειπόμεναι.

568 *ostendentes* G.; ou: δεικνῦσαι ou encore δεικνύναι.

569 *Scil.* Aristote.

570 Boese renvoie à Arist. *Met.* K6, 1063b10-12. D. Isaac ajoute Plat. *Rsp.* VII 533c.

571 *confessis* G.; Guillaume aurait peut-être dû lire ὁμολογούμενον (?). Ou: ὁμολογουμένων.

572 *obscurum* G.; Erler: σκοταῖον.

573 *dimissum* G.; ou: ἐῶν (cf. Is. § 44,126: ἐῶν ἀπολυπραγμόνητα D. Isaac).

574 Cf. A. Segonds, *In Alc.* t. I, p. 199, n. 8. Segonds renvoie à *In Alc* 246,15 sqq.; *In Eucl.* 75,9; *In Remp.* I 283,2 sqq.

ἀνυποθέτου[577] ⌜διὰ πάντων, ὡς εἰπεῖν, τῶν εἰδῶν, τὰ μὲν διαιροῦσαν, τὰ δὲ ἀναλύουσαν, ἐξ ἑνός τε πολλὰ ποιοῦσαν καὶ ἐκ πολλῶν ἕν, ταύτην ἣν « θριγκὸν μὲν τῶν μαθημάτων » ὁρίζει[578] ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης[579], ὁ δὲ ἐν τῇ Ἐπινομίδι ξένος « σύνδεσμον αὐτῶν » καλεῖ[580]. Ἀπὸ ταύτης γὰρ καὶ ὁ γεωμέτρης καὶ ἕκαστος τῶν ἄλλων ἐπιστημόνων[581] λήψεται τὴν περὶ τῶν οἰκείων ἀρχῶν θεωρίαν, τὰς πολλὰς ἀρχὰς καὶ διαιρετὰς[582] ἐκ τῆς μιᾶς πάντων ἀρχῆς ἀπαρτώσαν (?)[583]. Ὃ γὰρ ἐν πᾶσι ἐστι τοῖς οὖσιν ἐκεῖνο, τοῦτο ἐν τῇ γεωμετρίᾳ μὲν σημεῖον, ἐν τῇ ἀριθμητικῇ δὲ⌟ μονάς, ⌜καὶ ἐν ἑκάστοις τὸ ἁπλούστατον ἀφ᾽ οὗ προάγουσαι[584] αἱ ὑπ᾽ αὐτῶν ἕκασται τῶν ἐπιστημῶν ἀποδεικνύασιν. Ἀλλὰ τούτων μὲν ἑκάστη λέγεταί τις ἀρχὴ καὶ ἔστιν, ἡ δὲ πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ ἁπλῶς ἐστιν ἀρχή· καὶ μέχρι ταύτης ἡ ἄνοδος τῆς τῶν ἐπιστημῶν ἀκροτάτης[585].⌟

[30]

4. La connaissance intuitive

Τετάρτην δὲ ⌜ἔτι σοι καὶ ταύτης ἁπλουστέραν νοητέον τὴν ἡμετέραν[586] γνῶσιν, ἣν μηκέτι ⌜μεθόδοις χρωμένην καὶ ἀναλύσεσιν ⌜ἢ συνθέσεσιν ἢ διαιρέσεσιν ἢ ἀποδείξεσιν⌟[587], ἀλλ᾽ ἐπιβολαῖς ἁπλαῖς ⌜καὶ οἷον⌟ αὐτοπτικοῖς τὰ ὄντα καταθεωμένην[588] ⌜ἐπαινοῦσιν[589] οἱ κατ᾽ αὐτὴν ἐνεργεῖν δυνάμενοι, νοῦν ἤδη καὶ μὴ ἐπιστήμην αὐτὴν σεμνῶς[590] λέγοντες. Ἢ οὐκ ἤκουσας τὸν μὲν Ἀριστοτέλη ἐν τοῖς Ἀποδεικτικοῖς [βιβλίοις][591] οὕτως πως λέγοντα ὅτι⌟ κρείττων ⌜πάσης ἐπιστήμης⌟ ὁ ⌜ἐν ἡμῖν⌟ νοῦς ⌜καὶ τίς οὗτός ἐστι ὁρίζοντα[592]· « ᾧ τοὺς ὅρους, φησί,

---

[575] *ascendentes* G.; ou: ἀνιόντας.
[576] Leçon de *V*^{m}. Pour l'expression, cf. Plat. *Phil.* 26d7 (ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν); Procl. *In Remp.* I 192,27-28.
[577] Cf. Is. § 44,121 D. Isaac.
[578] *determinat* G.; ou: ἀφ- / δι-ορίζει.
[579] Cf. Plat. *Rsp.* VII 534e2-3: ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτική. Cf. *TP* I 39,9; *In Parm.* 649,12; 995,22-23; *In Crat.* 2,7; *De prov.* 49,13; *In Eucl.* 43,10.
[580] *colligationem ipsorum* G.; cf. Plat. *Epin.* 992a1 (δεσμὸς ... πάντων τούτων). Cf. *De prov.* 50,12-13 (*colligationem ... mathematum* G. = σύνδεσμον ... τῶν μαθημάτων Is.).
[581] *aliorum scientium* G.
[582] *divisa* G.
[583] *rejungentem* G.; cf. Is. § 45,8 D. Isaac (?). [Mais la construction avec ἐκ ne va pas. Faut-il penser à ἀναρτάω, ἀπαρτάω ? cf. (au pss.!) *In Remp.* I 292,10: ἐκ τῆς κοινῆς ἀνῆπται πάντων ἀρχῆς.]
[584] *producentes* G. (le v. παράγειν ne convient pas ici).
[585] *summe scientiarum* G.; cf. *De prov.* 50,3-4 (*suprema scientiarum* G. = τῆς τῶν ἐπιστημῶν ἀκροτάτης Is. § 49,25-26 D. Isaac); *In Eucl.* 32,4.
[586] *nostra* G.; ou: ἡμῶν.
[587] Sur les quatre méthodes de la science, cf. *In Parm.* 653,24-25: ὁριστική - διαιρετική - ἀποδεικτική - ἀναλυτική (< Boese).
[588] *speculantem* G. (Is. § 45,6 D. Isaac; cf. *In Remp.* I 284,7).
[589] *collaudant* G.
[590] *veneranter* G.
[591] *in demonstrativis libris* G. (Guillaume a sans doute ajouté *libris*; cf. *In Remp.* I 263,21; Syr. *In Met.* 17,9; 69,34; 90,19-20; 160,17; 164,6).
[592] *determinantem* G. Ou: ἀφ- / δι- ορίζοντα.

γνωρίζομεν »[593], τὸν δὲ Πλάτωνα ἐν τῷ Τιμαίῳ νοῦν καὶ ἐπιστήμην περὶ τὰ ὄντα γνώσεις εἶναι τῆς ψυχῆς ἀποφαινόμενον; Καὶ γὰρ δοκεῖ ἡ μὲν ἐπιστήμη εἶναι τῆς ψυχῆς,˩ καθ' ὅσον[594] ἐστὶν ἡ ψυχὴ ˹γνῶσις˩, ὁ δὲ νοῦς, καθ' ὅσον ἡ ψυχή ἐστιν εἰκὼν τοῦ ˹ὡς ἀληθῶς νοῦ. Καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁρῶν τὰ νοητά[595], μᾶλλον δὲ ὤν, μιᾷ, φησί˩, ἐπιβολῇ ˹καὶ ἐπαφῇ[596] τῶν νοουμένων[597] ἑαυτόν τε νοοῦντα καὶ ἐκεῖνα ἐν ἑαυτῷ ὄντα συνορᾷ, δι' ὃ καὶ νοεῖ τίνα ἐστίν[598], καὶ ὅτι νοῶν ἐστι συνεπινοεῖ[599], γινώσκων καὶ ἑαυτὸν τίς ἐστιν. Τοῦτον οὖν μιμουμένη καθ' ὅσον δύναται ἡ ψυχή, γίνεται καὶ αὐτὴ νοῦς˩, τὴν ἐπιστήμην ὑπερδραμοῦσα ˹καὶ ἀπολιποῦσα[600] τὰς πολλὰς μεθόδους ἐφ' αἷς πρότερον ἐκαλλωπιζετο[601], καὶ τὸ ὄμμα μόνον ἀνατείνουσα[602] ἐπὶ τὰ ὄντα, θίξει[603] μὲν καὶ αὐτὰ[604] νοοῦσα ὥσπερ καὶ ὁ νοῦς, θιγγάνουσα (?)[605] δὲ ἄλλοτε ἄλλων, ἃ πάντα ἐκεῖνος ὁμοῦ. « Ταύτην γάρ˩ οἱ μοῖραν ἐδαίσατο[606] », ˹φησί, ὁ πάντων πατήρ.˩

[31]

5. La connaissance supra-intellective

˹Πέμπτην δὴ[607] μετὰ ταύτας πάσας τῆς γνώσεως ἔννοιαν[608] βούλομαί σε λαβεῖν, ὃς ἐπείσθης τῷ Ἀριστοτέλει μὲν μέχρι τῆς νοερᾶς ἐνεργείας ἀνάγοντι, ἐπέκεινα δὲ ταύτης οὐδὲν ἐπιδείκνυντι[609]· ἑπόμενον δὲ τῷ Πλάτωνι καὶ πρὸ Πλάτωνος˩ τοῖς θεολόγοις ˹οἳ εἰώθασιν ἡμῖν ὑμνεῖν[610]˩ γνῶσιν ὑπὲρ νοῦν[611] ˹καὶ˩ μανίαν ὡς ἀληθῶς ˹ταύτην˩ ἔνθεον θρυλλοῦσιν· ˹αὐτήν φασι τὸ ἓν˩ τῆς ψυχῆς,

---

[593] Arist. *An. post.* A 3, 72b24.
[594] *secundum quod* G.; cf. Is. § 45,47 D. Isaac: καθ' ὅσον ἐστὶ ψυχὴ ἡ ψυχή.
[595] *intellectualia* G.
[596] *attactu* G. (*attactus* = ἐπαφή *In Parm.*; *De mal.* 51,3; on peut aussi penser à θίξις, mais, cf. *De prov.* 31,13 *contingentia* avec la note marginale [V^{m}] θίξει [Boese a tort d'envisager que la note porterait sur *attactu* en 30,15]).
[597] *intellectorum* G.
[598] *que est* G. (cf. note *ad loc.* chez D. Isaac).
[599] *simul intelligit* G.; ou: συννοεῖ.
[600] *relinquens* G.; ou: ἀφεῖσα.
[601] *decorabatur* G. (*decoror* G. et *In Parm.* = καλλωπίζομαι [2 ex.]).
[602] *erigens* G. (Erler: ἀνορθοῦσα qui ne nous semble pas possible; cf. *In Parm.* 684,4-5 [ἀνατείνω ἐπί]; *In Tim.* I 206,21 [ἀνακινεῖν πρός]).
[603] *contingentia* G.; cf. *infra*, 31,10 *contingentia* = θίξει *V*^{m} [cf. Westerink, p. 163]; dans *In Parm.* θίξεις est rendu par *applicationes*, associé à *contactus* (ἐπαφαί) [809,9-10 = 152,6].
[604] *ipsa* G.; ou: αὐτή.
[605] *contingens* G.; ou: συναπτομένη.
[606] *fatalem connexuit* G.; οἱμοιραν ἐδαισατο *V*^{m} (cf. Westerink, p. 163, dont nous suivons la lecture, contre Boese et D. Isaac: ἐδαίσατο est une forme pseudo-épique dont le sens est "allotted" [allouer]; ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδαίσατο forme le début d'un hexamètre). Cf. des Places, *Or. chald.* 102 *Testimonia*.
[607] *etiam* G.
[608] *intelligentiam* G.; ou: νόησιν.
[609] *insinuanti* G.
[610] *laudare* G.
[611] *supra intellectum* G.; ὑπὲρ νοῦν Is. (peut-être faut-il écrire ὑπέρνουν; cf. Procl. *El. th.* prop. 115, p. 100,28 [Dodds]: ὑπέρνους qualifiant πᾶς θεός).

μηκέτι τὸ νοερὸν ἐγείρουσαν, ⌊καὶ τοῦτο[612]⌋ συνάπτουσαν[613] τῷ ἑνί. Πάντα γὰρ τῷ ὁμοίῳ γινώσκεται, αἰσθήσει τὸ αἰσθητόν, ἐπιστήμῃ τὸ ἐπιστητόν, νῷ τὸ νοητόν, ἑνώσει (?)[614] τὸ ἕν[615]. ⌊Νοοῦσα μὲν δὴ[616] ἡ ψυχή, καὶ ἑαυτὴν γινώσκει καί, ὅσα νοεῖ⌋, θίξει[617], ⌊ὥσπερ εἴπομεν[618]· ὑπερνοοῦσα[619] δέ, καὶ ἑαυτὴν καὶ ἐκεῖνα ἀγνοεῖ⌋· ᾧ[620] ⌊ἐπιβαλοῦσα[621] [τὸ ἓν[622]]⌋ ἠρεμεῖ (?)[623], μύσασα ταῖς ‹κάτω› γνώσεσι[624], ἄφθεγκτος γενομένη ⌊καὶ⌋ σιγήσασα τὴν ἔνδον σιγήν. Καὶ πῶς γὰρ ἂν[625] ⌊ἐπιβάλοι⌋[626] τῷ ἀρρητοτάτῳ ⌊πάντων ἄλλως⌋ ἢ κοιμίσασα[627] τὰ ἐν αὐτῇ ⌊φλυαρήματα[628]⌋; ⌊Γενέσθω τοίνυν ἓν[629] ἵνα ὁρᾷ τὸ ἕν, μᾶλλον δὲ ἵνα μὴ ὁρᾷ τὸ ἕν· ὁρῶσα⌋ γάρ, νοητὸν[630] ὄψεται καὶ οὐχ ὑπὲρ νοῦν[631], καί τι ἓν νοήσει καὶ οὐ τὸ αὐτοέν.

---

612 *hoc* G.; ou: τούτῳ. Mais il doit s'agir du complément de *coaptantem* (*hoc* = τοῦτο *scil.* τὸ ἓν τῆς ψυχῆς). Si on adopte le dat., on doit penser que Guillaume a mal traduit le passif (καὶ τούτῳ⌋ συναφθεῖσαν τῷ ἑνί = "et par cet un de l'âme elle s'est unie à l'Un).

613 *coaptantem* G.; *coapto* = συνάπτω; συναφθείσης [τῆς ψυχῆς, et sans équivalent du *hoc*] Is.; συναφθεῖσαν Boese). Mais, comme ailleurs, la forme latine doit être active et transitive ["unir qqch. à qqch."] (le participe s'accorde chez Guillaume avec γνῶσιν.

614 *uniali* G.; *unialis* = ἑνιαῖος, ἑνοειδής *Tria Op.* et *In Parm.*; ἕνωσις = *unio,* [*passim*] *unitas* [2 ex.], *unitio* [2 ex.] *In Parm.*). Dans *In Parm.* 506,10: *uno unum* = ⌊ἑνὶ τὸ ἕν⌋. Cf. *TP* I 15,20-21 (τῷ ἑνὶ τὸ ἑνικώτατον).

615 Cf. *In Parm.* 506,8-11 [seul le latin est conservé pour cette partie du commentaire: *sensu sensibile, opinione opinabile, scientia scibile, uno unum*]. Cf. *TP* I, p. 15,17-21: "Τῷ γὰρ ὁμοίῳ" πανταχοῦ "φαμὲν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι" (Arist. *De an.* 405b15)· τῇ μὲν αἰσθήσει δηλαδὴ τὸ αἰσθητόν, τῇ δὲ δόξῃ τὸ δοξαστόν, τῇ δὲ διανοίᾳ τὸ διανοητόν, τῷ δὲ νῷ τὸ νοητόν, ὥστε καὶ τῷ ἑνὶ τὸ ἑνικώτατον καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἄρρητον.

616 *etiam* G.

617 *contingentia* G.; θίξει V^m. Cf. *TP* II 9,2; *In Tim.* I 294,25. On sous-entend νοεῖ.

618 Cf. 30,21.

619 *superintelligens* G. (Dans ce sens ["exercer une activité supraintellective"], ὑπερνοέω est un hapax; mais cf. ὑπερνόησις (= ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀγαθοῦ) [Plot. *Enn.* VI 8. 16,32] et ὑπέρνους (πᾶς θεός) [Procl. *El. th.* prop. 115, p. 100,28 [Dodds]).

620 *quo* G.; chez Is. [§ 47,14 D. Isaac] le relatif ᾧ renvoie à τὸ ἕν [... τὸ ἓν ᾧ ἡ ψυχὴ συναφθεῖσα ἠρεμεῖ].

621 *adiaciens* G.; συναφθεῖσα Is.; ἐπιβάλλουσα Westerink, p. 163.

622 *le unum* G.; D. Isaac semble voir là une glose portant sur le relatif [cf. son texte et son apparat]; il a sans doute raison.

623 *quietem amat* G.; mais, ἠρεμέω = *quiesco*; d'autre part, *quies* = ἠρεμία, ἡσυχία; *amo* = ἄγαμαι, ἐράω, φιλέω, ἀγαπάω. Guillaume a-t-il lu ἠρεμίαν φιλεῖ ?

624 *cognitionibus* G.; V^m a ταῖς καταγνώσεσι admis par Boese dans son texte (Is. a μύσασα πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, § 47,15-16 D. Isaac); Westerink [p. 163] remarque que ce terme [= blâme, condamnation] ne peut signifier *cognitio* et propose avec hésitation de lire ταῖς κάτω γνώσεσι.

625 *et enim quomodo utique* G.

626 *adiaciet* G.; συναφθῇ Is.; cf. Westerink, p. 163. Il nous semble qu'il faut un optatif (*utique* + fut).

627 *soporans* G.; *soporare* = κοιμίζω: endormir; assoupir; apaiser, calmer.

628 *garrulamina* G.; φθέγματα Is.; φλυαρήματα Boese, dans l'apparat; cf. Dam. *In Phaed.* 108,4.

629 *fiat igitur unum* G.; peut-être une forme de ἑνοόμαι, cf. Is. §48,28; 29; 121; 128.

630 *intellectuale* G.

[32]

⌊Ταύτην, ὦ φίλε, τὴν θειοτάτην ὄντως ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς τις ἐνεργῶν⌋, μόνῳ πιστεύσας ἑαυτῷ, ⌊δηλαδὴ[632] τῷ τοῦ νοῦ ἄνθει[633]⌋, καὶ ἠρεμίσας[634] ἑαυτὸν οὐκ ἀπὸ τῶν ἔξω κινήσεων, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν, θεὸς γενόμενος[635], ὡς ⌊ψυχῇ⌋ δυνατὸν, γνώσεται μόνως[636] ὅπως οἱ θεοὶ τὰ πάντα ἀρρήτως γινώσκουσιν, ⌊ἕκαστοι κατὰ τὸ ἓν τὸ ἑαυτῶν. Ἕως[637]⌋ δὲ περὶ τὰ κάτω στρεφόμεθα, δυσαναπείστως[638] ἔχομεν περὶ τὸ[639], πάντα τοῦ ⌊θείου⌋ γινώσκοντος ἀμερίστως καὶ ὑπεραιωνίως, εἶναι μὲν αἰωνίως τὰ ⌊ὄντα⌋, γίνεσθαι δὲ κατὰ χρόνον ⌊τὰ γινόμενα⌋, μήτε χρόνου ὄντος μήτε αἰῶνος ⌊ἐν⌋ τῷ ἑνί.

⌊Τοσαῦτα μέν ἐστι τὰ τῶν γνώσεων εἴδη παρ᾽ ἡμῖν· εἰς ἃ[640] δὴ[641] βλέποντας[642] δυνατὸν λύειν καὶ τὰ τυχόντα (?)[643] περὶ τοῦ εἰδέναι τὴν ψυχὴν ἐνταῦθα τὴν ἀλήθειαν καὶ περὶ τοῦ μὴ εἰδέναι[644]⌋.

---

631 *supra intellectum* G.; cf. *supra* 31,5; peut-être faut-il écrire ici aussi ὑπέρνουν; cf. Procl. *El. th.* prop. 115, p. 100,28 [Dodds]: ὑπέρνους qualifiant πᾶς θεός.
632 *scilicet* G.; peut-être ne fait que rendre le τῷ; δηλαδή dans le sens de "c'est-à-dire" est peut-être byzantin; le mot a pu être ajouté par Is. en *De dec. dub.* 29,2 et 51,29.
633 Cf. *In Parm.* 1044,27-28; l'expression vient des *Oracles chaldaïques* (cf. des Places, *Or. chald.* fr. 1 et n. 1; Procl. *Eclog.* fr. 4,52 Des Places; Dam. *In Parm.* 98,22 [τὸ τοῦ νοῦ ἄνθος]; cf. *TP* I, p. 15,3-5, n. 1 S.-W.).
634 *quietans* G.
635 Cf. Jambl. *Myst.* 41,15 (p. 62 des Places); Cf. Arist. *Met.* 1072b14; 24; *EN* 1177b26 - 1178a8.
636 *solummodo* G.; Is. μόνον.
637 *donec* G.; Boese traduit par erreur τέως.
638 *increduliter* G.
639 *circa hec, scilicet omnia divino cognoscente ... esse ...* G.
640 Ou: εἰς ἃς.
641 *utique* G.; ou: ἄν.
642 *respicientes* G.
643 *quecumque* G.; ou: ὅσα, ἅτιναοῦν. [dans les *Tria Op.*, *quicumque* = ὃς ἄν, ὅσος, ὅσπερ ἄν, ὁστισοῦν, ὁ τυχών.]
644 *et quecumque de eo quod est scire animam hic veritatem et de non scire* G.

Chapitre VI
<Les 7 problèmes>

[33][645]

¡Ἐπεὶ δὲ[646] τὰς τρεῖς πεποιήμεθα ἐξετάσεις, ἃς ἀνακαίας ἐλέγομεν εἶναι πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων διάρθρωσιν, ἐπ᾽ αὐτὰς ἤδη μεταβησόμεθα[647] τὰς ἀπορίας καὶ καθ᾽ ἕκαστην αὐτῶν τὰς ἀκολούθους[648] προσθήσομεν λύσεις.¡

¡Πρῶτον οὖν γράφεις - ὡς ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι φλαῦρον[649], τοῦ[650] δὲ[651] κρατεῖν τῆν τῶν οὐρανίων μορίων[652] μόνην εἰς ἕκαστα τῶν γινομένων ποίησιν[653] - τοῦτο ὅτι καὶ ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι ἐφ᾽ ὅσων κατορθοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιώμεθα τῶν ἐκβάσεων, ἐφ᾽ ὧν δὲ δυστυχοῦμεν[654] εἰς (ἐπ᾽) ἐκείνην τὴν

---

645 Cf. la note importante de Westerink [p. 163] sur 33,6-7.
646 *quoniam autem* G.; ou: ἐπειδὴ δέ.
647 *transibimus* G.; *transeo* = μεταβαίνω, μέτειμι, plus rarement μεθίσταμαι.
648 *consequentes* G.; *consequens* = ἀκόλουθος (ἀκολουθῶν), ἑπόμενος. On pourait aussi corriger en *consequenter* = ἐφεξῆς ("j'en apporterai les solutions à la suite").
649 *frivolum* G.; ou: φροῦδον; cf. index des *Tria Op.* (= φλαῦρος *De mal.* 43,24 [= Plat. *Tim.* 30a2]; 58,11 [= Plat. *Tim.* 30a2]) et de *In Parm.* (= φροῦδος 753,23: "qui s'en va dans le néant, qui disparaît"). Il semble que l'adj. φλαῦρος n'apparaisse chez Proclus que dans les références au passage susmentionné du *Timée*. Strobel, suivi par Steel, p. 101, corrige en φλύαρον: "nonsense".
650 *sed obtinet (obtineat* corr. D. Isaac*) celestium partium sola (solam* corr. D. Isaac*) ad singula eorum que fiunt factionem* G.; cf. Westerink (1962), p. 163, qui propose de chercher le sujet manquant en lisant *operatio* à la place de *partium*; et, comme *factionem* dépendant de *ad*, l'acc. *singula* ne peut plus être construit, il propose de lire *singulorum* pour *singula eorum*; on aboutit alors à la rétroversion suivante: τοῦ δὲ κρατεῖν τῆν τῶν οὐρανίων ἐνέργειαν μόνην εἰς (ἐπὶ / πρὸς) τὴν ἑκάστων τῶν γινομένων ποίησιν; Erler: ἀλλὰ κρατεῖ ἡ τῶν οὐρανίων ἐνέργεια μόνη τὴν εἰς ἕκαστα αὐτῶν ἃ γίνεται ποίησιν à corriger sans doute en: ἀλλὰ κρατεῖ ἡ τῶν οὐρανίων ἐνέργεια μόνη τῆς εἰς ἕκαστα τῶν γινομένων ποίησεως; Erler renvoie à juste titre à *De prov.* 39,12: ¡... ἐπὶ (ἐν) ταῖς τῶν οὐρανίων ποιήσεσιν εἰς ἡμᾶς¡ "... qui dépendent de (*scil.* qui résident dans) l'action des [corps] célestes sur nous".
651 *sed* G.; cf. index de *In Parm. s.v.* pour cette correspondance.
652 *partium* G. = μερῶν / μοιρῶν / μορίων (*De prov.* 16,7 [il n'y a pas lieu de soupçonner l'exactitude de la correspondance des deux termes, comme le fait Boese dans son index; cf. l'index de *In Parm.*]); cf., peut-être, *In Tim.* I 106,8-9: ἄλλα γὰρ μόρια ἄλλοις τοῦ οὐρανοῦ μορίοις ᾠκείωται "car telles portions [de la Terre] ont convenance avec telles portions du Ciel" (trad. Festug.). τῶν οὐρανίων Μοιρῶν "the celestial Moirai" Steel, p. 101-102 et n. 153, p. 83 (l'auteur renvoie à *In Remp.* II 239,19 - 253,17 [il faut corriger la référence]; le passage traite des trois Moires ou Parques, filles de Nécessité, selon Plat. *Rsp.* X 617b8 sqq.). Mais l'expression αἱ οὐράνιαι Μοῖραι peut paraître étrange.
653 Cf. *In Remp.* II 345,16-17 (πρόεισιν δὲ [ἡ ψυχὴ] εἰς τὸ ἔσχατον ταῖς ἀπὸ τῶν οὐρανίων περιληφθεῖσα ποιήσεσιν: "et l'âme procède jusqu'au dernier degré étant saisie par les activités productrices des [corps] célestes"). Pour l'expression ποίησις εἰς, cf. *De prov.* 12,8.
654 *infortunamur* G.; ou: ἀτυχοῦμεν.

αἰτίαν, τὴν ἀνάγκην[655], μεταφέρομεν ἄντι τῆς προαίρεσεως. Καὶ ταῦτα ἀπορῶν οἴει κρατεῖν[656] τὴν περὶ τῆς εἱμαρμένης κοινὴν ἔννοιαν ὡς οὔσης καὶ κυριωτέρας οὔσης ἐπὶ τῶν πρακτῶν ἢ αἱ ἡμέτεραι ὁρμαί.˩

[34]

˩Καὶ οὐδὲ ἐγὼ αὐτὸς ὁρῶ τοὺς ἀνθρώπους[657] ἄλλως πως ἔχοντας ἢ ἀνατιθέντας[658] ἑαυτοῖς τὴν τῶν κατορθώσεων (κατορθωμάτων) αἰτίαν, τῶν δὲ ἁμαρτημάτων ἄλλοις. Ἀλλὰ ἐν τούτῳ διαφέρομεν, ὅτι σὺ δὲ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν (ἐξ)αρκεῖν οἴει πρὸς τὴν περὶ τῶν πραγμάτων κρίσιν, ἐγὼ δὲ ἐκείνους μὲν οὕτως λογίζεσθαι διά τινα φιλαυτίαν[659] κακὴν (μοθηρὰν) καὶ ἄτοπον[660]·˩ (6) ˩τοὺς δὲ ὄντως σοφούς, οἷς ἐπιβάλλει[661] ἐπὶ τὰ ὅλα καὶ μέρη βλέπειν <καὶ> τὴν πρὸς ἐκεῖνα ἔχοντα τάξιν μὴ παρορᾶν[662]˩, πάντων τῶν γινομένων προηγουμένως μὲν ˩αἰτιᾶσθαι˩[663] τὸν θεόν, παρ' οὗ πᾶσιν ἐφήκει τὸ ἀγαθόν· μετ' ˩ἐκεῖνον δὲ˩ τὴν τοῦ κόσμου περίοδον καὶ τὸν καιρόν, ἐν ᾧ τὰ γινόμενα συναρμόζεται τοῖς ὅλοις καὶ συντάττεται, μηδενὸς πρὸς τὴν τῶν ὅλων πολιτείαν ὄντος ἐπεισοδιώδους· ˩τρίτον δὲ ἑαυτούς˩, ἐν οἷς ἂν προελόμενοι τύχωσι ˩καὶ˩ ταῖς ἑαυτῶν ὁρμαῖς συντελέσαι[664] εἰς τὴν τῶν πραγμάτων[665] ἀποπλήρωσιν· ὅταν δέ τι παρὰ τὴν αὐτῶν συμπέσῃ προαίρεσιν, τότε μόνα τὰ ὅλα καὶ τὴν τούτων ποίησιν εἰκότως ὡς κρατήσασαν αἰτιώμενοι· τὰ μὲν γὰρ μερικὰ ἀναγκαῖον πανταχοῦ ἐνεργεῖν μετὰ τῶν ὅλων, τὰ δὲ ὅλα καὶ χωρὶς ἐκείνων καὶ μετ' ἐκείνων. (...) ˩ἄκουε τοῦ Πλάτωνος ἐν (τοῖς)

---

655 *scilicet necessitatem* G.; Strober - Steel voient là une glose explicative de Guillaume qui n'a pas compris que τὴν αἰτίαν est complément de μεταφέρομεν εἰς ἐκείνην (*scil.* τῆν τῶν οὐρανίων Μοιρῶν ποίησιν).
656 *obtinere* G.; on pourrait aussi envisager à la rigueur τυγχάνειν, ἐπέχειν, κατέχειν.
657 Pour l'expression, cf. *e. g.* Procl. *In Tim.* III 42,1-2.
658 *imputantes* G.; il n'a a pas d'autre occurrence de ce verbe dans les *Tria opuscula*, et le mot ne figure pas dans *In Parm.* Ailleurs, ἀνατίθημι est traduit par *dispono*, avec un sens qui pourrait convenir à notre passage (*De dec. dub.* 49,16). Le verbe ἀναφέρω, auquel on pourrait penser, est toujours traduit par *refero*.
659 *filautiam (id est amorem sui)* G. Sur cette notion, ici négative, cf. L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1938, p. 116-117 (la notion d'amour de soi est négative chez Platon, "la cause de toutes les fautes [ἁμαρτήματα; *Leg.* V 731d7 - 732b4; Platon n'a pas le terme lui-même], elle est positive – elle ne peut être que celle de l'homme de bien – dans la théorie de l'amitié chez Aristote [*EN* IX 8, et déjà la ch. 4; cf. Bonitz, *Index Aristotelicus*, *s.v.* φίλαυτος]); cf. K. Gantar, « Zur Entstehungsgeschichte des Aristotelischen Begriffs der φιλαυτία », dans: J. Harmatta (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Amsterdam, 1968, p. 90-97.
660 *inconvenientem* G. = ἄτοπον; Steel (2007, p. 102) propose de corriger le grec en ἄλογον, adjectif qui est souvent utilisé pour caractériser la φιλαυτία (Steel renvoie à Porph. *De abst.* III 2,15: ὑπὸ δὲ τῆς φιλαυτίας παρηγμένοι ἄλογα φασὶν τὰ ζῷα ἐφεξῆς τὰ ἄλλα σύμπαντα, τὴν παντελῆ στέρησιν τοῦ λόγου διὰ τῆς ἀλογίας μηνύειν ἐθέλοντες).
661 *competit* + dat. + inf. G.
662 *negligere* G.; ἀμελεῖν, περιορᾶν, παρορᾶν.
663 *causare* G.; αἴτιον εἶναι Boese (d'après Is. Seb.).
664 *et ... cooperantur* G.; συντελέσαντες Is. Seb.
665 *rerum* G. (= τῶν πραγμάτων); τῶν πρακτῶν Is. Seb., accepté par Boese et Steel.

Νόμοις[666] βοῶντος˻ ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ ˹θεὸν˼[667] τύχη καὶ καιρός, τὰ ἀνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα[668]· ˹ἡμέτερον[669] δὲ˼ τρίτον τούτοις[670] δεῖν[671] ἕπεσθαι τέχνην· ἐν καιρῷ[672] γὰρ χειμῶνος συνεργεῖν τι καὶ κυβερνητικήν, ˹καὶ˼ ὑγιάνσεως ἰατρικήν, καὶ ὅλως ἐπὶ τῶν πρακτῶν[673] τὴν πολιτικήν. Κἂν κατορθῶμεν τοίνυν, ˹τὴν εἱμαρμένην˼, τὸν καιρὸν καὶ τὸν θεὸν αἰτιατέον, ἵνα τὸ ˹γινόμενον˼[674] τρεῖς ἔχῃ αἰτίας· τὴν μὲν ποιοῦσαν αὐτὸ ἀγαθόν, τὴν δὲ τεταγμένον εἰς μίαν τὴν πρὸς τὸ πᾶν ὁμολογίαν, τὴν δὲ ἀνθρώπινον ὅλως[675]. καὶ γὰρ πᾶν ἀνθρώπινον ἔργον μέρος ἐστὶ τοῦ παντός, οὐκ ˹ἀνάπαλιν˼ δέ, ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ˹ἀνάγκη˼, μέρεσι οὖσι τοῦ παντός, ˹καὶ˼ ποιεῖν, ˹ἀλλὰ καὶ˼ πάσχειν[676]· καὶ πᾶν μὲν τοῦ κοσμικοῦ συστήματος τούτου καὶ δράματος μέρος τέλος ἔχει τὸ ἀγαθόν· οὐδὲν γὰρ ἄτακτον ἀφεῖται τῶν μερῶν, ἀλλὰ συνυφαίνεται πρὸς τὸ εὖ τοῦ παντός, οὐκ ἀνάπαλιν δὲ πᾶν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ τυγχάνον μετὰ κοσμικῆς συντέτακται πολιτείας· ἔστι γὰρ καὶ ὑπὲρ τὸν κόσμον ζωὴ ˹καὶ ἡ ζωὴ τῶν θεῶν καὶ τῶν˼ ψυχῶν ὑπὲρ ˹εἱμαρμένην˼ χορευουσῶν[677] καὶ τῇ προνοίᾳ μόνῃ συνεπομένων.

35

˹Ποῦ˼ οὖν ˹ἐνταῦθα˼ τὸ ἐφ' ἡμῖν, ὁπόταν τὸ γινόμενον συμπλέκηται τῇ περιόδῳ τοῦ κόσμου, καὶ αὖ ὁπόταν ἐκ μόνης ἐκείνης ἀποτελῆται; ‹ποῦ δὲ ἀλλαχοῦ ἐροῦμεν ἢ› ἐν ταῖς ἡμετέραις ἔνδον αἱρέσεσι καὶ ὁρμαῖς; μόνων γὰρ τούτων ἡμεῖς κύριοι· τῶν δὲ ἔξω γενομένων μετὰ πλειόνων ἄλλων καὶ δυνατωτέρων.[678] δεῖ γὰρ τὸ ἔξω γενόμενον γίνεσθαι μέρος τοῦ παντός, ἵνα καὶ γένηται· τοῦτο δὲ συνεπινεύοντος καὶ συνεργαζομένου τοῦ παντός, ἵνα εἰς ἑαυτὸ ποιῇ τὸ πᾶν, μέρει ἑαυτοῦ δρῶν εἰς ἄλλο καὶ ὑπ' ἄλλου πάσχον. καὶ διὰ ταῦτα ἄρα καὶ ἐπὶ τοῖς γινομένοις τοὺς μὲν ἐπαινοῦμεν, τοὺς δὲ ψέγομεν, ὡσανεὶ κυρίους καὶ αὐτοὺς διὰ

---

666 Plat. *Leg.* IV 709b7 - c2 (avec plusieurs variantes).
667 *post deum* G; μετὰ θεοῦ Plat. Cf. Is. p. 114, §7, 4 D. Is.
668 Même citation en *De dec. dub.* 51,11: ˹μετὰ θεῶν γὰρ φησὶ καὶ αὐτὸς (*scil.* Πλάτων) τύχην καὶ καιρὸν τὰ ἀνθρώπινα διακυβερνᾶν σύμπαντα˼; et *In Alc.* 124,12-13 Segonds: τύχη γάρ, φησί, καὶ καιρὸς τὰ ἀνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα.
669 *nostrum* G; ἡμερώτερον Plat. Cf. la note de L. Robin, *ad loc.* dans le volume de la Pléïade.
670 *ab hiis* G. = ἀπὸ τούτων (?) "en troisième après ceux-ci".
671 *dicere* G. = λέγειν ou G a-t-il lu faussement (?) εἰπεῖν plutôt que ἐρεῖν comme le suppose Boese ?
672 *in tempore ... hiemis* G. ("à l'occasion d'une tempête"); ἐν καιρῷ Is. Chez Platon, καιρῷ est le complément de συνεργεῖν.
673 ἐπὶ τῶν πρακτῶν Is.; *agibilium* G. = τῶν πρακτῶν.
674 *quod fit* G. = γινόμενον; peut-être faut-il corriger en γενόμενον: "ce qui s'est produit"; τὸ κατόρθωμα ἡμῶν Is. Seb.
675 Pour cette dernière idée, cf. Arist. *EN* I 1, 1094b6 (à propos de la politique); encore, *Ibid.* III 5, 1112a32 (les causes diverses: *nature, nécessité, fortune et l'intellect humain*).
676 La structure de cette phrase est différente chez Is. Seb.
677 *excedentium* G.
678 Cf., pour la même idée, Hierocl. *De prov.* = Phot. *Bibl.* Cod. 251, 465a40 - 465b38.

τὴν αἵρεσιν γενομένους· καὶ ὁποῖα ἄττα ἂν εἴη τὰ γινόμενα, τοιοῦτον οὐ τὸν κόσμον φαμέν, ἀλλὰ τὸν δράσαντα· τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς ποιὸν οὐκ ἀπὸ τοῦ κόσμου ἦν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τοῦ πράξαντος ζωῆς· συντέτακται δὲ πρὸς τὸ πᾶν ‹διὰ τὸ πᾶν›, καὶ ἔστιν πάλιν τοιόνδε διὰ τὸ μέρος. ⌜Καὶ ὅτι ταῦτα ἀληθῆ γράφομεν δηλώσει σοι καὶ τὰ λόγια πολλάκις νίκην δίδοντα καὶ ταῖς ἡμετέραις αἱρέσεσι καὶ μὴ μόνῃ τῇ τῶν κοσμικῶν περιόδων τάξει, οἷον ὅτε λέγει· Σαυτὸν βλέπων ἔνδυθι[679]⌟ (...) ⌜Καὶ τί δεῖ λέγειν⌟, ὅπου γε[680] καὶ τὰς νόσους αὐτοθελεῖς ἀναβλαστάνειν ⌜ἡμῖν φασιν[681]⌟, φυομένας ἐκ τῆς ἡμετέρας τοιᾶσδε ζωῆς;

36[682]

Οὐκ ⌜ἄρα⌟ δεῖ τὰ γινόμενα πάντα ἐπὶ μόνην τὴν ⌜τάξιν⌟[683] ἀναπέμπειν τοῦ παντός, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ὁρμήν· οὐδ' αὖ παραιρεῖσθαι[684] τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἱρέσεων κράτους, ἐν αὐτῷ τούτῳ τῷ προαιρεῖσθαι μόνον λαχοῦσαν τὸ εἶναι, καὶ τὰ μὲν ἐκκλίνειν, τοῖς δὲ ἐπιτρέχειν, κἂν μὴ τοῦ παντὸς ᾖ ἐν τοῖς γινομένοις κυρία. Δεῖ γὰρ ἑκάστην αἰτίαν τοῦτο μόνον ἀπαιτεῖν, ἐφ' ᾧ πέφυκε· πέφυκε δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ μόνον εἶναι πρακτικόν, ἀλλὰ ⌜καὶ⌟ προαιρετικὸν καθ' αὑτὸ ⌜ἦ⌟ μετ' ἄλλων προαιρούμενον πράττειν. ⌜Καὶ⌟ διὰ τὴν προαίρεσιν φαμὲν αὐτὸ καὶ ἁμαρτάνειν καὶ κατορθοῦν, ἐπεὶ, κἂν τὸ πραχθὲν ἀγαθὸν ᾖ[685], ⌜καὶ⌟[686] τὸ πρᾶττον ἐκ προαιρέσεως ἐνεργῇ μοχθηρᾶς, κακίζομεν[687] τὴν πρᾶξιν· τὸ μὲν γὰρ χρηστὸν ἐν τῷ γενομένῳ[688] δι' ἄλλο, τὸ δὲ μοχθηρὸν διὰ τὸ προελόμενον. Οὕτως ἄρα ἐναργές ἐστι πᾶσι τὸ κυρίους ἡμᾶς ὑπάρχειν τῶν πράξεων, καθ' ὅσον εἰσὶ προαιρετικαί.

---

679 verere G; ενδυθι (*sic*) note marginale au ms *V* (*V*^{m}). Cf. Westerink, (1962), p. 163 (σαυτὸν ἰδὼν ἔνδυθι), suivi par D. Isaac et M. Erler. Cf. *In Alc.* 129,24-25 Segonds: "Ayant discerné ton vrai moi, revêts-t-en"; cf. p. 200, note 5 ad p. 107.
680 *ubi* G; ὅπου γε Is.
681 *Scil.* les oracles (Erler).
682 Contrairement à ce que laisse entendre la typographie de l'édition de D. Isaac, le début du paragraphe 36 a son correspondant chez Isaac Sébastocrator (cf. p. 116 de l'éd. D. Isaac). Pour le contenu de ce paragraphe, *infra* 55,5-8 Boese; cf. aussi Simpl. *In Ench.* ch. II (p. 33-33 I. Hadot, 2001: à propos des choses qui ne dépendent pas [entièrement] de nous comme *le corps, les biens matériels, la réputation, les magistratures*; cf. II 9-12: ἀλλ' ὅτι οὐ μόνη αὕτη κυρία ἐστὶ τούτων, ἀλλὰ καὶ ἄλλων δεῖται ταῦτα πολλῶν τῶν τῇ ψυχῇ συναιρομένων ἵνα γένηται, διὰ τοῦτο οὐκ ἐφ' ἡμῖν ταῦτα εἶναί φασι « Mais, puisque l'[âme] n'est pas seule maîtresse de ces choses [*scil.* les biens, la réputation etc.], mais que celles-ci ont besoin que beaucoup d'autres choses qui viennent assister l'âme pour se produire, pour cette raison, disent-ils, ces choses ne dépendent pas de nous »).
683 *ordinem* G (= τάξιν); πρᾶξιν Is. (= *actionem* et non *factionem* comme le propose D. Is. p. 58, n. 3). D. Isaac adopte la leçon de Is.: "Il ne faut donc pas rapporter tout ce qui arrive à la seule *action* du tout, ...". Mais, cf. 35,20 (D. Is.): *non soli ordini mundialium periodorum.*
684 *sequestrare (ab)* G.; παραιρεῖσθαι + gén. Is.
685 εἴη Is.; ᾖ *ego.*
686 τὸ δὲ Is.; *et agens* G.
687 *malam dicimus* G.
688 *in acto* G. = ἐν τῷ πεπραγμένῳ (?).

<Chapitre VII>
<Deuxième aporie>

[37]

¡Μετὰ ταύτην δὴ τὴν ζήτησιν λέγεις ὅτι πάντες οἱ ἄνθρωποι περὶ τοῦ μέλλοντος φιλοπευστοῦμεν[689] ἐπὶ πάντων, καὶ ἐπὶ τούτοις ἃ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι δοκεῖ. Καὶ τοῦτο αὖ πάλιν ὡς ἕτερον τεκμήριον γράφεις πρὸς (ἐπὶ) τοῦτο, τὸ μὴ εἶναι κυρίους ἡμᾶς, εἴπερ ἀγνοοῦμεν ὃ συμβήσεται· δηλοῦν δὲ τοῦτο τὴν ἡμετέραν σπουδὴν περὶ τὰς μαντείας[690], καὶ ἐφ᾽ ὧν ἡμεῖς αἱρούμεθα. Ὅθεν μὲν οὖν[691] λέγεις, ὡς συλλήβδην εἰπεῖν[692], ὡς ἄρα, εἰ φιλομάντεις[693] πάντες ἐσμέν, οὐδέν ἐστιν ἐφ᾽ ἡμῖν.¡ ¡Ἐγὼ δὲ ἐπιστρέφων φήσω τὸν λόγον <ἀμυνόμενος>[694], ὡς ἄρα εἰ μηδέν ἐστιν ἐφ᾽ ἡμῖν, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς κινήσεως μόνης[695] ἠνάγκασται τὰ γίνομενα, οὐκ ἂν εἶμεν φιλομάντεις. Τίς γὰρ ἐπὶ τῶν ἀλλαχόθεν ἠναγκασμένων ἡ τῆς μαντικῆς χρεία[696], ὧν ἡ γνῶσις ὡς ἐσομένων ἢ μὴ ἐσομένων, ἀναγκαίων δὲ ἀμφοτέρων ὄντων, περιττή; Τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀδύνατον μὴ γίνεσθαι, κἂν μυριάκις ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ καὶ προειδότες καὶ προβεβουλευμένοι[697] ὦμεν[698].¡ Εἰ οὖν μὴ μάτην φιλοπευστοῦμεν[699] περὶ τοῦ μέλλοντος – οὐ μάτην δέ, εἴπερ τοῦτό γε[700] κατὰ φύσιν ἡμῖν· οὐδὲν γὰρ τῶν κατὰ φύσιν μάτην –, δεῖ ¡δὴ¡[701] μὴ πάντα τῆς περιφορᾶς ἐξάπτοντας ἀναγκάζειν, ἀλλά τι ὠφελοῦσαν τίθεσθαι ἡμᾶς[702] καὶ τὴν πρόγνωσιν <εἰς>[703] τοὺς

---

689 *de futuro sollicitamur* G.; cf. *infra*, 37,14-15: *sollicitamur de futuro* G. = φιλοπευστοῦμεν ... περὶ τοῦ μέλλοντος Is. Seb (§ 9,1-2 D. Isaac).
690 *divinationes* G.
691 *unde quidem igitur* G. = ὅθεν μὲν οὖν; Strobel, suivi par Steel, p. 102, propose de corriger en ὅθεν σὺ μέν.
692 *ut summatim est dicere* G.; en *In Parm.* 808,15-16 Guillaume donne cette même traduction de l'expression ὡς συλλήβδην εἰπεῖν; en *De dec. dub.* 53,18-19, cette expression est rendue par *ut summatim dicatur* (cf. *De prov.* 59,1).
693 *amatores divinationis* G.; on peut aussi envisager φιλομαντευταί (terme que retient Steel, n. 169, p. 84, en renvoyant, pour ce mot rare, à Plat. *Leg.* VII 813d4; on peut aussi renvoyer à Dam. *V. Isid.* fr. 88C Athanassiadi, associé à ἀγύρτης [devin ambulant]).
694 *melior factus* G.; Boese suppose que G. a pu lire ἀμεινόμενος quîl a cru dérivé de ἀμείνων; cf. *De prov.* 17,11 *meliorata* G. = ἀμυνομένη Is. Seb.; *Ibid.* 25,18 *melioratus* G. = ἀμυνόμενος Is. Seb.
695 *ex motu solo* G.; *ex motu celi* Steel (2007), p. 102 (l'erreur viendrait donc d'un copiste du texte de G.).
696 Cf. Alex. *De fato* 188,11-12 Bruns (p. 37,20-21 Thillet): Si tout ce produit selon une nécessité antécédente on pose la question: Πῶς δ᾽ οὐκ ἀναιροῖεν ἂν καὶ μαντικήν, τῆς ἀπὸ μαντικῆς χρείας ἀναιρουμένης;
697 *preconsiliantes* G.; προβουλευσάμενοι
698 *quamvis ... existamus* G.; on peut aussi avoir ὑπάρχωμεν.
699 *sollicitamur* G.
700 γε Is. Seb.
701 *utique* G.; ou: δήπου.
702 *nobis* G. (complément de *proficuam*); ἡμᾶς est sujet de τίθεσθαι avant d'être complément de ὠφελοῦσαν.
703 *et* G.; εἰς Westerink (1962), p. 164.

βίους ἡμῶν, οὐχ ἵνα προεγνωκότες πάσχωμεν μόνον, ἀλλ' ἵνα τῷ προγνῶναι γενώμεθα προχειρότεροι πρὸς τὸ καὶ αὐτοὶ συνεργῆσαί τι ἢ μὴ συνεργῆσαι τοῖς ἐσομένοις.

[38]

Πρὸς ⌊δὲ⌋ ταῦτα ⌊καὶ οὐ τὰς μαντείας[704] μόνον⌋, ἀλλὰ καὶ τὰς εὐχὰς καὶ τὴν ⌊τῶν ἱερέων⌋[705] πραγματείαν ἅπασάν ⌊φασι⌋ συντελέσαι· ἢ καὶ ⌊τούτους⌋[706] ⌊μύρυν καταχέαντες καὶ στέψαντες⌋[707] ἐξελῶμεν[708] ⌊καὶ περιγράψομεν⌋, ⌊καὶ⌋ οὐδὲ ἀνατείνειν τὰς χεῖρας οὐδὲ ἱκετείας γίνεσθαι[709] δώσομεν πρὸς τοὺς ἀναστέλλειν δυναμένους τὰ οὐράνια ῥεύματα. Μάτην ⌊δὴ (καὶ)⌋[710] πάντας τε[711] ἀνθρώπους ἀεί που[712] θεὸν καλεῖν, ἐν οἷς ἂν ἐλπίσωσι χαλεποῖς, καὶ αὐτὸν ⌊τὸν Ἀπόλλω μάτην χρησμῳδεῖν⌋ ὅτι ποιήσασι μὲν τάδε φυγεῖν ὑπάρξει τὰς ⌊ἀπὸ τῶν οὐρανίων περιόδων⌋ ἐπηρτημένας τιμωρίας αὐτοῖς[713], τοῖς δὲ μὴ ποιήσασιν ἀναπόδραστον[714] ἀπαντήσεσθαι τὸ δεινόν.

Καίτοι γε εἰ μὴ ἦν ἐφ' ⌊αὐτοῖς⌋[715] ποιῆσαί τε καὶ μή, πῶς οὐ ⌊καὶ⌋ τὸ συνδιαιρεῖσθαι ⌊ταῦτα καὶ τὰ ἑπόμενα ταῖς χρησμῳδίαις[716] διδόναι⌋ ταῖς αἱρέσεσι

---

[704] *divinationes* G.; θειασμούς Boese; ou peut-être: τοὺς χρησμούς (cf. G. dans: *In Parm.* 71,91 Steel: *divinationes* = 705,23 Steel: χρησμοί [*scil.* les oracles d'Apollon]).
[705] *sacrorum negotium* G.; ἱερατικὴν Is.; τῶν ἱερέων D. Is. (cf. *e.g.* Jambl. *De myst.* II 11 [p. 96,9 des Places]: τὴν ... τῶν ἱερέων τέχνην).
[706] *hoc* G.; ταύτας (*scil.* τὰς εὐχὰς καὶ τὴν ἱερατικὴν πραγματείαν ἅπασαν) Is.; *hos* [*scil. sacerdotes* = τοὺς ἱερεῖς] D. Is.; (au lieu de l'acc. τούτους, on pourrait envisager le gén. τούτων, complément de καταχέαντες).
[707] *unguento ungentes et coronantes* G.; cf. Plat. *Rsp.* III 398a 6-7: μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέψαντες [à propos du bannissement des poètes]; cf. Procl. *In Remp.* I 42,3-10: Πρῶτον εἰπεῖν χρὴ καὶ διαπορῆσαι περὶ τῆς αἰτίας, δι' ἣν οὐκ ἀποδέχεται τὴν ποιητικὴν ὁ Πλάτων, ἀλλὰ ἐξοικίζει τῆς ὀρθῆς πολιτείας, εἰ καὶ μύρον αὐτῆς καταχέας, ὡς τῶν ἐν τοῖς ἁγιωτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις, καὶ ὡς ἱερὰν στέψας αὐτήν, ὥσπερ καὶ ἐκεῖνα στέφειν ἦν νόμος [398a]. καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο ζητήσεως ἄξιον, εἰ μέν τι θεῖον ἔχει κατ' αὐτόν, πῶς ἐκβάλλεται τῆς θείας πολιτείας, εἰ δὲ μηδέν, πῶς τιμᾶται ταῖς τῶν θεῶν τιμαῖς. *Ibid.* 47,22 - 48,1: εἰκότως δήπου καὶ τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας ἐκπέμπων αὐτὴν διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας οὐκ οἴεται δεῖν ἀτιμάσας ἐκπέμπειν, ἀλλ' ὡς ἱερὰν Μουσῶν ταῖς ὁμοίαις τιμαῖς τῶν ἀγαλμάτων τιμήσας, μύρῳ καὶ στέμματι. μὴ γὰρ δὴ τοῦτο οἰηθῶμεν, ὅτι καὶ τὴν τοιαύτην ποιητικήν, καὶ εἰ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ τυγχάνει προσήκουσα μηδέν, πρὸς πᾶσαν ζωὴν ἀνάρμοστον εἶναι θήσεται καὶ βλαβεράν, ἀλλ' εἶναί τινας, οἳ καὶ ἀπὸ τῶν ταύτης ὀνίναιντο ἂν λόγων.
[708] *expellemus* G.; ἐξελάσαντες Is.
[709] ἱκετείας γίνεσθαι Is.; *servire* G. qui a dû lire οἰκετείας γίνεσθαι (Thillet *ap.* D. Is.).
[710] *etiam* G.; δὲ ἄρα Is.
[711] *omnino* G. (= πάντῃ); πάντας τε Is.
[712] που: aucun correspondant chez G.
[713] αὐτοῖς Is. (sans correspondant chez G).
[714] *inefficax* G. (= ἀδρανές); ἀναπόδραστον Is.
[715] *in ipsis* G.; ἐφ' ἡμῖν Is.
[716] *responsis* G.; τοῖς λογίοις Boese (cf. index *s.v. responsum*). τὸ λόγιον (sg. et pl.) désigne toujours les *Oracles chaldaïques*; en *De prov.* 51,2 et 3; 52,2 et 5 *responsum* = ⌊ὁ χρησμός ou plutôt ἡ χρησμῳδία⌋ (il s'agit d'un oracle d'Apollon). Cf. *In Tim.* III 89,22-23: αἱ χρησμῳδίαι τοῦ Ἀπόλλωνος.

παντελῶς ἄτοπον; Ἀλλὰ μήτε ⌊περὶ⌋ τοῦ θεοῦ ταῦτα ⌊προαγορεύωμεν⌋[717], μήτε τὸ τῆς ⌊μαντικῆς⌋[718] καὶ τῆς ἱερατικῆς χρήσιμον ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων βίων[719] διαγράφωμεν, ἐπεὶ καὶ τὰς ἱστορίας[720] ἁπάσας, τάς τε ⌊βαρβαρικὰς⌋ καὶ Ἑλληνικάς, συμμαρτυρούσας ⌊ἔχεις⌋, ὡς[721] διὰ ⌊τὴν μαντικὴν εἴτε ἐκ τῆς θείας ἐπιπνοίας[722], εἴτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης τέχνης⌋, πολλοὶ ⌊δὴ⌋[723] πολλάκις ἔγνωσάν τε ἃ δεῖ πρᾶξαι καὶ γνόντες ἀπαραιτήτων κακῶν ἐλεύθεροι εἰς τὸ μέλλον κατέστησαν· ⌊ἃς ἀναγινώσκειν σοι πρόχειρον.⌋

39

(...) Καὶ ταῦτα ⌊γράφω⌋ περὶ τῶν ἔξω γινομένων. ⌊Πανταχοῦ δ' αὖ ἐκεῖνο προϋπάρχειν λέγω, τὸ⌋ τὴν ποιὰν[724] ὁρμὴν καὶ τὴν[725] αἵρεσιν[726] χαρακτηρίζειν τὸ ἐφ' ἡμῖν, καὶ τοῦτο εἶναι ψυχῆς ἔργον, ἐν αὐτῇ μένον ἀνέκφορον εἰς τὸ πᾶν.

<Chapitre VIII>
<Troisième aporie>

[40]

⌊Τούτοις γὰρ ἐφεξῆς, ὥς μοι δοκεῖς αὐτός, (δια)κυβερνᾷ ‹τὸ πᾶν›[727] πάντα τὰ ζῷα· καὶ ἡμᾶς καὶ τὰ ἄλλα καθ' ὕφεσιν[728] ἔχειν τὴν ζωὴν ὑπὸ τοῦ α<ἰθ>έρος[729] (ἐν)δεδομένην καὶ τῆς πρώτης φορᾶς[730], ἐν μὲν τῷ τοῦ ἐγκεφάλου μορίῳ[731] λογικήν,

---

[717] *de deo hec proclamaremus* G; τοῦ θεοῦ ταῦτα κατηγορῶμεν Is. (= D. Isaac; προσαγορεύωμεν Boese).
[718] *divinative* G.; τῆς θείας ἐπινοίας Is.; τῆς ἐνθεαστικῆς Boese.
[719] Boese n'a pas lu βίων (= *vitis* G.).
[720] Sur l'utilisation de l'histoire pour étayer une thèse, cf. *De dec. dub.* 56, 33-44 (D. Is.).
[721] *quod* G.; ὡς ἄρα Is.
[722] Il est a noter que Is. a remplacé *supra* ἡ μαντική par l'expression utilisée ici par Proclus: ἡ θεία ἐπίπνοια (*divina inspiratio* G.).
[723] *utique* G.; δή (?) Boese.
[724] Cf. Epict. *Entretiens* I 8, 16: Ἂν μου πυνθάνῃ τί ἐστιν ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἔχω σοι ἄλλο εἰπεῖν ἢ ὅτι ποιὰ προαίρεσις (trad. J. Souilhé: "c'est une certaine *disposition* de la personne morale").
[725] Erler n'a pas l'article (sans remarque dans l'apparat).
[726] Cf. Epict. *Entretiens* I 8, 16: ἄν μου πυνθάνῃ τί ἐστιν ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἔχω σοι ἄλλο εἰπεῖν ἢ ὅτι "ποιὰ προαίρεσις" (trad. J. Souilhé: "c'est une certaine disposition de la personne morale").
[727] Nous adoptons la correction de D. Isaac (dans le texte latin il faut ajouter *universum* plutôt que *omne* [cf. 39,20]). La corruption du texte est plus importante selon Steel (2007), p. 103.
[728] *secundum submissionem* G. = καθ' ὕφεσιν ou κατὰ τὴν ὕφεσιν; le terme de ὕφεσις lié à la notion de procession (πρόοδος) est très fréquent chez Proclus (cf. *e. g. El. th.* prop. 64, p. 60,23 Dodds; 97, p. 86,10).
[729] *aere* G. = ἀέρος; il faut lire *ethere* (αἰθέρος) en suivant la correction proposée par Strobel, dans Steel (2007), p. 103, qui renvoie au ch. 42 (cf. 42,3 *ethere* etc.).
[730] *a prima latione* G. Il s'agit sans doute de la révolution du premier ciel ("the first revolution [of the heaven]", Steel, p. 60). Cf. *In Tim.* III 57,29 où on trouve

τοῖς δὲ⌋ αἰσθητηρίοις[732] ⌊τὴν αὐτὴν ταύτην⌋ ἐμφυομένην περὶ ἄλλα καὶ ἄλλα αἰσθητά, καλουμένην αἴσθησιν, ὅρασιν ⌊ἢ⌋ ἀκοὴν ⌊ἢ τινα τῶν λοιπῶν, ὡς τοῖς ὑποκειμένοις διαφέρουσαν[733]⌋, μίαν[734] ⌊δὲ καὶ⌋ ἀδιάφορον καθ᾽ ἑαυτὴν οὖσαν.

[41]

(...)

(3) ⌊ἀλλὰ καὶ ἔμπειρος « τῶν κατὰ τὴν παιδεύσιν ὁδῶν »[735] καὶ τῶν τῆς γεωμετρίας καὶ ἀριθμητικῆς εὑρέσεων⌋

(...)

[42]

(...)

(15)[736] ⌊Οἱ δὲ θεοπαράδοτοι λόγοι[737] τὴν πηγὴν καθ᾽ αὐτὴν ὑμνοῦσι πάσης ψυχῆς[738], ἐμπυρίας[739], αἰθερίας, ὑλικῆς, καὶ ταύτην⌋ ἐξάπτουσιν[740] ⌊τῆς ὅλης ζωογόνου θεᾶς[741], ἧς καὶ τὴν ὅλην εἱμαρμένην ἐξαρτῶντες δύας ποιοῦσι σειράς,

---

l'expression ἡ πρώτη περιφορά qui semble désigner la révolution de la sphère des fixes.

[731] *parte* G.; on peut envisager aussi μέρει.

[732] Isaac Sebastocrator intègre partiellement la fin de ce paragraphe dans son démarquage du paragraphe 16 (= Is. Seb. § 24,6-13 D. Isaac [p. 132-133]).

[733] *differentem* G.; peut-être διαφόρον.

[734] μίαν se rattache à τὴν ζωήν plutôt qu'à αἴσθησιν.

[735] Plat. *Tim.* 53c2-3: ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν δι᾽ ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψεσθε: « puisque vous participez aux méthodes de la science, dont il est nécessaire que je me serve pour démontrer ce que je dis, vous me suivrez » (trad. A. Rivaud, *CUF*, 1925). Cf. encore *TP* I, p. 11,5-6 "les chemins du savoir", expression désignant les mathématiques (trad. et note de S.-W.).

[736] H. Lewy donne une rétroversion de ce texte (42,15-22), dans: *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris, 1978 (Le Caire, 1956[1]), p. 265, n. 21; celle-ci est reprise par Erler, p. 96, note *a*. Nous ne signalons pas toutes les divergences avec notre rétroversion.

[737] *qui autem a deo traditi sermones* G.; en *De prov.* 21,1 Boese, on a *responsa* = τὰ λόγια, mais Is. Seb a τὰ θεοπαράδοτα λόγια (29,1-2, p. 137 D. Isaac; *idem* en 30,13, p. 138). Steel note que le terme n'est pas attesté avant Proclus (Steel, 2007, p. 103). On peut se demander s'il ne faut pas corriger notre texte (λόγια pour λόγοι). Pour des expressions similaires désignant les *Oracles chaldaïques*, cf. Procl. *In Remp.* I 111,2-3; II 217,16-17 (θεοπαράδοτος μυσταγωγία); *In Tim.* I 318,22; 408,12-13 (θεοπαράδοτος θεολογία); *In Crat.* p. 59,19 (θεοπαράδοτοι φῆμαι), Marin. *V. Procl.* 26,26 Saffrey-Segonds (τὰ θεοπαράδοτα λόγια, avec la note 1, p. 147); Dam. *In Parm.*. 150,25; 177,21 (Ruelle). Cf. H. Lewy, Lewy, H., (1956/1978) *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris, 1978 (Le Caire, 1956[1]), p. 444.

[738] Sur les sources des âmes, cf. *TP* V, ch. 32 (p. 117 sqq.).

[739] *empyrias, id est empyrealis* G.

[740] G. *seiungunt*; dans la marge du manuscrit *V*, on lit εξαπτουσι. Il faut sans doute corriger la forme *seiungunt* en *eiungunt* (cf. *In Parm. s.v.* ἐξάπτω).

[741] *thea (id est specula)* G. = θέας (spectacle); il faut corriger avec Boese, après Cousin, en θεᾶς.

τὴν μὲν ψυχικήν, τὴν δέ, ὡς εἴπομεν, μοιραίαν[742]· καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἕλκοντές[743] ποτέ φασι τῇ εἱμαρμένῃ δουλεύειν, ὅταν ἀλογωθεῖσα[744] κυρίαν[745] ἀλλάξῃ[746] ἀντὶ τῆς προνοίας τὴν εἱμαρμένην[747].˩

[44]

˩Ταύτην μὲν οὖν τὴν ζωὴν (*scil.* la vie sensitive) καὶ εἱμαρτὴν (εἱμαρμένην) εἶναι καὶ πάσχειν ἄλλοτε ἄλλα μετὰ τῶν σωμάτων, ἐν οἷς ὑφέστηκε τὸ ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης, ἀναγκαῖον.˩

Ἀπεναντίας[748] δήπου τῇ αἰσθήσει θετέον ἄϋλον καὶ χωριστὴν καὶ αὐτενέργητον· καὶ ταύτῃ μὲν καὶ προαίρεσιν δοτέον τῆς ἐφ' ἑκάτερα ῥοπῆς, ἄνω τε καὶ κάτω, πρὸς νοῦν ˩ἀφ' οὗ γέγονε[749] καὶ˩ πρὸς αἴσθησιν ˩ἣν ἐγέννησεν[750]˩· τῇ δὲ αἰσθήσει καὶ πάσαις ὁμοῦ ταῖς ἐν σώματι[751] ζωαῖς τὸ ἀπροαίρετον, διότι καὶ τοῖς σώμασι. Μέση γὰρ ἡ λογικὴ ψυχὴ νοῦ καὶ αἰσθήσεως οὖσα, φέρεται μὲν ἐπ' ἄμφω διὰ τὴν ἄστατον τῆς προαιρέσεως ῥοπήν, γίνεται δὲ κατὰ σχέσιν ἑκάτερον τῶν ἄκρων, ˩ὧν κατ' οὐσίαν οὐδέτερόν ἐστιν˩· δηλοῖ δὲ αὐτῆς τὸ μέσον καὶ ἡ ἀπὸ νοῦ τελειότης καὶ ἡ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἀπάτη. ˩Τὸ μὲν οὖν δόγμα τοιαύτην ἔχετω κατόρθωσιν, ὥς μοι δοκεῖ.˩

<Chapitre IX [pas de grec]>
<Quatrième aporie>
<Le bien n'est pas l'agréable>

---

742 *moiraian (id est sortialem <vel> fatalem* G. (Boese).
743 *animam ex altera trahentes* G.; ˩τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἕλκοντες˩; la construction semble elliptique (= ἐκ τῆς ἑτέρας [*scil.* σειρᾶς] εἰς τὴν ἑτέραν ἕλκοντες).
744 *irrationalis facta* G. ἀλογισθεῖσα Lewy. Le verbe ἀλογόομαι (passif) "to be rendered irrational" (LSJ) est rare. La référence à Plotin donnée dans le LSJ (*Enn.* V 3, 10, 31) vise une correction de Kirchhoff non retenue, à juste titre, dans les deux éditions de Henry-Schwyzer. En dehors des auteurs chrétiens, le verbe figure seulement chez Proclus et une fois chez Simplicius (e. g. *In Parm.* 794,18 (ἠλογωμένη, à propos de la nature qui est par essence irrationnelle; corriger l'index, *s.v.* ἀλογέω); *In remp.* II 67,5; 148, 12; 284,8; 309,10; 313,21; 317,11; *In Tim.* III, 339,20; en *De prov.* 20,8 ἀλογουμένη vient sans doute de ἀλογόομαι (mais, cf. index de Boese, s.v. ἀλογέω); Simpl. *In Epict.* 38,19.
745 G. *dominum*; pour faire écho à δουλεύειν on pourrait penser aussi à δεσπότην, δέσποιναν (mais cela conviendrait mieux à la fatalité qu'à la providence).
746 G. *permutaverit*; le verbe *permutare* peut traduire ἀπ-αλλάττω (index des *Tria opuscula*) ou ἀλλάττω, ἐπ-αλλάττω, *permutor*: μεταβάλλω, ἐξαλλάττομαι, ἐναλλάττομαι (index de *In Parm.*).
747 Cf. le texte d'Is. Seb. *De dec. dub.* 47,32-33 (p. 201 D. Isaac): (en étant l'esclave des passions, l'âme perd sa liberté) ὅταν ἀλογωθεῖσα τῆς αὐτεξουσιότητος τὴν φυσικὴν ἀνάγκην (= τὴν εἱμαρμένην) ἀλλάξηται: « lorsqu'elle est devenue irrationnelle elle échange son pouvoir d'autodétermination contre la nécessité naturelle » (ἀλλάττομαί τί τινος = ici "prendre qqch. en échange de qqch.").
748 Ou: ἀπ' ἐναντίας (?); *ex contrario* G.
749 *a quo genita est* G.; cf. *De dec. dub.* 48,15-16 (Boese).
750 *quem genuit* G.
751 *incorporatis* G.; ἐν σώμασι Boese (sans note); ἐν σώματι Is. (selon D. Is.).

[45]

¡Εἰς (Πρὸς) δὲ τὴν περὶ τοῦ ἀγαθοῦ δόξαν, ἣν μεταξὺ τῶν λόγων[752] προὔβαλες[753], ὅτι μὲν ἑκάστοις ἡδὺ λέγων τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δὲ εἶναι θέσει - κρατεῖν γὰρ ἄλλα νόμιμα παρ' ἄλλοις -, ᾐσχυνόμην ἂν[754] ἐμαυτόν, εἰ μὴ διαρρήδην[755] πρὸς ἄνδρα φίλον ἔγραφον[756] τὸ δοκοῦν, ὡς ἂν καὶ τῆς αἱρέσεώς μου[757] ἀνάξιον ᾖ[758], (ὡς) οἶμαι, ἡ περὶ τούτων δόξα καὶ τῆς ἡλικίας ἣν ἔχων τυγχάνω[759]. Νέῳ μὲν γὰρ ἀνδρὶ τοιαύτην γένεσθαι τὴν δόξαν οὐδέν μοι δοκεῖ θαυμαστόν, τῆς νεότητος πρὸς τὰς τῶν ἀνθρώπων δόξας ὡς ἐπὶ πλειόνων (πλείονα)[760] βλεπούσης· τῷ δὲ νοῦν πρεσβυτικὸν ἡγεμόνα[761] παριστάντι τὰς νοερὰς[762] τῆς ἔμφρονος κρίσεως[763] ἐννοίας[764] προσήκειν ὑπολαμβάνω, ...¡

<Chapitre X>
<Cinquième aporie>
<Scepticisme allégué de Socrate>

[48]

---

752 Pour l'expression, cf. Plat. *Phdr.* 230a7 (elle indique une rupture dans la discussion).
753 *projecisti* G.
754 *verecundarer utique* G.; l'expression semble exprimer l'irréel du présent; pour le potentiel, on aurait le futur chez Guillaume. Voir, cependant, *In Alc.* 7,18 Segonds: αἰσχυνθείην ἂν ἐμαυτόν, εἰ + opt.; *In Tim.* I 333,14: ἐγὼ δ' αἰσχυναίμην ἂν ἐμαυτόν, εἰ + opt.; *Ibid.* II 155,30: αἰσχυνοίμην ἄν + participe.
755 *manifeste* G.; ou σαφῶς, cf. index *In Parm.*; pour διαρρήδην γράφειν, cf. *In Tim.* I 384,24; Simpl. *In Phys.* 602,33 Diels.
756 *scriberem* (irréel du présent) G.
757 *electioni mee* G.; comme Erler, nous pensons que *electio* de Guillaume traduit αἵρεσις au sens d'école philosophique; *electio* pourrait aussi traduire προαίρεσις (au sens de doctrine philosophique).
758 *tanquam utique ... sit* G.; on peut hésiter à garder le subjonctif en grec (cf. *In Parm.* 858,11: ὡς ἄν + subj. = *ut utique* + subj. [comparative exprimant la généralité]); on pourrait envisager l'optatif εἴη (cf. *In Parm.* 1127,25: ὡς ἄν + opt. = *ut utique* + subj. [consécutive]); ici, ὡς ἄν introduit semble-t-il une complétive et, pour le sens, ἦν (irréel du présent) conviendrait bien. Il est impossible, pour le sens, que la proposition soit simplement une *finale*.
759 *existo* G.
760 *ut in pluribus* G. ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ?
761 *presidem* G. Cf. Plat. *Leg.* I 631d5 (cf. Steel [2007], p. 86, n. 207). Voir aussi *In Remp.* I 80,26; 159,27; II 316,24; *TP* I 13,1.
762 *intelectualis* G. Guillaume a peut-être lu νοερᾶς ? Ou faut-il plutôt corriger *intellectualis* en *intellectuales*. Ou τῆς νοερᾶς ... ἐννοίας dépendant de ἡγεμόνα.
763 *prudentis judicii* G. Cf. pour l'expression *In Tim.* I 369,14.
764 *conceptus* G. Le correspondant habituel est ἐννοίας, mais l'expression νοεραὶ ἔννοιαι n'est pas idiomatique chez Proclus, contrairement à νοεραὶ ἐπιβολαί: "intuitions intellectives", souvent à propos de Parménide (*e. g. TP* II p. 72,9 ; III p. 16,15-16; *In parm.* 701,36). Cf. Steel (2007), p. 104. Mais, le sens de ἐπιβολαί ne semble pas adapté au contexte.

⌊Ἀλλὰ ἀ[765] μετὰ ταῦτα γράφεις ἀπορῶν δοκεῖς δή(που) μοι - ἐν πολλοῖς τόποις ἀκούσας τοῦ Σωκράτους[766]⌋ λέγοντος μηδὲν εἰδέναι ⌊καὶ⌋ τοὺς φάσκοντας πάντα εἰδέναι σκώπτοντος ⌊καὶ⌋ ἔτι ἡμᾶς ἀπελθόντας ἐνθένδε τὸ ἀληθὲς μάλιστα γνώσεσθαι[767] διατεινομένου ⌊καὶ⌋ τὰς ἀκριβεστάτας[768] ἐπιστήμας μη⌊δὲ⌋ αὐτὰς ἐπιστήμας οὔσας διελέγχοντος -, ⌊ἀπορεῖν μήποτε[769]⌋ οὐδ' ὅλως ἔστι[770] γνῶναι τἀληθές, ἀλλὰ μόνον ὀνειρώττειν[771] περὶ αὐτό. ⌊Καίτοι ἔδει προσεπινοεῖν[772]...⌋

[49]

⌊Ἀλλ' ἵνα μηδὲν τοιοῦτο(ν) πάσχωμεν, ἡμεῖς⌋ προδιείλομεν τὰς γνώσεις ἁπάσας, ὧν τε ἐνταῦθα ψυχὴ καὶ ὧν τὴν ἀκροτάτην λαχοῦσα τάξιν δύναται μετέχειν, ὧν ⌊ὁ Σωκράτης⌋ τὰς μὲν ἔχων, τὰς δὲ ἐλπίζων ἕξειν ἀπολυθεὶς τοῦ σώματος ἐκεῖσε φησιιν[773] ἐλευσόμενος εἴσεσθαι[774] τἀληθὲς· μέτρα γὰρ ἄλλα καὶ ἄλλα τῆς γνώσεως ὄντα ⌊παρέσχετο αὐτῷ (τὴν) ἀφορμὴν τοιαύτης τῆς ἐλπίδος. Ἐπεὶ καὶ ταῦτα τῶν μερίμνης[775] ἠξιωμένων ἐστι τοῖς (τοῦ) Πλάτωνος φίλοις[776], εἰ μὴ μόνον καθαρτικῶς, ἀλλὰ καὶ θεωρητικῶς⌋ δυνατόν ἐστι ⌊ζῆν⌋ τὴν ψυχὴν τὸν παχὺν τοῦτον περιφέρουσαν δεσμόν, ⌊καὶ μετρίως, οἶμαι, ἐξετάσεως ἔτυχε[777] ὁ λόγος, ὅτι ἴσως θεωρεῖν μὲν καὶ ἐνθαῦτα δυνατόν, ὡς τὸν ἐν Θεαιτήτῳ κορυφαῖον⌋ τὸν « οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦντα καὶ πᾶσαν τὴν τῶν ὄντων φύσιν πάντῃ διερευνώμενον »[778] καὶ ⌊τοὺς ἐν Πολιτείᾳ φύλακας⌋ μέχρι τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τῆς διαλεκτικῆς ἀναβαίνοντας, ⌊ἣν⌋ « θριγκὸν τοῖς μαθήμασιν » ⌊ἐπέστησεν⌋.

---

[765] *sed que* G.; Steel (2007), p. 104 voit ici un pronom interrogatif (question rhétorique); il supprime ensuite les tirets, la phrase commençant, sans doute, ainsi (si nous comprenons bien): Ἀλλὰ τίνα μετὰ ταῦτα γράφεις ἀπορῶν; Δοκεῖς δή(που) μοι ἐν πολλοῖς τόποις ἀκούσας ... ἀπορεῖν ...

[766] Dans son arrangement du texte grec de ce passage, Boese choisit de construire ἀκούων avec l'accusatif; cf. *e. g. In Remp.* II 252,23 sqq.; *In Alc.* 168,18 (Segonds).

[767] *cognoscere* G.; Is. Seb. γνώσεσθαι.

[768] *certiores* G.; Is. Seb. ἀκριβεστάτας.

[769] *ne forte* G.; dans l'index des *Tria Op.* = μήποτε (1x); dans *In Parm.* = μὴ ἄρα (1x), μή πη (1x), μή ποτε (12x), μή που (1x).

[770] *sit* G.; Is. Seb. ἐστί (Boese; D. Isaac; corriger en ἔστι; mais chez Is. Seb. le verbe dépend de ὑπολάβωσιν ὅτι); on peut se demander si la construction de ἀπορεῖν est avec l'infinitif (εἶναι) ou μή + subj. (ᾖ) ["douter que, craindre que"].

[771] Cf. Plat. *Rsp.* VII 533c1-2 (ὀνειρώττουσι ... περὶ τὸ ὄν, à propos des savoirs mathématiques, par opposition à la dialectique); *Theait.* 158b1-4 (οὐκ ἂν δυναίμην [*scil.* Théétète] ἀμφισβητῆσαι ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ ὀνειρώττοντες οὐ ψευδῆ δοξάζουσιν, ὅταν οἱ μὲν θεοὶ αὐτῶν οἴωνται εἶναι, οἱ δὲ πτηνοί τε καὶ ὡς πετόμενοι ἐν τῷ ὕπνῳ διανοῶνται).

[772] Strobel ajoute <ὅτι>, Steel (2005), p. 105.

[773] *ait* G.; δεδήλωκεν Is.

[774] *scire* G.; εἴσεσθαι Is.

[775] *dignificatorum sollicitudine* G.; cf. *De dec. dub.* 1,13: *sollicitudine dignificatis* G.; Procl. *Hyp. astr. pos.* I 35,7-8: πολλῆς ἠξιωμένα τοῖς ἔμπροσθεν μερίμνης.

[776] Pour l'expression, cf. *In Remp.* I 5,17; 275,25; 290,29; II 225,5; *In Parm.* 945,7 Steel; 1108,11; Simpl. *In Cael.* 276,10, 561,30; *In Phys.* 405,8.

[777] Cf., pour l'expression, *De dec. dub.* 22,1.

[778] Plat. *Theaet.* 173e - 174a.

Θεωρητικὸν[779] ⌊δ' αὖ⌋ γενέσθαι τελέως ⌊ἀ⌋δύνατον[780] διὰ ⌊τὰς αἰτίας⌋ ἃς αὐτὸς ἐν Φαίδωνι[781] ἀναδιδάσκει, τὰς « ἀσχολίας »[782] καὶ τὰς ἐνοχλήσεις τοῦ σώματος οὐκ ἐώσας ἀνεμπόδιστον καὶ ἀπερίσπαστον ⌊ἐν⌋ ἡμ⌊ῖν⌋[783] γίνεσθαι τὴν ἐνέργειαν ἐκείνην· ⌊βίου γάρ ἐστι τὸ θεωρητικὸν ὄνομα, τῆς δὲ ἐνεργείας ἡ θεωρία, καὶ μιᾶς (*scil.* ἐνεργείας)[784].⌋

[50]

⌊Καὶ δὴ (καὶ) ὅτε⌋ τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας ⌊αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἐπιτρέπει (*scil.* Πλάτων) καλεῖν⌋ ἐπιστήμας, ⌊οὐχ ὡς⌋ τὴν ἀνάγκην τῶν ἀποδείξεων ⌊αὐτὰς ἔχειν ἀποφάσκων[785] λέγει τοῦτό πως, ἀλλ'⌋ ὡς τῆς τῶν ἐπιστημῶν ἀκροτάτης[786] ἀπολειπομένας ⌊(δι)ορίζων[787]· ...⌋

(…)

[52]

Σοφός τις ἄρα γενόμενος γνώσεται καὶ ὡς οἶδεν εἰδὼς καὶ ὡς οὐκ οἶδεν εἰδώς, τοσοῦτον, ὦ φίλε, καὶ τῷ Σωκτάτει καὶ τῷ χρησμῷ περὶ τῆς ὡς ἀληθῶς σοφίας ἐπιβάλλων (?)[788]⌋. Οὔτ' ἄρα διὰ τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας ‹ὡς› τῆς πρώτης ἐπιστήμης διορισθείσας, οὔτε διὰ τὴν ἐλπίδα τῆς ὡς ἀληθῶς γνώσεως μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγήν, ⌊οὔτε διὰ τὸν τοῦ Πυθίου χρησμοῦ⌋, ἀφανίζειν χρὴ τοὺς περὶ τὴν ἐπιστήμην λόγους. ⌊Πλάτων γάρ ἐστιν αὐτὸς ὁ⌋ βοῶν ὅτι τὸν τὴν ἐπιστήμην ἀνελόντα περὶ οὐδενός, οὐδὲ τοῦ τυχόντος, ἔτι διισχυρίσασθαι δυνατόν. Ἀλλὰ τίνα μὲν[789] ἐπιστήμην λάβοι ἂν[790] ἡ ψυχὴ καὶ μετὰ σώματος οὖσα, τίνα δὲ[791] ἀπαλλαγεῖσα τοῦ δεσμοῦ, καὶ τίνας μὲν[792] γνώσεις ἐπιστήμας ἅμα καὶ οὐκ ἐπιστήμας εἶναι θήσεται, μίαν δὲ τὴν ὡς ἀληθῶς ἐπιστήμην, καὶ νοῦν ἐπιστήμης κρείττονα, καὶ νοῦ τὴν ἔνθεον ⌊νόησιν⌋[793] καὶ ταύτην εἶναι τὴν γνῶσιν ἣν ἡ ψυχὴ φανταζομένη καὶ ἐν τῷ τῇδε βίῳ λαβεῖν οὐ δυναμένη ποθεῖ ⌊διὰ⌋ τὴν ἀπὸ τοῦ

---

[779] *speculativum* G. (sans doute masculin); θεωρητικήν (*scil.* ψυχήν) Is. Seb. (repris par Boese sans commentaire).
[780] *impossibile* G.; οὐκ ἔστι δυνατόν Is. Seb. (repris par Boese sans commentaire).
[781] *Phaed.* 66b5 – d7.
[782] *Phaed.* 66b8.
[783] *in nobis* G.; ἡμῶν Is. Seb. (repris par Boese sans commentaire).
[784] Cf. Linguiti, dans Steel (2007), p. 105.
[785] *negans* G.
[786] *Scil.* τῆς διαλεκτικῆς⌋.
[787] *determinat* G. = (δι)ορίζει ; *determinans* = διορίζων (Strobel, dans Steel [2007], p. 105).
[788] *competens* G.; (*competit* G = ἐπιβάλλει *In Parm.* [en fait, dans les 2 ex. on trouve le participe, au sens de "qui convient", "qui est en accord"]); peut-être τὸ ... ἐπιβάλλον (ou τὸ ... προσῆκον).
[789] *quam quidem* G.; τινα μὲν Is. (repris par Boese); τίνα μὲν *ego*.
[790] *sumet utique* G.; λάβῃ ἄν Is. (λάβοι ἄν Boese).
[791] *et quam* G. = καὶ τίνα; τινα δὲ Is. (= Boese).
[792] *et quas quidem* G.; καί τινας μὲν Is. (= Boese).
[793] *intelligentiam* G.; γνῶσιν Is.

σώματος ἔξοδον, ὡς ἐκεῖ τευξομένη τῆς ὑπερφυοῦς ταύτης καὶ θεοειδοῦς τῶν ὄντων καταλήψεως. ⌊Περὶ τούτων μὲν οὖν ἄλις.⌋[794]

[794] Pour cette formule, cf. *e. g.* Procl. *In Remp.* I 163,13: Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλις.

<Chapitre XI>
<Sixième aporie>
<Pourquoi les méchants réussisssent-ils, alors que les bons échouent ?>
[53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61: pas de grec]
Rétroversion du texte latin de Guillaume de Moerbeke[795]

[53]

ι'Εφεξῆς δὲ τοῖς εἰρημένοις ἀπορεῖς τί δήποτε οἱ μὲν ἀγαθοὶ χειρόνως πράττουσιν, ἁμαρτάνοντες τῶν τελῶν ὧν προεστήσαντο[796], οἱ δὲ κακοὶ τυγχάνουσι τῶν ὀρεγομένων[797]. Σὺ μὲν οὖν[798] καὶ τοῦτο ὑπολαμβάνεις εἶναι τεκμήριον τοῦ μὴ εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν.

Καίτοι[799] ἔξεστι καὶ ἄλλοις ἀμυνομένοις[800] τὴν ἀπορίαν λέγειν ὅτι, εἰ τοῦ μὴ εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστι τεκμήριον τὸ[801] μὴ κατὰ νοῦν[802] συμβαίνειν τοῖς ἀγαθοῖς τὰ πράγματα[803], καὶ τοῦ εἶναι[804] τὸ κατὰ τὴν τῶν κακῶν[805] ἐλπίδα αὐτὰ γίνεσθαι ταὐτὸν τεκμήριον ἔσται. Κρεῖττον δὲ μὴ μαχομένως[806] τῷ λόγῳ ἐπιβάλλειν[807], ἀλλὰ δεικνύναι σοι μόνον ὅτι ταύτην τὴν ἀπορίαν οὐ πρὸς τὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἀναίρεσιν οἶδα τοὺς παλαιοὺς ἐπανατειναμένους[808], ἀλλὰ πρὸς τὴν τῆς προνοίας ζήτησιν[809],

---

795 Dans la rétroversion qui suit, parmi toutes les variantes possibles, nous n'en mentionnons que quelques unes.
796 *a finibus quos prestatuerunt* G. (variantes des mss.: *prestituerunt* S; *prestaverunt* V); ou: ἃ προεστήσαντο. Pour l'expression, cf. *In Alc.* 33,18 Segonds.
797 *sortiuntur ea que appetunt* G. Cf. *Trag. adesp.* 465 (Nauck): τολμῶ κατειπεῖν, μήποτ' οὐκ εἰσὶν θεοί· / κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήσσουσί με: « J'ose l'affirmer: peut-être n'y a-t-il pas de dieux; en effet, quand les méchants sont heureux, je suis ébranlé ».
798 *quidem itaque* G.; ou: γοῦν (cf. ? *De mal.* 25,4: *si quidem itaque*).
799 *et quidem* G.; cf. *In Parm. s.v. quidem.*
800 *melioratis* G. Il semble que Guillaume ait lu ἀμεινομένοις (? forme inexistante par ailleurs) [*melior* = ἀμείνων] au lieu de ἀμυνομένοις (Boese, qui renvoie à 17,11 [*meliorata* + acc. = ἀμυνομένη]; 25,18 [*melioratus* + acc. = ἀμυνόμενος; cf. aussi 37,8 [*sermonem melior factus* = ι τὸν λόγον ἀμυνόμενος ι]; Erler; D. Isaac; en *De dec. dub.* 31,22 *refellere* = ἀμύνεσθαι [lire plutôt *repellere* comme dans *In Parm.*]); mais il pourrait s'agir d'un gén. absolu.
801 Ou: τοῦτο ὅτι μὴ κατὰ νοῦν συμβαίνει .... *hoc quod ... eveniunt ...* (en effet, en général le verbe de l'inf. substantivé est rendu chez G. par le subjonctif).
802 "selon leur voeu, leur désir, leur volonté".
803 *negotia* G.
804 Sous-entendu τὸ ἐφ' ἡμῖν.
805 Masculin.
806 *oppugnative* G.; sans doute μαχομένως ("self-contradictorily" LSJ; cf. *In Remp.* II 105,26 [πρὸς ἑαυτὸν μαχομένως: "il se met en contradiction avec lui-même"]; Str. *Geogr.* II 1 20,21 [ψευδῶς ἢ μαχομένως εἴρηται]; S.E. *Adv. math.* I 281,4 [πολλὰ μαχομένως λέγουσιν: "(those who do philosophy) frequently contradict one another" (Blank)]; Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* VIII 1,14 [μαχομένως αὐτῷ (à propos de Chrysippe)]; Jambl. (dans Simpl. *In Cat.* 325,30) [μαχομένως γὰρ λέγεται πρὸς τὴν ὑπόθεσιν]; Jambl. *De myst.* I 18).
807 *adicere* + dat. G.
808 *proponentes* G.; cf. *In Parm.* 977,31-32 [ἐπανατεινόμενος (*scil.* Parménide) τῷ Σωκράτει τὰς ἀπορίας τὰς περὶ τῶν εἰδῶν].
809 *inquisitionem* G.; ou: ἐξέτασιν.

καὶ μᾶλλον[810] κρατερῶς[811] ἀγωνισαμένους πρὸς αὐτὴν ἐκεῖνον τὸν Πλωτῖνον[812], Ἰάμβλιχον, τὸν ὁμώνυμόν σοι. Καὶ γὰρ ὄντως ἐκπλήττει (?)[813] τὰς ἡμετέρας ἀδιδάκτους[814] περὶ τῆς προνοίας προλήψεις ἡ ἀπροσδόκητος[815] τῶν τυχαίων[816] ἐπιφορά[817]· καὶ νοερᾶς ἐπισκέψεως[818] δεῖται τὸ πρόβλημα[819], ἐὰν μέλλῃ[820] τις˻ ἐξαντὴς[821] ˹τῆς ἀπορίας ταύτης, σεσωσμένος[822], ἐπιτρέπειν τῇ προνοίᾳ τὸ πᾶν.˼

[54]

˹Οἶδα μὲν οὖν, ὡς εἶπον, οὐ πρὸς τὴν τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν ἀναίρεσιν, ἀλλὰ τῆς προνοίας[823] ταῦτα ἠπορημένα τοῖς ἔμπροσθεν. Ὅτι δὲ καὶ ταῦτα πολλοῦ δεῖ τεκμήρια εἶναι τοῦ μὴ εἶναι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν[824], ἀλλὰ τοῦ εἶναι, μᾶλλον (κατα)μάθοιμεν ἂν[825] ἐκεῖνο συννοήσαντες[826], ὅτι ἄρα[827], οὐδένος ἡμῶν κυρίων ὄντων οὐδὲ προαιρετικὴν ζωὴν ἐχόντων παρ᾽ ἑαυτῶν οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν ἢ τῶν κακῶν παρ᾽ ἡμῶν ὄντων, ἀλλὰ πλασθέντων[828] ἀλλαχόθεν, οὐκέτι χώραν ἔχει ἀπορεῖν περὶ τῶν ἐκβάσεων[829], οὐσῶν ἀλλαχόθεν κακῶν ἢ ἀγαθῶν, ὡς παρ᾽ ἀξίαν συμβαινουσῶν[830].

---

[810] Ou: μάλα.
[811] *magis perseverantes* G.; διατελῶς Erler; [*persevero* = (δια)τελέω, καρτερέω]; l'adv. serait un hapax et l'adj. n'apparaît pas chez Proclus (on attendrait διὰ τέλους); on pourrait envisager τελέως qui cependant est traduit régulièrement par *perfecte*. κρατερῶς = *instanter* (*In Parm.* 1x [636,3: Ζήνωνος τὰ πολλὰ διελέγχοντος κρατερῶς]).
[812] *Plotinum illum* G.; ou simplement: τὸν Πλωτῖνον.
[813] *concutit* G.; cf. *percutio* = πλήττω; faut-il envisager un composé de πλήττω (cf. *Trag. adesp.* 465 (Nauck): κακοὶ εὐτυχοῦντες ἐλπλήσσουσί με) ou de σείω (ἀπο- / δια-) ?
[814] Cf. *TP* I 22,3 (πρόληψις); 64,12 (ἔννοιαι); *In Parm.* 954,7 (ἔννοιαι); *In Eucl.* 119,1 (προλήψεις); 179,4 (ἔννοιαι); 195,22 (προλήψεις).
[815] *inexpectata* G. ἀπροσδόκητος (?).
[816] *fortunalium* G.
[817] *illatio* G.; ἐπιφορά (*In Parm.*).
[818] *inspectio* G.; ἐπίσκεψις (1 ex dans *In Parm.*).
[819] *negotium* G.; πρόβλημα (1 ex. dans *In Parm.*, sinon πραγματεία).
[820] *si debeat* G.; εἰ μέλλει (Westerink, p. 165; Erler).
[821] *occursor* G.; la note marginale à *V* (V^m) porte sur *occursor* et non pas sur *salvatus* (cf. Westerink, p. 165; [cf. aussi *In Remp.* II 6,25]); *occurro*: ἀπαντάω, καταντάω; à ces verbes, l'index de *In Parm.* ajoute: ἐντυγχάνω, τυγχάνω; *occurso*: καταντάω *In Parm.*). Guillaume a pris le mot pour une forme de ἐξαντάω (?). On peut se demander si σεσωσμένος ne serait pas une glose (même remarque chez Westerink, p. 165).
[822] *salvatus* G.; σεσωσμένος (Westerink).
[823] *sed <ad inquisitionem> providentie* = ἀλλὰ ‹πρὸς τὴν› τῆς προνοίας ‹ζήτησιν› (Cousin, d'après 53,11, repris par D. Isaac); nous suivons le texte des manuscrits, admis par Boese.
[824] Ὅτι δὲ καὶ ταῦτα πολλοῦ δεῖ τεκμήρια εἶναι τοῦ μὴ εἶναι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν (Westerink, p. 165).
[825] *addiscemus utique* G.
[826] *cointelligo* = προσεπινοέω, συνεπινοέω, συννοέω (*In Parm.*, chacun apparaissant 1 fois).
[827] ὅτι ἄρα (20 ex. chez Procl. accompagnant le complétif); ὅτι οὖν (2 ex.); ὅτι τοίνυν (1 ex.). Ici ὅτι est sans doute explicatif.
[828] *plasmatis* G. (< *plasmare*); cf. *De dec. dub.* 47,20.
[829] *eventibus* G. (l' ἔκβασις est proprement la réalisation d'un événement [concernant en général de près l'homme]).

Εἰ γὰρ μὴ ἑαυτοὺς τοιούτους[831] ἀπειργάσαντο[832], οὐδ᾽ ἂν ἀμείβεσθαι (?)[833] δέοι ἀμφοτέροις[834] τοῦ βίου (τῆς ζωῆς)[835] οὐδ᾽ ὅλως ὀφείλοιτο[836] τι τοῖς μὴ οὖσιν αἰτίοις τοῦ βίου (τῆς ζωῆς) ὂν (ἦν) ἔχουσιν. Ὥστε, εἰ παρ᾽ ἀξίαν ἡ τῶν τυχαίων[837] ἀμοιβὴ, αὐτοὶ τῶν βίων ἄν εἶεν αἴτιοι, ὧν[838] τῇ ἀξίᾳ[839] ἐν τοῖς παρὰ[840] τοῦ παντὸς διανεμομένοις τυγχάνειν[841] βούλονται[842]· ἐπεὶ καὶ πάντων τῶν περὶ (πρὸς) ἡμᾶς, οὐκ ἐπὶ (ἐν) τούτοις ἃ παρὰ τῶν ὅλων ἔχομεν, ἀξιοῦμεν τὰς ἀμοιβὰς ἔχειν, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ (ἐν) οἷστισιν ἂν συνεργῶμεν. Εἰ οὖν (ἄρα, τοίνυν) οὐκ ἔστι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, οὐδὲν ἔχομεν παρ᾽ ἡμῶν· εἰ τοῦτο, οὐδ᾽ ἀπαιτήσομεν τὰς τῶν ἀλλαχόθεν εἰς ἡμᾶς ἡκόντων ἀμοιβὰς· εἰ τοῦτο, οὐδὲ παρ᾽ ἀξίαν τὴν τῶν ἐκβάσεων διανομὴν αἰτιασόμεθα[843].˩

[55]

˩Εἰ οὖν (ἄρα, τοίνυν) οὐκ ἔστι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, οὐ δεῖ ζητεῖν πῶς παρ᾽ ἀξίαν[844] οἱ μὲν ἀγαθοὶ τῶν τελῶν ἁμαρτάνουσι[845], οἱ δὲ κακοὶ τυγχάνουσιν[846], ἀλλ᾽ ὄντος τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ τῆς προνοίας πάντων κρατούσης. Καί σοι ἐπάγοντες[847] τὴν˩ πειθὼ[848]

---

[830] *evenientibus* G.; ou: ἐκβαινόντων (?). "... il n'y a plus lieu de s'interroger sur l'issue des événements, en voyant une aporie dans le fait qu'il se produisent contrairement au mérite, s'ils sont mauvais ou bons (pour nous) en venant d'ailleurs". Ou: ὄντων ἀλλαχόθεν τῶν κακῶν ἢ τῶν ἀγαθῶν, ὡς παρ᾽ ἀξίαν συμβαινόντων (?).
[831] *Scil.* bons ou méchants.
[832] *effecerunt* G.; *efficio* = ἀποτελέω (*Tria Op.* et *In Parm.*); ἀπεργάζομαι (*In Parm.*). Ou: ἀπεργάσαιντο (?). Le sujet est "les hommes".
[833] *retribui* G.; cf. *De dec. dub.* 41,6-7: *retributionem sustinentes eorumque egerunt communiter communibus passionibus* = ἀμοιβὴν ἐκτιννῦσαι (*scil.* αἱ ψυχαί) τοῖς κοινοῖς παθήμασιν ὧν κοινῇ ἔπραξαν Is. [cf. encore *Ibid.* 49,10]).
[834] *utrisque* G.; ou: ἑκατέροις.
[835] *utique retribui oportebit utrisque pro vita* G. (*pro* = ἀντί / ἐπί + dat. / ὑπέρ / gén. seul).
[836] *debebitur* G.
[837] *fortunalium* G.; cf. 53,14 (*fortunalium rerum*); *fortunalis* = sans doute τυχαῖος (cf. *In Alc.* 78,3 W.; *In Remp.* II 298,31). D. Isaac comprend: "la récompense que constitue la prospérité".
[838] *quorum* G. (l'antécédent ne peut être que *ipsi*); Guillaume aurait dû traduire *quarum* (*scil. vitarum*).
[839] *dignitate* G. (Boese, D, Is.); les mss "O" et "S" ont *dignitatem* = τῆς ἀξίας.
[840] *ab* G.; ou ὑπό, ἀπό.
[841] *sortiri* G.; ou: λαγχάνειν.
[842] *volunt* G.; ou: ἐθέλουσιν.
[843] *eam que preter dignitatem distributionem eventuum causabimus* G.; τῶν ἐκβάσεων doit être complément de αἰτιασόμεθα; cf. 33,8: *quod et nos homines, in quibuscumque dirigimus, nos ipsos causamus eventuum* = ˩ὅτι καὶ ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι, ἐν ὅσοις κατορθοῦμεν, ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιῶμαι τῶν ἐκβάσεων˩.
[844] cf. *In Remp.* II 182,9.
[845] *a finibus peccant* G.; cf. 53,2 *peccantes a finibus quos prestatuerunt.*
[846] *obtinent* G.; cf. 53,3 *sortiuntur ea que appetunt* ˩τυγχάνουσι τῶν ὀρεγομένων˩. Sur cette "aporie", cf. Plat. *Rsp.* II 363e5 sqq.
[847] *tibi adducentes* G. (*adducere* = ἄγω, ἀν-άγω, ἐπ-άγω, ἐπαν-άγω, παρ-άγω, προσ-άγω *Tria Op.* + *In Parm.*).
[848] Leçon de V^{m}.

μετὰ τὴν βίαν[849] ἐροῦμεν (φήσομεν)· Πῶς οὖν; Οὐ γὰρ ἦν τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν τῶν ἐκτὸς κύριον[850], ἀλλὰ συνεργόν[851]· ὥστε εἰκότως τὰ μὲν ἔνδον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διατίθησι[852] δύναμιν, τὰ δὲ ἐκτὸς οὐκέτι, δεόμενον καὶ ἄλλων πρὸς τὴν ἐκείνων διάθεσιν[853] οὐκ ἐπ᾽ αὐτῷ κειμένων. Καὶ ἐγὼ πάνυ[854] ἄγαμαι[855], εἰς[856] τὰς τοιαύτας ἀπορίας βλέπων, τὸν γενναῖον *Ἐπίκτητον*, ὃς πολλάκις παρακελεύ*εται*[857] μὴ συγχεῖν τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν πρὸς[858] τὰ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν, μηδ(ὲ) οὕτως ἔχειν περὶ τῶν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν, ὡς δέον[859] αὐτὰ <μὴ>[860] γίνεσθαι πάντως, ἵνα μὴ[861] καὶ (τὰ) γινόμενα[862] δυσχεραίνωμεν[863]. Νῦν δὲ ὡς[864] καὶ ἐκείνων (ἐπ)ακολουθεῖν[865] τοῖς ἐφ᾽ ἡμῖν μελλόντων[866] ἡ ἀπορία συμβαίνει μὴ γινομένων, καὶ[867] ὑποτιθέντων ἡμῶν ὡς ἀγαθὰ τὰ μὴ ἀγαθὰ καὶ γίνεσθαι ζητούντων. Βέλτιον δὲ ἦν τὰ μὲν ἐφ᾽ ἡμῖν ὄντως ὄντα καὶ ζητεῖν ἀεὶ καὶ πορίζειν ἑαυτοῖς, τὰ δὲ ἐκτὸς καὶ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν ἀπολείπειν τοῖς ποιοῦσιν ὡς κυρίοις καὶ εἰδόσιν ἃ ποιοῦσιν[868]· πρὸς πάντα δὲ τὰ ‹οὐκ› ἐφ᾽ ἡμῖν

---

[849] Pour l'opposition βία (ἀνάγκη) - πειθώ, cf. *TP* I 29,15 (discours démonstratifs - mythes); *In Crat.* 33 (trois types d'arguments: ἐντρεπτικόν, βιαστικόν, πειθοῦς τελεωτάτης αἴτιον); cf. Simpl. *In Ench.* 105,20 sqq. (βιάζεσθαι - συμπείθειν).

[850] *dominans* G. = κύριον (qualifiant τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν); Alex. *De fato*, p. 86,77 (trad. de Guillaume de Moerbeke [Thillet]) = texte grec, § 19,3 (Thillet). D'après *In Parm.* δεσπόζον serait possible, mais ne convient pas ici.

[851] *cooperans* G.; on pourrait penser au part. συνεργοῦν, mais, cf. la note précédente; le verbe est suivi normalement du dat.

[852] Ou: κοσμεῖ, διακοσμεῖ.

[853] Ou: διακόσμησιν.

[854] Pour l'expression πάνυ ἄγαμαι, cf. Plat. *Conv.* 199c6 ; *Resp.* I 351c4 (πάνυ ἄγαμαι ὅτι).

[855] *letor* = ἄγαμαι (cf. l'index de *In Parm.*). Pour l'expression, cf. *e.g. In Remp.* I 93,27.

[856] Ou: πρός.

[857] Ou: κελεύει. Il faut, croyons-nous, corriger le texte latin (*jubeo*) et admettre une troisième personne (*jubet*); Guillaume qui n'a pas compris qu'ἐπίκτητον était un nom propre a sans doute corrigé le texte de Proclus. Ἐπίκτητον πολλάκις παρακελευόμενον Steel (2007), p. 106.

[858] Pour la construction du verbe, cf. *In Alc.* 76,22 (Segonds).

[859] *tanquam opportunum* G. Ou: ὡς δέον ‹ὄν›. Pour l'expression ὡς δέον ὄν, cf. *e. g. In Remp.* I 220,11; II 297,12.

[860] Nous ajoutons la négation.

[861] *ut non* + subj. G.; peut-être ὥστε μὴ + infinitif.

[862] *ut non et facta* G.; ou: (ἐπὶ) τοῖς γινομένοις ; on peut aussi envisager le parfait : τὰ γεγονότα / (ἐπὶ) τοῖς γεγονόσι ("contre ce qui s'est produit"). Strobel, suivi par Steel, ajoute une négation: *ut non et <non> facta* (Steel, 2007, p. 107): « pour que, même quand elles ne se produisent pas, nous ne nous irritions pas ». Cf. *supra*, n. 849.

[863] *difficulter feramus* G. Ou peut-être, avec le même sens: τοῖς γεγονόσι δυσφορῶμεν (cf. *De dec. dub.* 57,17: *graviter ferant* G. ; δυσφορῶσι Is. Seb.). Cf. Simpl. *In Ench.* XXXVI 14-15, p. 345 ; XXXVIII,80, p. 364; (I. Hadot, 1996).

[864] Ou: ἅτε; *tanquam* traduit en général ὡς, ὥσπερ, ἅτε, plus rarement καθώς, ὡσανεί.

[865] Ou: ἕπεσθαι.

[866] La rétroversion de *illis assequi hiis que in nobis debentibus* est difficile. Nous ne sommes pas sûr de notre solution (nous considérons *illis* [= τὰ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν] comme complément d'*assequi*).

[867] Nous comprenons: ὡς καί ... καί.

[868] La relative porte sur les deux participes (cf. Procl. *De mal.* 2,15).

παρεσκευασμένους εἶναι[869] διὰ τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν[870]. Ἀλλὰ πῶς[871] μὲν ἔχει τὸ ἀπόρημα πρὸς[872] τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, ἐδείξαμέν σοι διὰ τοιούτων· πρὸς δὲ τὸν περὶ τῆς προνοίας λόγον μᾶλλον ἄν τι λέγοις (εἴποις)[873], ὥσπερ[874] εἴπομεν· καὶ εἴρηται πολλὰ ὑπὸ τῶν παλαιῶν τῶν εἰρημένων[875] ἀνδρῶν, καὶ οὕτως λύουσιν αὐτό.」

[56]

「Πάλιν τοίνυν ζητεῖς τί τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν· ὃ ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων ἔδει ζητεῖν, ἔπειτα πρὸς (εἰς) αὐτὸ ἀπορεῖ<ν>[876]. Ζητῶν δὲ ὁρίζεις[877] τοῦτο εἶναι τὸ ὑπ᾽ οὐδενὸς δυναστευόμενον[878] οὐδὲ κρατούμενον, ἀλλὰ - καὶ τῷ ῥήματι λέγων[879] οὕτως - αὐτοπερίγραπτον[880] καὶ αὐτενέργητον[881]· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἄφθαρτον παντάπασι[882]

---

869 Cf. Epict. *Diss.* III 10,6 (à la question de savoir ce qu'est philosopher, Epictète répond par l'interrogation rhétorique: οὐχὶ παρασκευάσασθαι πρὸς τὰ συμβαίνοντα;).
870 Ou: τοῖς ἐφ᾽ ἡμῖν.
871 Ou: ὅπως.
872 Cf. le titre du premier opuscule: *De decem dubitationibus circa providentiam*; Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων (Philop. *De aet. mund.* 6,16; 37,21; 91,6; 569,27 et Is. *De prov. tit.*).
873 *dices* G. (= Boese); D. Isaac corrige le texte en *disces* (μανθάνοις); apparemment, Erler traduit sans commentaire *disces* (*"lernen"*). Mais ce n'est pas nécessaire de corriger le texte; il faut sous-entendre ἔχειν: "on pourra dire que cette aporie se rapporte davantage à la discussion sur la providence".
874 Ou: καθάπερ.
875 Ou: οὓς εἶπον. Cf. 53,12-13 (Plotin, Jamblique, Théodore d'Asiné).
876 *dubitas* G. = ἀπορεῖς; ἀπορεῖν Strobel, admis par Steel (2007), p. 107 (l'infinitif dépend de ἔδει).
877 *diffinis* G.; *diffinio* = ὁρίζω (*In Parm.*). Il faut peut-être adopter une forme à préverbe: διορίζεις ou ἀφορίζεις.
878 *a nullo potestatum* G.; le verbe est ici au passif (*potesto* dans l'index de Boese); dans *In Parm.*, le v. *potestor* (dép.) traduit ἐνεξουσιάζω (τινί), tandis que δυναστεύω correspond à *dominor* [dép. !] (*In Parm.* 1 ex.).
879 *et verbo dicens sic* G. Pour l'expression τῷ ῥήματι λέγειν (εἰπεῖν), cf. Plat. *Rsp.* I 340d7-8 (λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως); *Gorg.* 450e5 (τῷ ῥήματι οὕτως εἶπες); cf. *Theait.* 166d9 ("mot-à-mot" trad. Diès). Cf. Procl. *In Remp.* I 12,21 (οὐτωσὶ καὶ τῷ ῥήματι λέγων); *In Parm.* 652,25 Steel (οὐτωσὶ καὶ τῷ ῥήματι λέγων); *In Tim.* II 99,30 (οὐτωσὶ καὶ τῷ ῥήματι λέγων); avec τοῖς ῥήμασι: *De dec. dub.* (*ita et verbis dicens* = οὐτωσὶ καὶ τοῖς ῥήμασι λέγων); *In Tim.* II 165,28.
880 *autoperigraptum (id est ipsum circumscriptum)* G. = αὐτοπερίγραπτον, hapax en grec (la forme est faite sur l'adj. verbal de περιγράφω, cf. περίγραπτος, ἀπερίγραπτος et ἀπερίγραφος). Mais on compte neuf occurrences de αὐτοπερίγραφος chez Damascius (*Pr.* I 199,13; *In Parm.* 127,4 et 5; 144,1; 147,14; 174,8; 175,21; 176,21 et 26). Cf. Steel (2007), n. 256, p. 89.
881 *autenergitum (id est ipsum operativum)* G. Ce terme est proprement néoplatonicien (il semble apparaître à partir de Jamblique). Il est souvent employé par Proclus à côté de αὐτοκίνητος pour désigner l'activité spontanée de l'âme (cf. *In Alc.* 188,7-10; 248,16-17 Segonds); cf. Philop. *In De an.* 114,24-27: Εἴπομεν δὲ πολλάκις ὅτι πᾶσαν ἐνέργειαν κίνησιν ὁ Πλάτων καλῶν οὕτως *αὐτοκίνητον* τὴν ψυχὴν εἶναί φησιν οἷον *αὐτενέργητον*, ὅπερ τῶν φυσικῶν ἐν οὐδενὶ ὁρῶμεν. Cf. Procl. *De prov.* 44,16 Boese (*ex se operativum*).
882 *omnino* G.; ou: πάντως.

καὶ δυνατώτατον καὶ μόνῳ τῷ πρώτῳ ἐπιβάλλον[883] τῷ πάντων τῶν ὄντων ἡγεμόνι[884], ἡμῖν δὲ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν οὐκέτι προσῆκον[885].˩

[57]

˹Τοῦτον δὴ τὸν ὅρον πόρρω τῆς τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν ἐννοίας, ἣν ἔχοντες οἱ παλαιοὶ τοῦτο ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς ἀπέδοσαν, ἐγὼ τίθημι[886]· σκόπει δὲ καὶ σὺ αὐτὸς ὡς ἀληθῆ λέγω. Πανταχοῦ (γὰρ) τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν πρὸς ἔνδειξιν[887] παραλαμβάνουσι[888] τῆς προαιρετικῆς ἐνεργείας, ἡμᾶς ποιοῦντες κυρίους τῆς αἱρέσεως καὶ (τῆς) φυγῆς καὶ ἅ τινος τῶν ἀγαθῶν ἢ τῶν ἐναντίων. Οὐ γὰρ ταὐτόν φασι τὴν **προαίρεσιν** καὶ τὴν **βούλησιν**[889], ἀλλὰ τὴν[890] μὲν εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ μόνον[891], τὴν δὲ προαίρεσιν τῶν τε ἀγαθῶν ὁμοίως καὶ μὴ ἀγαθῶν, ὥσπερ δὴ τὴν **δόκησιν** τῶν μὴ ἀγαθῶν[892]· διὸ καὶ χαρακτηρίζειν τὴν ψυχὴν τὴν προαίρεσιν, ὁμοίως οὖσαν ἀμφοτέρων, καὶ ἐπιβάλλειν τῇ μέσῃ φύσει τῇ ἐπ᾽ ἄμφω[893] τρεπομένῃ[894].

Καὶ τοῦτο καὶ ἡ κοινὴ φήμη[895] μαρτύρεται· τὰς γὰρ αἱρέσεις τῶν μὲν ἐπαινοῦμεν, τῶν δὲ ψέγομεν. Τὸ δὲ κακὸν πᾶσιν ἀβούλητόν[896] φαμεν· καὶ τὸ κακὸν δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι τοῖς αὐτό αἱρουμένοις· ψυχὴ γὰρ οὐδεμία γινώσκουσα τὸν κακὸν αἱροῖτο ἄν[897], ἀλλὰ φεύγοι· δι᾽ ἄγνοιαν δὲ σπουδάζει περὶ αὐτό, ὀξὺν μὲν ἔρωτα τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσα, ἔστι δ᾽ ὅπου (?)[898] τὸ ἀγαθὸν ὁρᾶν

---

[883] *competens* G.; cf. 52,3 [*competens* G.]; 57,10 [*competere* G.]; cf. *In Parm. s.v.* ἐπιβάλλει (*sic*; considéré comme impersonnel); [au sens de “approprié à”; cf. Lampe *s.v.* sens 6 (impers.): “be proper, incumbent”; au part. pr. “duty”].

[884] *presidi* G.; *preses (-idis)* = ἡγεμών ou προστάτης. Cf. Steel (2007), n. 257, p. 89 (l’auteur adopte προστάτης et voit un parallèle chez Eusèbe, à propos de Dieu [*P.E.* I 1. 4: τὸν μέγαν προστάτην καὶ παμβασιλέα τῶν ὅλων], ce qui suscite l’interrogation suivante: “Is Theodorus influenced here by the language of the dominant Christian religion ?”).

[885] *conveniens* G.; συμβαῖνον Erler; *convenio* = προσήκω, συμβαίνω; cf. *conveniens* [*In Parm.*] = καθήκων et surtout οἰκεῖος. On pourrait aussi admettre ici οἰκεῖον.

[886] *pono* G. = τίθημι au sens de “considérer (comme)”.

[887] *insinuationem* G. Pour l’expression, cf. *In Remp.* I 135,30.

[888] *assumunt* G. (*assumo* = παρα-/προς-/ἀνα-/ἀπο-/συλ-λαμβάνω ou le v. simple). Sujet: οἱ παλαιοί, comme dans la suite du paragraphe.

[889] Cf. [Arist.], *MM* I 17, 1189a 13 (οὐ ταὐτὸν ἡ βούλησις καὶ ἡ προαίρεσις).

[890] *hanc quidem* G.; ou: ταύτην μέν.

[891] Cf. Arist. *EN* III 4, 1111b27: ἡ βούλησυς τοῦ τέλους.

[892] Cf. *In Crat.* 14,10-12 (ἡ γὰρ δόκησις τῶν ἀβουλήτων πολλάκις ἐστὶ καὶ ‹ἀ›προαιρέτων, ὥσπερ ἡ βούλησις τῶν ἀγαθῶν μόνων).

[893] Ou: ἀμφότερα.

[894] *ei que ad ambo vertitur* G.; ou: τῇ πρὸς ἄμφω στρεφομένῃ. Cf. *De dec. dub.* 46,4-5; *De prov.* 44,18-19.

[895] *communis fama* G. Pour l’expression, cf. *In Remp.* II 298,31; *TP* V 79,8; *In Tim.* III 90,3.

[896] Cf. *De mal.* 3,15-17; 54,1-2; *In Remp.* II 355,16-18 (ἀλλὰ τὸ μὲν ἑκούσιον ἐν μόνοις ἐστὶν τοῖς ἀγαθοῖς, εἴπερ ἀκούσιος καὶ ἀβούλητος ὁ τῶν κακῶν βίος).

[897] *eligeret utique* G.

[898] *alicubi* G. (που *Tria Op.*; ὅπου / που *In Parm.*); “peut-être”; cf. *In Parm.* où *alicubi autem* = ἔτι [Cousin]; dans son index (s.v. *alicubi*), C. Steel laisse entendre que Guillaume a lu ἔστιν ... ὅπη, c’est-à-dire ἔστι δὲ ὅπῃ [365,96 = 1073,17 (Cousin)]; il faut plutôt rétablir ἔστι δὲ ὅπου.

ἀδυνατοῦσα[899]. Τῆς ψυχῆς[900] δ' οὖν ἐχούσης ἐν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐπ' ἄμφω ῥοπήν - τὸ εὖ, λέγω, καὶ (τὸ) κακῶς[901] -, ταύτην τὴν δύναμιν αὐτῆς προαιρετικὴν[902] ἐκάλεσαν, δι' ἣν ἄλλο πρὸ ἄλλου[903] πεφυκότες ἐσμὲν αἱρεῖσθαι[904].

[58]

Καὶ λαμβάνοις ἂν[905] ἐκ διαιρέσεως τοιοῦτον τὸν ὁρισμὸν ταύτης τῆς δυνάμεως· ἐπεὶ πᾶσα δύναμις ἢ λογικὴ ἐστιν ἢ ἄλογος, ἀνάγκη καὶ τὴν προαίρεσιν ἐν θατέρῳ[906] τούτων εἶναι· οὐκ οὖσα δὲ ἄλογος (ἀπροαιρέτως γὰρ ζῆν[907] ἐκεῖνα[908] πάντες λέγομεν), λογική τις ἄν εἴη δύναμις. Πᾶσα δὲ λογικὴ δύναμις ἢ γνωστική ἐστιν ἢ ὀρεκτική, ὥσπερ καὶ πᾶσα ἄλογος· ἡ δὲ προαίρεσις, αὐτὸ τὸ λεγόμενον[909] αἵρεσις οὖσα καὶ[910] ἔφεσις, ὄρεξίς τις ἂν εἴη. Πᾶσα δὲ ὄρεξις ἢ εἰς μόνον βλέπει τὸ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν ἢ εἰς μόνον τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν ἢ εἰς ἄμφω· τὴν δὲ προαίρεσιν οὐδὲ εἰς μόνον τὸ ἀληθῶς ἀγαθὸν βλέπειν λέγομεν - οὐ γὰρ ἄν ποτε ἐψέγετο[911] δικαίως -, οὐδὲ εἰς μόνον τὸ φαινόμενον - οὐ γὰρ ἂν καὶ ἐπῃνεῖτο πολλάκις· εἰς ἄμφω ἄρα πέφυκε τοιαύτη[912] ἡ δύναμις.

[59]

Ἔστιν ἄρα, ὡς συλλήβδην εἶπειν[913], ἡ προαίρεσις δύναμις λογικὴ ὀρεκτικὴ τῶν ἀγαθῶν τῶν τε ἀληθῶν καὶ φαινομένων, ἄγουσα πρὸς ἄμφω τὴν ψυχήν, δι' ἣν ἄνεισι καὶ κάτεισι καὶ ἁμαρτάνει καὶ κατορθοῖ. Ταύτης τῆς δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν ὁρῶντες, τὴν ἐν ἡμῖν τρίοδον (?)[914] ἐκάλεσαν τὴν εἰς ἄμφω αὐτῆς ῥοπήν.

---

899 *impotens* G.
900 La fin de ce paragraphe est traduite par I. Hadot dans le t. I de Simplicius, *Comm. sur le* Manuel *d'Epictète*, p. 138, n. 2 ad p. 13.
901 Cf. Simpl. *In Ench*, p. 15,210 (I. Hadot, *ed. min.*).
902 "électif" (I. Hadot, trad. cit.).
903 *aliud pre alio* G. Ou: ἕτερον πρὸ ἑτέρου (cf. *In Parm.* s.v. *alius* et *alter*). Cf. Arist. *EE* II 1226b7-8.
904 Sur cette étymologie, cf. *SVF* III 173 (Stob.): προαίρεσιν δὲ αἵρεσιν πρὸ αἱρέσεως. Cf. Arist. *EN* III 4, 1112a17; *EE* II 1226b7-8; *MM* I 17, 1189a13. Cf. aussi Simpl. *In Ench.* t. I, p. 13,145-146 I. Hadot, *ed. min.*: Καὶ εἴπερ ἡ προαίρεσις ἄλλου τινός ἐστιν αἵρεσις πρὸ ἄλλου, ...
905 *sumes utique* G.
906 *in altero* G.
907 *sine electione* G.; cf. *In Tim.* III 328,25-26 ([ἡ δὲ ἀλογία] ἀπροαιρέτως γὰρ ζῇ καὶ κατὰ φύσιν).
908 *illa* codd.; Boese [comprendre: τὰ ἄλογα "les êtres irrationnels"]; *illam* Cousin; D. Isaac [*scil.* l'ἄλογος δύναμις].
909 *ipsum hoc quod dicitur* G. = αὐτὸ τὸ λεγόμενον (acc. de relation).
910 *et* G.; Boese suggère dans l'apparat de lire *id est*; mais c'est précisément le sens du καί.
911 *utique ... vituperaretur* G.
912 Ou: τοίαδε.
913 *ut ... dicatur* G.
914 *biviam in nobis* G. ("... « Zweiweg » in uns" Erler); mais le mot est un adj. en latin (*bivius, -a, -um*), comme le laisse entendre Boese dans son index (*s.v. bivius*) ? le substantif serait *bivium* en latin classique; τρίοδον (?) [il faudrait alors corriger en *bivium in nobis*]; ou Guillaume a-t-il interprété ainsi une expression du type τὴν ἐν

Ὥστε εἴη ἂν τὸ προαιρετικὸν καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ταὐτόν· καὶ κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν καὶ τῶν θείων διαφέρομεν καὶ τῶν θνητῶν· ἀμφότερα γάρ ἐστιν ἄδεκτα τῆς ἐπ᾽ ἄμφω ῥοπῆς, τὰ μὲν ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἀληθέσι μόνως ἱδρυμένα δι᾽ ὑπεροχήν[915], τὰ δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις δι᾽ ἔλλειψιν· ἐπεὶ καὶ τὰ μὲν ὁ νοῦς χαρακτηρίζει, τὰ δὲ ἡ αἴσθησις, ὁ μὲν ἡμῶν βασιλεὺς, ἡ δὲ ἄγγελος[916].」

[60][917]

「Μέσοι δὲ ἡμεῖς (ἐσμεν) ἐν τῷ προαιρετικῷ παγέντες[918] καὶ δυμάμενοι[919] μὲν πρὸς[920] ἄμφω κινεῖσθαι[921], ὅπου δὲ ἂν[922] κινώμεθα, ὑπὸ τῶν ὅλων κρατούμενοι[923] καὶ τῶν κατ᾽ ἀξίαν τυγχάνοντες· εἰ μὲν πρὸς τὸ κρεῖττον[924], ὡς νοῦς, εἰ δὲ πρὸς τὸ χεῖρον, ὡς αἴσθησις. Οὐκ ἄρα ἐν τῇ τῶν πάντων ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν· ἡ γὰρ πᾶσιν ἐνεξουσιάζουσα[925] δύναμις[926] ἑνοειδής ἐστιν, καὶ διὰ τοῦτο πάντων[927], διότι μία καὶ ἀγαθοειδής· ἡ δὲ προαιρετικὴ δυοειδής[928], καὶ διὰ τοῦτο οὐ πάντων, διότι ταῖς ἐπ᾽ ἄμφω ῥοπαῖς ἠλαττωμένη ἐστὶν[929] τῆς πρὸ πάντων οὔσης. Ἐγίνετο δὲ ἂν[930] καὶ αὐτὸ[931] πάντων, εἰ μὴ προαιρετικὴν ὁρμὴν εἶχεν, βούλησις δὲ ἦν[932] μόνον·

ἡμῖν δυάδα ou τὸ ἐν ἡμῖν δυοειδές [confondu avec une forme de δίοιδος ?] (Herm. *In Phdr.* 193,27 Couvreur: διὰ τῆς δυάδος [à propos des deux chevaux] τὸ δυοειδὲς τῆς ψυχῆς ἐνδεικνύμενος) ? Cf. peut-être [?] *In Remp.* II 132,3: ἡ τρίοδος αὕτη τῶν ψυχῶν (à propos du mythe eschatologique du *Gorgias* 524a3). Ou encore: δυοειδῆ τὴν ἐν (ἐφ᾽) ἡμῖν ἐκάλεσαν εἰς ἄμφω αὐτῆς ῥοπήν. (Mais lequel des deux acc. est l'attribut de l'objet ?); cf. *In Remp.* II 21,2-3: ἑκάστη δὲ (*scil.* ψυχή) δυοειδὴς οὖσα καὶ κύκλος ταὐτοῦ καὶ θατέρου. Ou encore: τὴν δυοειδῆ ἐκάλεσαν εἰς ἄμφω αὐτῆς ῥοπήν ("ils ont appelé « en notre pouvoir » l'inclination duiforme de l'âme dans les deux directions"). Cf. *infra*, § 60,7: *dualis* = δυοειδής. Ou encore Guillaume a-t-il lu δυοδικήν pour δυαδικήν ?

915 *propter excellentiam* G.

916 Cf. *In Tim.* I 251,18-19 (τὸ δὲ ὅλον πλάτος τῆς λογικῆς οὐσίας ἀφορίζει δόξα καὶ λόγος - νοῦς δὲ ἡμῶν βασιλεύς, αἴσθησις δὲ ἄγγελος, φησὶν ὁ μέγας Πλωτῖνος [Plot. *Enn.* V 3.3,44; note de Boese]).

917 Cf. Is. Seb. § 44,71 sqq. (D. Isaac).

918 *fixi* G.; *fixus* = παγείς [ὕπαρξις ... ἐν ἑαυτῇ παγεῖσα = οὐσία] dans *In Parm.* 946,4 Steel.

919 *potentes* G.; ou: δυνατοί.

920 Ou: ἐπί (*idem* dans la suite).

921 *moveri* G.; mais, cf. de nombreux ex. de *moveor* = ὀρέγομαι dans *In Parm.*

922 *ubicumque autem* G.; dans *In Parm.* = ὅπου ποτέ, ὅπου ἄν, alors que ὅποι est rendu par *quo*; mais ici ὅπου a un sens temporel.

923 *obtenti* G.

924 Sous-entendu κινούμεθα.

925 *potestativa* G.; cf. *De prov.* 24,19: *ad potestativantem generationi vitam* = ἐπὶ τὴν ἐνεξουσιάζουσαν [ἐξουσιάζουσαν Boese] τῇ γενέσει ζωήν [Is.]). Dans *In Parm.* le verbe ἐνεξουσιάζω + dat. est toujours au participe et Guillaume le rend par *potestans* (dans l'index de Steel, s.v. *potestor*).

926 *potentia* G.

927 Sous-entendu: δύναμις.

928 C'est le pouvoir propre de l'âme particulière (Herm. *In Phdr.* 193,27 Couvreur; *In Remp.* II 50,13: μιᾶς δὲ οὔσης καὶ δυοειδοῦς ἐν αὐτῇ [*scil.* τῇ ψυχῇ] τῆς οὐσίας).

929 *minorata est* G.

930 *fieret ... utique* G.

931 *Scil.* τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν.

932 *sit* G. = ᾖ; même correction chez Strobel, Steel (2007), p. 107.

ἡ γὰρ βουλητὴ[933] ζωή ἐστι κατὰ τὸ ἀγαθόν, ἣ καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ποιεῖ δυνατώτατον καὶ θεοειδὴς[934] ὄντως ὑπάρχει· δι᾽ ἣν καὶ ἡ ψυχὴ γίνεται θεὸς καὶ « πάντα[935] τὸν κόσμον διοικεῖ », φησὶ ὁ Πλάτων[936].˩

[61]

˩Οὐδ᾽ ἄρα τῷ πρώτῳ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ὥσπερ οὐδὲ τῷ ἐσχάτῳ προσήκει, ἀλλὰ τῷ μέσῳ. Σὺ δέ, ὡς ἔοικεν[937], ἐξουσίαν[938] ὑπέλαβες σημαίνειν τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν πάντων κυρίαν[939], ἄγουσαν πάντα κατὰ τὴν οἰκείαν[940] ὁρμήν, τυγχάνουσαν[941] πάντων ὧν ὀρέγεται, οὐχ ὁρίσας[942] τὴν δύναμιν[943] ἐν (ἐπὶ)[944] τοῖς ὀρεκτοῖς τοῖς ἔνδον ἐν αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς[945] ἀποτελοῦσ<αν>[946] τοιαύτην τὴν (προ)αιρουμένην[947] ψυχήν, ἀλλὰ (ἐν)δοὺς αὐτῇ (*scil.* τῇ ψυχῇ)[948] καὶ τὴν τῶν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν δύναμιν. Τὰ γὰρ ἐκτὸς τῆς ψυχῆς οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν· διὸ συμμιγὴς[949] ἡ ζωὴ ἡ ἡμετέρα ἐκ τῶν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ ἐκ

---

933 *volita* G. = βουλητή *In Parm.* 1 ex.; le sens ici doit être actif [?], ce qui n'est pas confirmé par le LSJ.
934 *deiformis* G.
935 *totum* G.
936 Plat. *In Phdr.* 246c1-2 (τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ). Cf. *De prov.* 24,14-15.
937 *ut videtur* G.; ou: ὡς δοκεῖ.
938 *potestatem* G.; d'après l'index de Boese, *potestas* = δύναμις (1x) ou ἐξουσία (2x), *potentia* = δύναμις. Erler traduit dans ce passage *potestas* et *potentia* par "die Kraft". Cf. *De prov.* 60,4-5: *Non ergo in omnium potestate et potentia le in nobis* = ˩Οὐκ ἄρα ἐν τῇ πάντων ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν˩.
939 *dominantem* G.; cf. *De prov.* 26,8 (la note de Boese au texte grec, ligne 7 est à supprimer); le part. δεσπόζουσαν serait moins bon; dans les *Tria opuscula* on rencontre toujours en latin le participe *dominans* et l'entrée dans l'index (p. 291) devrait donner le mot sous sa forme participiale.
940 *suum* G.; ou αὐτῆς.
941 *obtinentem* G.; ou: κρατούσαν; mais, cf. *De prov.* 53,3 Boese.
942 *non diffiniens* G.; cf. *supra*, note à *De prov.* 56,3 Boese. On peut aussi envisager le moyen (οὐχ ὁρισάμενος / ἀφορισάμενος).
943 *potentiam* G.
944 *in* + abl. G. = ἐν ou ἐπί + gén. ou dat. Si le sens est bien "la puissance qui s'exerce sur", on attendrait plutôt *ad* (= κατά + gén.); cf. *In Alc.* 172,28 (Segonds): τῆς κατὰ πάντων ἀνθρώπων δυνάμεως (*ibid.* 150,4-5); *ibid.* 148,24: τῆς κατὰ πάντων ἀνθρώπων δυναστείας.
945 *intra ipsas animas* G.; cf. *De mal.* 59,8: *intra animam manens* = εἴσω ψυχῆς μένον Is. Seb. Peut-être: εἴσω αὐτῶν τῶν ψυχῶν. Mais on rencontre assez souvent l'expression ἔνδον ἐν: τὰς ἔνδον ἐν αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς διαθέσεις (*In Remp.* II 164,27); cf. *In Alc.* 134,2 Segonds; 316,7.
946 *efficientibus* G. = ἀποτελοῦσιν ou ἀπεργαζομένοις; dans l'index de Boese, *efficio* = ἀποτελέω (4x); dans l'index de l'*In Parm.*, ce verbe = ἀπεργάζομαι (4x); ἀποτελέω (10x); ἐπιτελέω (2x). Cf. en particulier *De prov.* 55,8-9: *Si enim non se ipsos tales effecerunt* = ˩Εἰ γὰρ μὴ ἑαυτοὺς τοιούτους ἀπετέλεσαν ...˩: "Si les hommes ne se sont pas faits tels qu'ils sont ...". Steel, p. 107, propose de corriger ἀποτελοῦσι en ἀπετέλεσας, en mettant un point en haut après ὀρέγεται; mais il manque alors une particule de liaison ou de coordination. Nous choisissons de corriger ἀποτελοῦσι en ἀποτελοῦσαν (s'accordant avec τὴν δύναμιν).
947 *eligentem* G. = (προ)αιρουμένην; Steel, p. 107, préférerait *electivam* (= προαιρετικήν).
948 *ipsi* G. = αὐτῇ ou αὐτῷ (*scil.* τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν).
949 *commixta* G.; pour la construction de συμμιγής, cf. *In Tim.* II 83,28.

τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν. Καὶ παρὰ τοῖς μὲν σπουδαίοις πολὺ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν· πᾶσι γὰρ χρῶνται, καὶ τοῖς οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν, μεμετρημένως δι᾽ ἀρετήν, καὶ ταῦτα *χρώσαντες*[950] καὶ, ὥσπερ ἐφ᾽ ἑαυτοῖς ποιοῦντες, ἀεὶ τὸ παρὸν κοσμοῦντες[951]· παρὰ τοῖς δὲ πολλοῖς τὸ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν πλέον· (ἐπ)ακολουθοῦσι γὰρ τοῖς ἐκτός, οὐκ ἔχοντες τὴν ἔνδον ζωὴν[952] δυνατὴν[953] αὐτοῖς (ἐξ)ομοιοῦν[954] ἐκεῖνα. Ὅθεν καὶ οἱ μὲν ἐλεύθεροι λέγονται εἶναι καί εἰσι[955] διὰ τὴν τοῦ ἐπ᾽ αὐτοῖς καὶ τοῦ οὐκ ἐπ᾽ αὐτοῖς ἀδούλωτον ἐνέργειαν· οἱ δὲ ἄλλοι ἐπιβο(?) τὴν ἀνάγκην, ἐγκαταθάψαντες[956] μετὰ τῶν οὐκ ἐπ᾽ αὐτοῖς τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς καὶ πάντα ἔχοντες οὐκ ἐπ᾽ αὐτοῖς.」

---

[950] *hiis utentes* G.; à côté de *utentes* V^{m} note χρώσαντες [‹ χρώννυμι]: nous "corrigeons" le texte en conséquence: ταῦτα χρώσαντες au lieu de τούτοις χρησάμενοι ou χρώμενοι. Même confusion dans *In Parm.* 172,64 = 835,18 (*et neque omnino subsistere potens quod non* utatur *bono et transumat bonum aliquod*: καὶ οὐδὲ ἄλλως ὑποστῆναι δυνάμενον ἢ τῷ ἀγαθῷ *χρωννύμενον* καὶ μεταλαμβάνον ἀγαθοῦ τινος [Cousin]; à corriger ainsi: καὶ οὐδὲ ὅλως ὑποστῆναι δυνάμενον τὸ μὴ τῷ ἀγαθῷ χρωννύμενον καὶ μεταλαμβάνον ἀγαθοῦ τινος). Westerink (p. 165) renvoie à Olymp. *In Alc.* 14,24; 32,10; 34,9.

[951] *ornantes* G.

[952] *intus vitam* G.; pour l'expression, cf. *In Alc.* 132,15; 141,11[Segonds]; *In Tim.* I 197,15.

[953] *potentem* G.; ou: δυναμένην.

[954] *assimilare* G.

[955] Pour l'orthographe et l'expression, cf. *In Tim* I 226,19: λέγονται καὶ εἰσίν.

[956] *consepelientes* G.; cf. ps.-Elias, *In Isag.* 12,26 Westerink [le v. ne figure pas dans le LSJ]; ou: συγκαταθάπτω, συνθάπτω.

<Chapitre XII>
< Septième aporie>
<Pré-connaissance divine et liberté>

Proclus, *De providentia*, §§ 62-65: Septième aporie: Si les dieux connaissent les événements futurs qui nous concernent, alors tout ces événements se produiront nécessairement[957].

[62][958]

⌊Ἐπὶ πᾶσι τὸν κολοφῶνα[959] τῶν ἀπορημάτων ἡμῖν προσέθηκας[960]· ἐρωτᾷς γὰρ εἰ γινώσκει[961] ὁ θεὸς τὸ παρ᾽ ἡμῖν ἐσόμενον[962] εἴτε μὴ γινώσκει· καὶ⌋ εἰ μὲν μὴ γινώσκει, οὐδὲν ⌊αὐτὸν⌋ ἡμῶν διαφέρειν ⌊λέγεις μὴ εἰδότων μηδὲ αὐτῶν⌋· εἰ δὲ γινώσκει, ἔσεσθαι ⌊πάντως τοῦτο ὃ γινώσκει[963] καὶ⌋ ἐξ ἀνάγκης. ⌊Τοῦτο δὲ⌋ οὐ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἀναιρεῖ μόνον, ⌊ὡς ἂν δόξειεν[964]⌋, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ λεγόμενον ἐνδεχόμενον. ⌊Καὶ εἴωθε[965] καὶ τοῦτο[966] τοῖς τιθεῖσι μὴ πάντα ἠναγκασμένα εἶναι, καὶ ἔστιν, ὡς εἰπεῖν[967], μυριόλεκτον· καὶ συμπλέκουσί γε[968] τὸ συνημμένον πάντες οὕτως· εἰ γινώσκει ὁ θεὸς πᾶν τὸ ἐσόμενον, ἐξ ἀνάγκης ἔσται τὸ ἐσόμενον.⌋

---

957 On trouve des extraits importants du texte grec insérés dans le chapitre sur la connnaissance divine du contingent de l'opuscule d'Isaac Sébastocrator démarquant le *De decem dubitationibus* de Proclus (p. 159-162 éd. D. Isaac).

958 Texte grec partiel dans Proclus, *Trois études sur la Providence*, t. I (*De dec. dub.*), éd. D. Isaac, p. 159,1-7. On trouvera une traduction française des paragraphes 62 à 65, antérieure à celle de D. Isaac, dans F. Brunner, « Providence et liberté. A propos d'un article récent [A. de Muralt, « Providence et liberté. Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Trois. série, 25 (1975)] », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Trois. série, 26 (1976), p. 12-24; pour la traduction, p. 21-22.

959 Cf. *De dec. dub.* 62,1-2: Τέλος δὲ ἤδη τῶν ἀπορημάτων προσθήσω δέκατον ⌊καὶ αὐτό(ν), ὥς φασι, τὸν κολοφῶνα⌋ (cette phrase introduit l'examen de la dernière aporie de l'opuscule); cf. Plut. *De ser. num. vind.* 549d-e: πότερον, εἶπεν, ἐπιθῶ καὶ αὐτὸς ἤδη τῷ λόγῳ τὸν κολοφῶνα τῆς ἀπορίας; cf. Str. *Geogr.* XIV 1. 28. L'expression est platonicienne, cf. *Theait.* 153c8, *Leg.* 674c5 et *Epist.* III 318b4.

960 *apposuisti* G.; pour le v. *appono* l'index de Boese et celui de l'*In Parm.* donnent προστίθημι; on pourrait aussi envisager ἐπιτίθημι d'après les formules parallèles de Platon (*Euthyd.* 301e1; *Leg.* II 673d10-11; *Epist.* III 318b4; cf aussi D.L. X 138; Procl. *In Tim.* I 69,21, mais *De dec. dub.* 62,1 a προσθήσω).

961 Dans tout le paragraphe nous retraduisons *novit* par le présent γινώσκει plutôt que οἶδε (cf. par ex. *De prov.* 51 *passim*).

962 *futurum apud nos* G.; ou: μέλλον. Cf. Is. Seb. dans le *De dec. dub.*, p. 159,4 (D. Isaac): τὸ παρ᾽ ἡμῶν γινόμενον (γινώσκει [*scil.* ἡ πρόνοια]). Cf. Psell. *De omnifar. doctr.*, p. 100,18 sqq. (Westerink).

963 *hoc quod novit* G.; on pourrait aussi envisager τὸ γινωσκόμενον.

964 *ut utique videbitur* G.; pour la formule, cf. *In Remp.* I 233,5; *In Tim.* II 144,8.

965 Sous-entendre γίνεσθαι ou τίθεσθαι. Autre hypothèse dans Steel (2007), p. 107.

966 *scil.* τὸ ἀπόρημα.

967 *ut est dicere* G.; cf. *De dec. dub.* 50,6; 50,15; 51,21; *De prov.* 24,6.

968 *quidem* G; cf. *In Parm.* s.v *quidem.*

[63][969]

⌊Ἀλλ'⌋ οἱ μὲν ψεῦδος εἶναί ⌊φασι τὸν θεὸν⌋ ὡρισμένως εἰδέναι πᾶν, ⌊ἀλλ'⌋ ἀορισταίνειν[970] ⌊[φασὶ]⌋[971] καὶ αὐτὸν⌋ ἐν τοῖς ἀορίστως γινομένοις[972], ἵνα φυλάξωσι τὸ ἐνδεχόμενον· οἱ δὲ τὴν ὡρισμένην γνῶσιν ἀποδόντες ⌊τῷ θεῷ⌋ παρεδέξαντο τὴν ἀνάγκην ἐπὶ πάντων τῶν γινομένων· ⌊τῶν Περιπατητικῶν[973] καὶ Στοϊκῶν αἱρέσεών ἐστι ταῦτα τὰ δόγματα[974]. Ὁ δὲ Πλάτων καὶ ὃς ἂν τούτῳ φίλος[975] καὶ τὸν θεὸν⌋ ὡρισμένως εἰδέναι τὰ ἐσόμενα ⌊καὶ⌋ γίνεσθαι ταῦτα κατὰ τὴν αὐτῶν[976] φύσιν ⌊διισχυρίζεται⌋, τὰ μὲν ὡρισμένως, τὰ δὲ ἀορίστως. Τῶν γὰρ ἐν τοῖς ἀποτελουμένοις διῃρημένως καὶ ὑπεναντίως ἀλλήλοις ὄντων ἐν ⌊τοῖς θεοῖς⌋[977] κατὰ τὸ κρεῖττον μόνον ἐστὶν ἡ πρόληψις, ⌊λέγω δ' οἷον⌋ τῶν γινομένων ἢ ἀσωμάτων ὄντων ἢ σωμάτων, **ἀσωμάτως** ἐστὶν ἀμφοῖν τὰ αἴτια παρ' ⌊ἐκείνοις⌋, καὶ ἡ γνῶσις ὡσαύτως ἀσώματος[978]· καὶ πάλιν νοούντων[979] καὶ ἀνοήτων ὄντων ἄμφω παρὰ ⌊θεοῖς⌋ **νοερῶς**[980] καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὴν εἴδησιν[981]· γινώσκουσιν γὰρ καὶ τὰ μὴ νοερὰ νοερῶς[982]. Κἀκεῖθεν αὖ τῶν γινομένων ἀχρόνων ἢ ἐγχρονίων[983], **ἄχρονος** ἥ τε αἰτία καὶ ἡ γνῶσις ἵδρυται παρ' ⌊αὐτοῖς⌋. Ὥστε ἐπειδὴ καὶ ὡρισμένα καὶ ἀόριστα ἄττα γίνεται, ἀμφοῖν κατὰ τὸ κρεῖττον, τὸ **ὡρισμένον** λέγω, τὴν τούτων προειλήφασι γνῶσιν.

[64][984]

---

[969] Texte grec dans Proclus, *Trois études sur la Providence*, t. I (*De dec. dub.*), éd. D. Isaac, p. 159,9 - 160,29 et 161,28-38.
[970] *indeterminari* G.; ce verbe est fréquent chez Proclus dans ce genre de discussion (il caractérise en général une connaissance qui reste dans l'indétermination), cf. *De prov.* 64,6 (Boese); *De dec. dub.* 12,7; 13,22; 15,16 (Boese); *El. th.* prop. 124, p. 110,24 (Dodds); *In Eucl.* 285, 11 et 24.
[971] *aiunt* G.; il s'agit sans doute d'une adjonction de Guillaume.
[972] Is. Seb. γενομένοις (éd. D. Isaac, p. 159,13 [est-ce une erreur ?]).
[973] Cf. P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité de la Providence (Περὶ προνοίας)*, version arabe de Abû Bisr Mattä ibn Yûnus, introduction, édition et traduction de P. T., Lagrasse, 2003, p. 26-30 (Cratippe [?], *De mundo*, Critolaos); p. 49-50 et l'opuscule lui-même, p. 85-129 (Alexandre).
[974] Il s'agit peut-être ici d'une glose marginale qui aurait glissé dans le texte, comme pourrait l'indiquer l'absence de particule de liaison.
[975] *quicumque huic amicus* G.
[976] Is. ἑαυτῶν; *ipsorum* G. = αὐτῶν.
[977] *in diis* G.; ἐν τῇ προνοίᾳ Is. Seb.
[978] G. a lu ἀσώματος: *cognitio ... incorporea*; Is. Seb. ἡ γνῶσις ... ἀσωμάτως. En faveur de l'adjectif, cf., trois lignes plus bas, ἄχρονος ... ἡ γνῶσις.
[979] *intellectualium* G. = normalement νοερῶν.
[980] Is. γνωστικῶς; *intellectualiter* G. = νοερῶς.
[981] *scientiam* G. = en général (mais, cf. *In Parm.* index, *s.v.*) ἐπιστήμην.
[982] Is. τὰ μὴ γνωστικὰ γνωστικῶς; *que non intellectualia intellectualiter* G.; τὰ ἀνόητα νοερῶς (Boese).
[983] Is. ἐν χρόνῳ ἢ ἀχρόνως, *intemporalium aut temporalium* G. = ἀχρόνων ἢ ἐγχρονίων.
[984] Texte grec dans Proclus, *Trois études sur la Providence*, t. I (*De dec. dub.*), éd. D. Isaac, p. 160,16-161,28.

⌊Ἔτι δέ⌋, οὐχ οἷον ἐστὶ τὸ γνωστόν, τοιοῦτον καὶ τὸ εἶδος τῆς γνώσεως, ἀλλ' οἷον τὸ γινῶσκον εἰκότως· ⌊οὐδὲ γὰρ ἡ γνῶσις⌋ ἐν τῷ γνωστῷ ἐστιν, ⌊ἀλλ'⌋ ἐν τῷ γινώσκοντι· τούτῳ[985] δ' οὖν[986] ἐν ᾧ ἐστιν ὁμόχρους ἐστὶ καὶ ὁμοειδής, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῳ[987] ἐν ᾧ οὐκ ἔστι. ⌊Εἰ⌋ οὖν ⌊καὶ⌋ τὸ γνωστὸν ἀόριστον, ⌊ἀλλ' ὅτε[988]⌋ ὡρισμένον ⌊ἐστίν⌋ τὸ γινῶσκον, οὐ διὰ τὸ γνωστὸν ἀορισταίνει[989] καὶ ἡ γνῶσις, ἀλλὰ διὰ τὸ γινῶσκον ὁρίζεται· ⌊καὶ γὰρ⌋ κρειττόνως τὸ χεῖρον γινώσκειν ἔστι[990] καὶ χειρόνως τὸ κρεῖττον. ⌊Ὥστε⌋ ἐπεὶ πάντων κρείττονες οἱ θεοί, κρειττόνως, ⌊καὶ⌋ ᾗπέρ εἰσι[991], τὰ πάντα προειλήφασιν,[992] πρὸ χρόνου ⌊μὲν⌋ τὰ κατὰ χρόνον, ⌊ὡς εἴπομεν⌋, ἀσωμάτως δὲ τὰ σώματα, ἀΰλως ⌊καὶ⌋ τὰ ἔνυλα, ⌊καὶ⌋ ὡρισμένως ⌊δηλαδὴ[993]⌋ τὰ ἀόριστα, ⌊καὶ⌋ ἑστώτως τὰ ἄστατα, καὶ ἀγεννήτως τὰ γεννητά.

[65][994]

Οὔκουν[995], ⌊εἰ⌋ γινώσκουσι (*scil.* οἱ θεοί)[996] τὸ ἐσόμενον, ἐξ ἀνάγκης ⌊ἐπάγη⌋[997] τούτῳ ἡ ἔκβασις[998], ἀλλὰ τῷ (*scil.* τῷ ἐσομένῳ) μὲν[999] ἀορίστ⌊ην⌋ ἐκ τοῦ

---

[985] Is. τῷ; *huic* G. = τούτῳ (comme Is. a modifié l'ordre des mots précédents, il ne peut plus utiliser l'opposition τούτῳ - ἐκείνῳ).
[986] Is. διὸ αὕτη καὶ τῷ; *huic igitur* G.
[987] Is. τῷ; *illi* G. = en général ἐκείνῳ.
[988] *sed quando* G. = (?) ὅτε δὲ, ὅταν δὲ, ...
[989] *fit indeterminata* G.; en 63,2, on a l'équivalence *indeterminari* = ἀορισταίνειν.
[990] Is. ἔστι (Is., p. 161,1); *est* G.; Boese ἐστὶ.
[991] *et hac qua quidem sunt* G.
[992] Is. ἀχρόνως; *ante tempus* G. = πρὸ χρόνου (cf. *De dec. dub.* 8,7).
[993] *videlicet* G. = δηλαδή, δηλονότι, τε (?).
[994] Texte grec dans Proclus, *Trois études sur la Providence*, t. I (*De dec. dub.*), éd. D. Isaac, p. 161,39-162,56.
[995] *non igitur si* G.; οὐ καθὸ οὖν Is. Seb. Notons que la négation οὔκουν n'apparaît ni dans l'*In Parm.* ni dans les *Tria Opuscula*.
[996] ἡ πρόνοια Is. Seb.
[997] *fixit* G.; Is. Seb. ἐπάγεται; Boese pense que G. a peut-être lu ἐπήγετο τὴν ἔκβασιν (mais alors comment a-t-il entendu le texte ? Quel est le sujet singulier du verbe ?). *fixit* devrait traduire ἔπηξε, mais l'actif de *figo* traduit le passif de πήγνυμι en *De dec. dub.* 14,10, dans un passage traitant aussi du contingent: ⌊καὶ ἢ⌋ παγέντος (*figente* G.) τοῦ ἑνὸς ἀναγκαῖον ⌊τὸ γινόμενον ἢ⌋ προδραμούσης τῆς ἀπειρίας ἐνδεχόμενον. En *In Parm.* 946,5, παγεῖσα = *fixa* G. En *El. Th.* prop. 52,7 (Boese), *fixam* G. = παγεῖσαν (à propos de l'activité de ce qui est éternel). Cf. Strobel, dans Steel (2007), p. 109: πέπηγε, avec un sens passif, lu πέπηχε avec un sens actif.
[998] *ex necessitate fixit huic eventum* G. = (selon l'hypothèse de Boese) ἐξ ἀνάγκης ἐπήγετο τούτῳ τὴν ἔκβασιν; mais la traduction de G. doit être erronée, car, pour que la phrase devienne intelligible, le verbe devrait être au pluriel. *eventum* G. (acc.); il pourrait s'agir d'un acc. de relation. Nous traduisons littéralement: "Il n'est donc pas vrai que, si (les dieux) connaissent le futur, celui-ci soit par là nécessairement fixé dans sa réalisation" (avec τοῦτο au lieu de τούτῳ). Is. Seb. rend ainsi la proposition principale: Οὐ καθὸ οὖν ἡ πρόνοια γινώσκει τὸ ἐσόμενον ἐξ ἀνάγκης ἐπάγεται τούτῳ ἡ ἔκβασις: "Il n'est donc pas vrai que, dans la mesure où la providence connaît ce qui sera, la réalisation [du futur] est amenée nécessairement" (c'est donc la thèse classique, selon laquelle la préconnaissance des événements futurs est compatible avec l'affirmation de la contingence de ces événements). Nous corrigeons finalement *eventum* en *eventus*.
[999] *huic quidem* G.; τῷ μέν Boese; peut-être τούτῳ μέν.

ὡρισμένου[1000] τὴν γένεσιν δο⌊τέον⌋[1001], τοῖς δὲ θεοῖς[1002] ὡρισμένην τοῦ ἀορίστου τὴν πρόγνωσιν. Οὐδὲ γὰρ τὸ παράπηγμά ⌊σου⌋[1003], τυμπάνοις καὶ τόρνοις χρώμενον καὶ ὕλαις σωματικαῖς, ἐν τῇ ⌊σου⌋ προγνώσει σωματικῶς ἦν· ἀλλ' ἐκεῖ[1004] μὲν ἀσωμάτως ἡ φαντασία καὶ ζωτικῶς εἶχε τοῦ ἐσομένου τὸν λόγον, γενόμενον[1005] δὲ τὸ παράπηγμα[1006] σωματικῶς συμπεπηγὸς ἐκ μὴ τοιαύτης τῆς ἔνδον γνώσεως. Εἰ δὲ ἐπὶ τῆς ⌊σου⌋ ποιήσεως ταῦτα, τί ἂν εἴποις περὶ τῆς ⌊τῶν θεῶν⌋ προγνώσεως, παρ' ᾗ τὸ ἄρρητον προϋπάρχει[1007] καὶ ὄντως ἀπεριήγητον ἡμῖν καὶ ἀπερίγραφον;[1008] οὐχ ὡς ἄλλος ὁ τρόπος τῆς πάντων περιοχῆς καὶ οὐδαμοῦ συγγενὴς τοῖς ἀπ' αὐτῆς γινομένοις; Ὥστε καὶ γινώσκουσιν ⌊οἱ θεοὶ⌋ θείως καὶ ἀχρόνως τὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἡμεῖς ἐνεργοῦμεν ὡς πεφύκαμεν· καὶ ὅπερ ἂν ἐλώμεθα προέγνωσται παρ' αὐτοῖς οὐ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν ὅρον, ἀλλὰ διὰ τὸν παρ' αὐτοῖς.

[66]

⌊Ταῦτά σοι, ὦ φίλη κεφαλή[1009], περὶ τῶν ἐρωτηθέντων[1010] ἀπεκρινάμην, δυνάμενον⌋[1011] καὶ καθ' ἑαυτὸ[1012] δεικνύναι ὅτι ἔστι[1013] τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἀπὸ τῶν ἐπαίνων ἢ ψόγων, ἀπὸ τῶν συμβουλῶν καὶ ⌊προ⌋τροπῶν[1014] ἢ ἀποτροπῶν, ἀπὸ τῶν δικαστηρίων καὶ κατηγοριῶν ἢ ἀπολογιῶν, ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἁπάσης παιδείας, ἀπὸ τῶν νομοθεσιῶν, ἀπὸ τῶν εὐχῶν ‹καὶ›[1015] τῶν ἱερατικῶν ⌊ὁδῶν⌋[1016], ἀπὸ

[1000] Cf. H. R. Patch, « Necessity in Boethius and the Neoplatonists », *Speculum*, 10 (1935), p. 393-404, en particulier, p. 399 (l'auteur paraphrase l'expression proclienne, en parlant de "the determinate cause of an indeterminate event"). Voir, peut-être, Arist. *Met.* E 3, 1026b29 - 1027b16.

[1001] *dans* G. (= διδόν / δόν ? διδούς Steel [2007], p. 108); D. Isaac note dans son apparat: *an* dandum ? Il faudrait alors introduire dans le grec δοτέον (proposition retenue par Steel, *loc. cit.*). On pourrait envisager δίδομεν. Strobel propose δίδου.

[1002] τῇ δὲ προνοίᾳ Is. Seb.

[1003] *tua fictio* G. (*fixio* Boese); τὸ παράπηγμά ‹σου› (Boese).

[1004] *illa* G. = ἐκείνη (ἡ φαντασία).

[1005] Is. ἐγένετο; *factum autem* G. = γενόμενον δὲ. (Ou alors, *est* est tombé après *factum* (?).

[1006] *fictio* G. (cf. ligne 7 *fixio*); Boese admet dans les deux cas *fixio*; D. Isaac *fictio*.

[1007] *existit* G. = ὑπάρχει; mais, cf. *In Parm.* index, *s.v. existo*.

[1008] Boese met une virgule, Westerink (p. 165) un point d'interrogation, en renvoyant à *In Alc.* 55,6 sqq. (Segonds) pour une figure de style semblable (une question rhétorique à laquelle répond une autre).

[1009] Expression homérique (*e.g. Il.* VIII 281), reprise déjà par Platon (*Phdr.* 264a; *Gorg.* 513c; *Euthyd.* 293e).

[1010] Ou: περὶ τούτων ἃ ἠρώτησας (ou περὶ ὧν ἠρώτησας).

[1011] *potens* G.; δυνάμενον Boese (s'accordant avec τὸ ἐφ' ἡμῖν). D. Issac comprend ce participe comme un nomin. masc. s'accordant avec le sujet du verbe précédent ("j'ai pu ainsi montrer que ..."). M. Erler traduit : "Der freie Wille ist auch fähig, von sich selbst her zu zeigen, dass er existiert, nämlich dadurch, dass ...". Si le texte est correct, le verbe *respondi* (ἀπεκρινάμην) a alors deux compléments, *hec* (ταῦτα) et la proposition infinitive.

[1012] αὐτό Boese.

[1013] ἐστί Boese.

[1014] *a provocationibus* G.; προτροπῶν Is. [sans ἀπό] (D. Isaac, sans commentaire; mais Boese, Erler lisent τρόπων). Cf. Westerink (1962), p. 165.

[1015] *a* G. = ἀπό; καί Is.

φιλοσοφίας αὐτῆς. ⌊Εὖ γὰρ οἶσθα καὶ τὸν ἐμὸν καθηγεμόνα λέγοντα πολλάκις ὅτι⌋[1017] τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεθὲν περιττὴν ἀποφαίνει[1018] τὴν φιλοσοφίαν· τί γὰρ παιδεύσει, μηδενὸς ὄντος τοῦ παιδευομένου[1019]; Πῶς δὲ ἔσται τι παιδευόμενον[1020], μὴ ὄντος ἐφ' ἡμῖν τοῦ γενέσθαι[1021] καλλίοσι[1022];

⌊Ταῦτα δὴ οὖν αὖθις καὶ αὖθις[1023] ἀνασκεψάμενος[1024], εἴ τι ἔτι ἀπορεῖς, μηδαμῶς ὀκνήσῃς[1025] γράφειν.⌋ Περὶ ⌊τίνων γὰρ[1026] ἂν καὶ προσήκοι[1027] ἡμᾶς[1028]⌋ ποιήσασθαι τοὺς λόγους ⌊ἢ⌋ περὶ ὧν[1029] οὐδεὶς ἂν ἡμῖν ἀδολεσχίαν ἐγκαλέσοι[1030] ποιουμένοις τὰς διαλέξεις; ⌊Τὸν δὲ ἐκ τύφου[1031] σωρείτην[1032] καὶ τὴν πάγην (?)[1033]

[1016] *viis* G.; ὠδῶν Is. (ᾠδῶν D. Isaac; ὁδῶν Boese; Erler corrige le texte d'Isaac par le latin [ὁδῶν = "(theurgische) Handlung"]). Le sens de ᾠδαί = ἐπῳδαί ("incantations") est peu attesté (Longus II 7,7), et on trouve l'expression ἱερατικαὶ ὁδοί chez Jamblique (*De myst.* X 5 [291,3]).

[1017] La rétroversion est empruntée à Boese.

[1018] *pronuntiat* G.; ἀποφαίνεται Is. (Isaac Séb. a fait de ἡ φιλοσοφία le sujet du verbe et de τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεθέν un gén. absolu [τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεθέντος]).

[1019] *qui erudiatur* G.; Boese imprime en italiques *qui* pour signaler une erreur de traduction (dans l'apparat du texte grec, il note que G. a faussement interprété le participe comme un masculin); D. Isaac corrige le texte en *quod erudiatur*.

[1020] *aliquid quod eruditur* G.; τι παιδευόμενον (ms. D, D. Isaac), τὸ παιδευόμενον (ms. L, D. Isaac); Guillaume a-t-il lu τι παιδευόμενον ? ou τι τὸ παιδευόμενον (cf. Boese, *in apparatu*, qui n'a pas utilisé le ms. D) ?

[1021] *quod fiamus* G.

[1022] *non ente in nobis quod fiamus meliores* G.; μὴ ὄντος ἐφ' ἡμῖν τοῦ γενέσθαι καλλίοσι Is.

[1023] *iterum atque iterum* G.; cf. *De dec. dub.* 55,16, où on trouve la même expression en face de αὖθις καὶ αὖθις (Is.).

[1024] *reconsiderans* G.; sans doute ἀνασκέπτομαι, ἀνασκοπέω ou ἐπανασκέπτομαι, ἐπανασκοπέω; (cf. *considero* = dans les *Tria Op.*: σκοπέω [*saepius*], διασκέπτομαι [1 ex.], ἐπισκοπέω [1 ex.], θεωρέω [2 ex.], καθοράω [3 ex.]; dans *In Parm.* les équivalences les plus fréquentes sont: θεωρέω [*passim*], ἐπισκέπτομαι [17 ex.], ἀνασκέπτομαι [3 ex.], θεάομαι, καθοράω, σκέπτομαι, σκοπέω).

[1025] *pigriteris* G. (< *pigritari*).

[1026] *de quibus enim* G.; περὶ ὧν οὖν Boese; περὶ οὖν τούτων Is.

[1027] *utique ... congruet* G.; ou: πρέποι.

[1028] *nos* G.; peut-être est-il inutile d'introduire ἡμᾶς dans le texte.

[1029] *de hiis in quibus* G.

[1030] *utique ... accusabit* G.

[1031] *ex superbia* G.; *superbia* = ὁ τῦφος *In Parm.* 686,20 = 55,1, un seul exemple: il s'agit de l'orgueil ou l'arrogance du sophiste; ici le terme a plutôt le sens de "*delusion*" c'est-à-dire "illusion trompeuse" [LSJ s.v. 2]; cf. *In Alc.* 108,12 ou le terme est associé à οἴησις et ἀπάτη. La correction ἐκ τῆς Στοᾶς admise par Steel (2007), p. 108, ne nous semble pas justifiée.

[1032] *cumulum* G.; dans *In Parm.* (834,19 = 172,41), le mot σωρείτης n'est que transcrit, non traduit; en 813,27 = 156,25, *soreitem* (= τὸν σωρείτην) est une mauvaise traduction pour τὸν Σωκράτην (le ms. O a corrigé avec raison en *Socratem*). Dans *In Parm.* σωρεύω = *accumulo*. Ou, moins probablement: σωρόν ?

[1033] *laqueum* G. (sg.!); τερθρείαν ? cf. *In Parm.* 696,16-17 Steel (τὴν Στωϊκὴν τερθρείαν = *Stoicam terthriam* G.); σόφισμα ? cf. Erler, p. 143, n. 2 (Cic. *De fat.* 7: *Chrysippi laqueos* ["filets que nous tend Chrysippe" (trad. A. Yon); "the snares of Chrysippus" (R. Sharples)]; *Tusc.* V 76: *laqueis Stoicorum* ["subtilités stoïciennes" (E. Bréhier)]). Dans Alex. *De fat.* σόφισμα = *sophisma* (1 ex.). Le mot n'apparaît pas chez Proclus, mais les termes de cette famille, qui figurent dans l'*In Parm.*, ne sont jamais traduits, excepté évidemment σοφός (et σοφία dans les *Tria Op.*). Strobel-Steel proposent παγίδα (Steel [2007], p. 108 qui nous semble mal attesté au sens figuré,

καὶ πάντα τὸν ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἐκείνοις γυμνασίου[1034], φασὶ,˻ στρουθοῦ φλήναφον[1035], (...)

Tout essai de rétroversion de la fin de l'opuscule nous semble désespéré. On peut seulement noter ce qui suit.

- *inclino*: ἐπι-κύπτω (Steel); plutôt προσ-κύπτω (Plat. *Rsp.* 449b; *Euthyd.* 275e : se pencher vers qqn. pour lui chuchoter à l'oreille) ;
- *adventicie* = ἐπεισάκτως (Steel-Strobel, qui corrigent en ἐπεισάγειν) ; *adventicie* = impératif (Boese, d'après son index, *s.v. adventicio*).

1. Steel-Strobel proposent dans Steel [2005], p. 308-309 :

τὴν (*sic*) δὲ ἐκ τῆς Στοᾶς σωρείτην καὶ πέδην καὶ πάντα τὸν ἐκ τοῦ αὐτοῦ τούτοις γυμνασίου, φασί, στρουθῶν φλήναφον, ἐπικαλοῦμαί σοι, μὴ μοι ἐπείσαγε.

2. Steel-Strobel proposent dans Steel [2007], p. 108-109 : *en italiques les différences d'avec la version antérieure*

τὴν (*sic*) δὲ ἐκ τῆς Στοᾶς σωρείτην καὶ *παγίδα* καὶ πάντα τὸν ἐκ τοῦ αὐτοῦ τούτοις γυμνασίου, φασί, στρουθῶν φλήναφον *ἐπισκήπτω* σοι μὴ μοι ἐπεισάγ*ειν*.

---

dans ce genre de contexte. Peut-être ἡ σταγγαλίς (αἱ Ἀκαδημιακαὶ στραγγαλίδες Plut. *De stoic. repug.* 1033e6). Mieux: πάγην (Clem. *Strom.* II 2.7,3: ... πάγας, αἷς οἱ πολλοὶ τῶν σοφιστῶν τοὺς νέους ἐμπλέκουσι πρὸς οὐδὲν ἀληθὲςσχολάζοντες; cf. Jambl. *V. Pyth.* 17.76,11). Cf. sur *Chrysippi laquei* ("the snares of Chrysippus"), R. W. Sharples, *Cicero, On Fate and Boethius, The Consolation of Philosophy*, p. 164.

[1034] *ex eodem ... exercitio* G.; pour l'expression, cf. *De prov.* 28,2 (*ex eodem gymnasio*); Plat. *Gorg.* 493d5 (ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου); Dam. *In Parm.* 249,27 Ruelle (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου).

[1035] *stultiloquum* G.; στρουθοῦ φλύαρον D. Isaac d'après V^{m} (στρουθόν | φλαναφον). Il faut restituer sans doute στρουθοῦ ou στρουθῶν φλήναφον. Pour le sens de l'expression, cf. le verbe στρουθίζειν: "pépier comme un moineau" (Ar.).

III

De malorum subsistentia

Rétroversion des passages discutés

PROCLOS DIADOCHOS

Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως[1036]

[50]

(29) Παρυπόστασιν ἄρα τὴν τοιαύτην γένεσιν ῥητέον ⌊ἀτελῆ καὶ ἄσκοπον[1037] καὶ⌋ ἀναίτιόν πως οὖσαν καὶ ἀόριστον. Οὔτε ⌊γὰρ τὸ⌋ αἴτιον αὐτῆς ⌊ἔν, οὐθ' ὃ καὶ αἴτιόν⌋ ἐστι καθ' αὐτὸ καὶ κυρίως αἴτιον εἰς τὸ κακὸν αὐτὸ ⌊καὶ τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν[1038]⌋ βλέπον[1039] ποιεῖ, οὐθ' ὃ μήτε καθ' αὐτὸ μήτε κυρίως αἴτιον.[1040]

[1036] Le titre grec est conservé dans une scholie à *In Remp.* I 37,23 (scholie à ἐν ἄλλοις), éditée par Kroll en II 371,12 (ἐν τῷ περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως μονοβίβλῳ). L'opuscule correspondant d'Isaac Sebastocrator ne présente pas de titre; on peut tirer un titre des premiers mots de l'opuscule: Περὶ τῆς τοῦ κακοῦ φύσεως, qui ne correspondent pas exactement au texte de Guillaume: *Mali naturam.*

[1037] *ascopon (id est non intentam)* G.

[1038] *mali naturam* G.; cf. *De mal.* 1,1.

[1039] βλέπων (Boese) est sans doute une coquille.

[1040] *De mal.* 50,29-34.

Bibliographie

Bibliographie

O. Bibliographies procliennes

(a) Scotti Muth, N., *Proclo negli ultimi quarant'anni (1949-1992)*, Milano, 1993.

(b) Steel, C. *et alii*, *Proclus : Fifteen Years of Research (1990-2004). An Annotated Bibliography*, dans : *Lustrum*, 44 (2002), [publié en 2005].

(c) Steel, C. *et alii*, « Bibliographie 1990-2008 », sur le site de l'Université catholique de Louvain :

www.hiw.kuleuven.ac.be/dwmc/plato/proclus/proclusbiblio.html#top

I. Editions des textes de Proclus et leurs traductions (latines, françaises, allemandes, anglaise et italiennes)

1. *Eléments de Théologie*

Dodds, E. R. (ed.), *Proclus, The Elements of Theology*, with translation, introduction and commentary, Oxford, 1933 (1963[2] ; réimpr., 1992).

Traductions seules

Boese, H. (ed.), *Proclus, Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, herausgegeben von H. Boese, Leuven, 1987.

Trouillard, J., *Proclus, Eléments de Théologie*, Paris, 1965.

Faraggiana di Sarzana, C., *Elementi di teologia*, dans : *Proclo Licio Diadoco, I manuali*, Milano, 1985, p. 73-230.

2. *Théologie platonicienne*

Saffrey, H. D. et Westerink, L. G., *Proclus, Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 6 vol., Paris, 1968, 1974, 1978,

1981, 1987, 1997 (avec un *index nominum* et un *index auctorum* des 6 livres).

Traductions

Turolla, E., *Proclo, La Teologia platonica*, Bari, 1957.

Abbate M. (ed.), *Proclo, Teologia platonica*, Testo greco a fronte, Presentazione di W. Beierwaltes, Introduzione di G. Reale, Traduzione, note e apparati di M. A., Milano, 2005.

3. Trois opuscules sur la providence, la liberté et le mal

a. Dix problèmes concernant la providence

b. Providence, fatalité, liberté

c. De l'existence du mal

Boese, H. (ed.), *Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo), Latine, Guilelmo de Moerbeka vertente, et Graece, ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin, 1960. [Cf. les remarques critiques de Westerink (1962).]

Isaac, D., *Proclus, Trois études sur la Providence*, texte établi et traduit par D. Isaac ; t. I : *Dix problèmes concernant la Providence*, Paris, 1977 ; t. II : *Providence, fatalité, liberté*, Paris, 1979 ; t. III : *De l'existence du mal*, Paris, 1982.

Paparella, F. D., Bellanti, A., *Proclo, Tria Opuscula. Provvidenza, libertà, male. Dieci questioni sulla provvidenza*, Introduzione, traduzione, note e apparati di F. D. P., testo greco a cura di A. B., Milano, 2004.

Démarquages du byzantin Isaac Sébastocrator (Isaac Comnène)

a.

Dornseiff, J. (ed.), *Isaak Sebastokrator, Zehn Aporien über die Vorsehung*, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 19), Meisenheim am Glan, 1966.

Isaac, D. (ed.), *Isaac Comnène, Dix problèmes concernant la providence*, dans : *Proclus, Trois études sur la Providence*, t. I : *Dix problèmes concernant la Providence*, Paris, 1977, p. 153-223 (sans traduction).

b.

Erler, M. (ed.), *Isaak Sebastokrator, Ueber Vorsehung und Schicksal [Περὶ προνοίας καὶ φυσικῆς ἀνάγκης]*, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 111), Meisenheim am Glan, 1979.

Isaac, D. (ed.), *Isaac Comnène, De la providence et de la nécessité physique*, dans : *Proclus, Trois études sur la Providence*, t. II : *Providence, fatalité, liberté*, Paris, 1979, p. 99-169 (sans traduction).

c.

Rizzo, J. J. (Hrsg.), *Isaak Sebastokrator's « Περὶ τῆς τῶν Κακῶν Ὑποστάσεως » (De Malorum Subsistentia)*, (Beiträge zur klass. Philologie, Bd. 42), Meisenheim am Glan, 1971.

Isaac, D. (éd.), *Isaac Comnène, De l'existence du mal*, dans : *Proclus, Trois études sur la Providence*, t. III : *De l'existence du mal*, Paris, 1982, p. 127-200 (sans traduction).

Traductions seules

a. et c.

Taylor, Th., *Two Treateses of Proclus the Platonic Successor ; The Former Consisting of Ten Doubts Concerning Providence, and a Solution of those Doubts ; and a Latter Containing a Development of the Nature of Evil*, London, 1833. [Réimpr., Chicago, 1980.]

a., b. et c.

Montoneri, L., *Proclo, La provvidenza e la libertà dell'uomo*, (Dieci problemi sulla provvidenza ; Lettera all'ingegnere Teodoro sulla provvidenza, il destino e la libertà dell'uomo ; Sull'esistenza del male), Roma / Bari, 1986.

a. (§ 1-31)

Feldbusch, K., *Proklos Diadochos, Zehn Aporien über die Vorsehung, Frage 1-5 (§§ 1-31)*, Köln, 1972.

a. (§ 11-14)

AA. VV., « Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam* q. 3,11-14 », traduction et commentaires (Commentaire philosophique par F. Brunner ; Kritisch-exegetische Bemerkungen von W. Spoerri), dans : *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à

l'occasion de la séance bisannuelle de la «Patristische Arbeitsgemeinschaft» à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p.112-164 (extrait de la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 112-164).

a. (§ 32-66)

Böhme, I., *Proklos Diadochos, Zehn Aporien über die Vorsehung, Frage 6-10 (§§32-66)*, Köln, 1975.

b.

Erler, M., *Proklos Diadochos, Ueber die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker)*, nach Vorarbeiten von Theo Borger übersetzt und erläutert von M. Erler, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 121), Meisenheim am Glan, 1980.

Steel, C., *Proclus, On Providence*, translated by C. S., *ACA*, London, 2007.

c.

Erler, M., *Proklos Diadochos, Ueber die Existenz des Bösen*, (Beiträge zur klass. Philologie, Heft 102), Meisenheim am Glan, 1978.

Opsomer, J. and Steel, C., *Proclus, On the Existence of Evils*, translated by J. O. and C. S., *ACA*, London, 2003.

4. *Commentaire sur le* Timée

Diehl, E. (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentarii*, 3 vol., Leipzig, 1903 ; 1904 ; 1906. [Réimpr. Amsterdam, 1965.]

Traductions

Steel, C. (éd.), « Procli Commentum in Timaeum Platonis, Excerpta translata a Guillelmo de Morbeka » dans : C. Steel (éd.), *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*, traduction de Guillaume de Moerbeke, Leuven, t. II, 1985, p. 559-587.

Festugière, A. J., *Proclus, Commentaire sur le* Timée, 5 vol., Paris, 1966-1968.

Tarrant, H. and Baltzly, D., *Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. I, book I : « Proclus on the Socratic State and Atlantis », Translated with introduction and notes by H. T. and D. B., Cambridge, 2007.

Runia, T. and Share, M., *Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. II, book II : « Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation », Translated with introduction and notes by T. R. and M. S., Cambridge, 2008.

Baltzly, D., *Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. III, book III, part. I : « Proclus on the World's Body », Translated with introduction and notes by D. B., Cambridge, 2007.

Baltzly, D., *Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. III, book III, part. II : « Proclus on the World's Soul », Translated with introduction and notes by D. B., Cambridge, 2009.

5. *Commentaire sur la* République *de Platon*

Kroll, W. (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vol., Leipzig, 1899 ; 1901. [Réimpr. Amsterdam, 1965.]

Traduction

Festugière, A. J., *Proclus, Commentaire sur la République*, 3 vol., Paris 1970.

Abbate, M., *Proclo, Commento alla* Repubblica *di Platone (dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII)*, Testo greco a fronte, Saggio introduttivo, traduzione e commento di M. A., Prefazione di M. Vegetti, Milano, 2004.

6. *Commentaire sur le* Cratyle *de Platon*

Pasquali, G. (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig, 1908. [Réimpr. Stuttgart / Leipzig, 1994.]

Traduction

Romano, F. *Proclo, Lezioni sul "Cratilo" di Platone*, Catania / Roma, 1989.

Duvick, B., *Proclus, On Plato* Cratylus, *ACA*, London, 2007.

7. *Commentaire sur le* Premier Alcibiade *de Platon*

Westerink, L. G. (ed.), *Proclus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam, 1954.

Segonds, A.-Ph., *Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A.-Ph. S., 2 vol., Paris, 1985 / 1986.

Traduction seule

O'Neill, W., *Proclus, Alcibiades I*, Translation and Commentary, The Hague, 1965, (1971[2]).

8. *Commentaire sur le* Parménide*de Platon*

Cousin, V. (ed.), *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, (= *Procli philosophi Platonici Opera inedita, pars tertia*), Paris, 1821 (1864[2]), réimpr. de la seconde édition, Hildesheim, 1961 et 1980.

Steel, C., Rumbach Fr., MacIsaac, G., (1997) « The Final Section of Proclus' Commentary on the "Parmenides". A Greek Retroversion of the Latin Translation », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), p. 211-267. [Avec trad. anglaise.]

Luna, C. et Segonds, A.-Ph. (éds), *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, t. I, 1re partie : Introduction générale ; 2e partie : Livre I, texte établi, traduit et annoté par C. L. et A.-Ph. S., Paris, 2007.

Steel, C. (ed.), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, t. I libros I-III continens, rec. C. Steel, C. Macé, P. d'Hoine, Oxford, 2007 ; t. II libros IV-V continens, rec. C. Steel, A. Gribomont, P. d'Hoine, Oxford, 2009 ; t. III libros VI-VII et indices continens, rec. L. Van Campe et C. Steel, ultimam partem ex latino in graecum vertit C. Steel, Oxford, 2009. [Cf. 21 notes critiques à propos des livres IV et V dans : C. Luna, « L'utilizzazione di una traduzione greco-latina medievale per la costituzione del testo greco : la traduzione di Guglielmo di Moerbeke del commento di Proclo *In Parmenidem*. Parte I », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20 (2009), p. 449-546, *Addendum*, p. 539-542.]

Traductions

Klibansky, R. et Labowsky, C., *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka*, Plato Latinus III, London, 1953 (avec traduction anglaise).

Steel, C. (éd.), *Proclus, Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition critique par C. S., Leuven / Leiden, t. I, Livres I-IV, 1982 ; Leuven, t. II, Livres V-VII et Notes marginales de Nicolas de Cues, suivi de l'édition des extraits du Commentaire sur le *Timée*, traduits par Moerbeke, 1985.

Bartolomai, R., *Proklos' Kommentar zu Platons* Parmenides *141 e - 142 a*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von R. Bartolomai, Sankt Augustin, 1990.

Chaignet, A.-E., *Proclus, Commentaire sur le Parménide*, 3 vol., Paris, 1900-1903. [Réimpr. Frankfurt am Main, 1962.]

Morrow, G. R. and Dillon, J. M., *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton, 1987.

9. *Commentaire sur le premier livre des* Eléments *d'Euclide*

Friedlein, G. (ed.), *Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, Leipzig, 1873. [Réimpr., Hildesheim, 1967.]

Traductions

Schönberg, P. L. und Steck, M., *Proclus, Kommentar zum ersten Buch von Euklids Elementen*, Halle, 1945.

Ver Eecke, P., *Proclus de Lycie, Les commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, Bruges, 1948.

Morrow, R. G., *Proclus, A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton, 1970. [Réimpr. avec un avant-propos de I. Mueller, Princeton, 1992.]

Timpanaro Cardini, M., *Proclo, Commento al I libro degli Elementi di Euclide*, Pisa, 1989.

10. *Eléments de physique*

Ritzenfeld, A. (ed.) *Procli Diadochi Lycii Institutio physica*, Leipzig, 1912. [Avec traduction allemande.]

Boese, H., *Procli Diadochi Lycii, Elementatio physica. Die mittelalterliche Übersetzung der Στοιχείωσις φυσική des Proclus*, Berlin, 1958. [Texte grec de Ritzenfeld corrigé grâce à la version latine.]

Traduction seule

Farraggiana di Sarzana, C. *Proclo, Elementi di fisica*, dans *Proclo, I Manuali*, Milano, 1985, p. 31-71.

11. *Esquisse des théories astronomiques*

Manitius, C. (ed.), *Procli Diadochi Hypotyposis astronomicarum positionum*, Leipzig, 1909 (avec traduction allemande), réimpr., Hildesheim, 1974.

12. *Sur l'art hiératique des Grecs*

Bidez, J., « Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης », dans : *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, Bruxelles, 1928, p. 137-151. [Avec traduction française.]

Bidez, J., « Proclus. Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* (= Mélanges F. Cumont), IV (1936), p. 85-100.

Traduction seule

Bremond, A., « Notes et documents sur la religion néoplatonicienne I : Texte récemment édité de Proclus "Sur l'art hiératique des Grecs" », *Recherches de Science Religieuse*, 23 (1933), p. 102-106.

Festugière, A. J., « Sur l'art hiératique », dans : A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris, 1944 (1950[2]), p. 134-136.

Faraggiana de Sarzana, C., *Arte ieratica*, dans : *Proclo, I manuali*, Milano, 1985, p. 230-244.

13. *Commentaire sur les* Oracles chaldaïques

Jahn, A. (ed.), *Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum*, Halle, 1891.

Places, E. des, « "Extraits chaldaïques" de Proclus », dans : *Oracles Chaldaïques, Avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, 1971, p. 202-212 ; cf. p. 219-220.

Traduction seule

Faraggiana di Sarzana, C., « Filosofia caldaica », dans : *Proclo, I Manuali*, Milano, 1985, p. 245-253.

14. *Hymnes*

Vogt, E. (ed.), *Procli Hymni*, Wiesbaden, 1957.

van den Berg, R. M., *Proclus' Hymns*, Essays, translations, commentary, Leiden / Boston / Köln, 2001.

Pinto, E., *Proclo, Inni*, Introduzione, testo critico, traduzione, commento e lessico, Napoli, 1975.

Traductions

Meunier, M. *Aristote, Cléanthe, Proclos : Hymnes philosophiques*, Paris, 1935.

Saffrey, H. D., *Proclus, Hymnes et prières*, Paris, 1994. [Reproduit le texte de Vogt.]

15. *Commentaire sur les* Travaux et les jours *d'Hésiode*

Pertusi, A. (ed.), *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Milano, 1955.

16. Dix-huit preuves sur l'éternité du monde

Rabe, H. (ed.), *Philoponi, De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, 1899. [Réimpr. Leipzig, 1983.] [A compléter, pour la première des 18 preuves, par les ouvrages suivants.]

Lang, H. S. and Macro, A. D., *Proclus, On the Eternity of the World (De aeternitate mundi)*, Greek text with introduction, translation, and commentary by H. S. L and A. D. M., argument *I* translated from the Arabic by J. McGinnis, Berkeley / Los Angeles / London, 2001.

Traductions

Anawati, G. C., « Un fragment perdu du *De aeternitate mundi* de Proclus », dans : AA. VV. *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, 1956, p. 21-25.

Badawi, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968, (1987[2]).

Baltes, M., *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil II : Proklos, Leiden, 1978. [Avec une trad. allemande des 18 arguments de Proclus sur l'éternité du monde, p. 134-164.]

17. Sur les trois preuves platonicienne de l'immortalité de l'âme

Westerink, L. G., (1973) « Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality », dans : *Zetesis* (Mélanges offerts à E. de Strycker), Antwerpen / Utrecht, 1973, p. 296-306. [Repris dans : L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, (Collected Papers by L. G. Westerink), Amsterdam, 1980, p. 345-355.]

18. Commentaire sur les *Ennéades* de Plotin

Westerink, L. G., « Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos », *Byzantinische Zeitschrift*, 52 (1959), p. 1-10. [Repris dans : L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, (Collected Papers by L. G. Westerink), Amsterdam, 1980, p. 21-30.]

II. Auteurs anciens, à l'exclusion de Proclus

ALCINOOS (Albinus, Alcinous)

Enseignement des doctrines de Platon

Louis, P. et Whittaker, J., *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. W. et traduit par P. L., Paris, 1990.

Traduction seule

Dillon, J., *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Translated with an Introduction and Commentary by J. D., Oxford, 1993.

ALEXANDRE d'Aphrodise

1. Sur la fatalité

Bruns, I. (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria Scripta minora*, dans : *CAG*, *Supplementum Aristotelicum* II, Berlin, 1892, p. 164-212.

Sharples, R. W. (ed.), *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, text, translation and commentary, London, 1983.

Thillet, P., *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin*, texte établi et traduit par P. T., Paris, 1984.

Traductions seules

Thillet, P. (ed.), *Alexandre d'Aphrodise, De fato ad Imperatores*, version de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec introduction et index par P. T., Paris, 1963.

Natali, C., Tetamo, E. (edd.), *Alessandro di Afrodisia, Il destino*, Prefazione, introduzione, commento, bibliografia e indici di C. N. ; traduzione di C. N. ed E. T., Milano, 1996.

2. De la providence
(*conservé en traduction arabe*)

Ruland, H.-J., *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias. Ueber die Vorsehung und Ueber das liberum arbitrium*, Diss. Saarbrücken, 1976. [Edition du texte arabe avec traduction allemande.]

Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di Silvia Fazzo, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall' arabo di Mauro Zonta, testi arabo e greco a fronte, Milano, 1999.

Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence (Περὶ προνοίας)*, version arabe de Abû Bisr Mattä ibn Yûnus, introduction, édition et traduction de P. Thillet, Lagrasse, 2003.

3. *De anima*

Bruns, I. (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis, De anima*, dans : *CAG*, Suppl. II 1., Berlin, 1887.

Traductions

Bergeron, M., Dufour, R., *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, Texte grec introduit, traduit et annoté par M. B. et R. D., Paris, 2008.

4. *De anima mantissa*

Bruns, I. (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*, dans : *CAG*, Suppl. II 1., Berlin, 1887.

Sharples, R. W. (ed.), *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*, A new edition of the Greek text with introduction and commentary by R. W. S., Berlin / New York, 2008.

Traductions

Sharples, R. W., *Alexander of Aphrodisias, Supplement to On the Soul*, Translated by R. W. S., *ACA*, London, 2004. (traduction fondée sur une nouvelle collation des manuscrits).

Accattino, P., *Alessandro di Afrodisia, De anima II (Mantissa)*, premessa, testo rivisto, trad. e note di P. A., Alessandria, 2005.

5. Du monde

(*Conservé en traduction arabe*)

Genequand, Ch., *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Leiden / Boston / Köln, 2001. [Edition du texte arabe et traduction anglaise.]

AMMONIUS

Commentaire sur le *De Interpretatione* d'Aristote

Busse, A. (ed.), *Ammonii In Aristotelis de Interpretatione commentarius*, Berlin, 1897.

Traductions

Verbeke G. (ed.), *Ammonius, Commentaire sur le Peri hermeneias d'Aristote*, Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de saint Thomas, par G. V., Louvain / Paris, 1961.

Ildefonse, F. et Lallot, J., « Ammonius, Commentaire du *Peri hermeneias* : Préambule et chapitres I à V (p. 1 – 81,2 Busse) », dans : *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage (SHESL)*, Seconde série n° 7, décembre 1999, p. 1-91.

Seel, G. (ed.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*, edited by G. S. in collaboration with J.-P. Schneider and D. Schulthess, philosophical commentary by G. S., essays by M. Mignucci and G. S., Berlin / New York, 2001. [Traduction du commentaire sur le ch. 7 (partiel) 9.]

Blank, D. (ed.), *Ammonius, On Aristotle On Interpretation 1-8*, Translated by D. B., *ACA*, London, 1996.

Blank, D. and Kretzmann, N. (ed.), *On Determinism. Ammonius, On Aristotle On Interpretation 9*, translated by D. B., with *Boethius, On Aristotle On Interpretation 9 first and second commentaries*, translated by N. K., with essays by R. Sorabji, N. Kretzmann and M. Mignucci, *ACA*, London, 1998.

ANONYMES

1. Prolégomènes à la philosophie de Platon

Segonds, A.-Ph., Trouillard, J.,Westerink, L. G., *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris, 1990.

2. Oracles Chaldaïques

Kroll, G. (ed.), *Oracula chaldaica*, Breslau, 1894.

Places, E. des (éd.), *Oracles chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, 1971.

Majercik, R. (ed.), *The Chaldean Oracles*, text, translation and commentary by R. M., Leiden / New York / Køben havn, 1989.

3. *Orphica*

Kern, O. (ed.), *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922.

4. *Souda*

Adler, A. (ed.), *Suidae Lexicon*, I-IV, Leipzig, 1928-1938.

ARISTOTE

Pour Aristote, les éditions utilisées sont, sauf mention contraire, celles publiées dans la série Oxford Classical Texts (OCT) ; les éditions particulières figurent sous le nom de l'auteur.

Traductions utilisées

Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, edited by J. B., 2 vol., Princeton, 1984.

Tricot, J., *Aristote, Organon*, traduction nouvelle et notes, I *Catégories* ; II *De l'interprétation*, Paris, 1946 (nombreuses réimpr.).

Tricot, J., *Aristote, La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, 2 vol., Paris, 1953 (nombreuses réimpr.).

Tricot, J., *Aristote, Ethique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index, Paris, 1959 (nombreuses réimpr.).

BOECE

1. Consolation de (la) Philosophie

Moreschini, C., *Boethius, De consolatione philosophiae*, München / Leipzig, 2000.

Traduction

Guillaumin, J.-Y., *Boèce, La consolation de Philosophie*, Paris, 2002.

2. Commentaires sur le *De interpretatione* (premier et second commentaires)

Meiser, C., *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, rec. C. M., 2 vol., Leipzig, 1877 – 1880.

CALCIDIUS

Commentaire sur le *Timée*

Waszink, J. H. (ed.), *Platonis Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, vol. IV), London / Leiden, 1962, 1975[2].

traduction

Moreschini, C. (ed.), *Calcidio, Commentario al* Timeo *di Platone*, testo latino a fronte, a cura di C. M., con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Milano, 2003. [Le texte est celui de Waszink (1975).]

CICERON

Du destin

Yon, A., *Cicéron, Traité du destin*, Texte établi et traduit par A. Yon, Paris, 1944.

Sharples, R. W., *Cicero, On Fate (De Fato)*, dans : *Cicero, On Fate and Boethius,The Consolation of Philosophy IV,5-7, V*, ed. with introduction, translation and commentary by R. W. S., Warminster, 1991.

DAMASCIUS

1. Vie d'Isidore

Zintzen, C. (ed.), *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, 1967.

Athanassiadi, P., *Damascius, The Philosophical History*, Text with translation and notes by P. A., Athens, 1999.

2. Traité des premiers principes

Westerink, L. G. et Combès, J., *Damascius, Traité des premiers principes*, texte établi et traduit par L. G. W. et J. C., 3 vol., Paris, 1986, 1989, 1991.

Galpérine, M.-C., *Damascius, Des premiers principes. Apories et résolutions*, Introd., notes et traduction par M.-C. G., Lagrasse, 1987.

3. Commentaire sur le *Phédon* de Platon

Westerink, L. G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. II (Damascius), Amsterdam / Oxford / New York, 1977 (avec traduction anglaise).

4. Commentaire sur le *Parménide*

Westerink, L. G. et Combès, J., *Damascius, Commentaire sur le Parménide*, texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, 4 vol., Paris, t. I et II : 1997 ; t. III : 2002 ; t. IV : 2003.

5. Commentaire sur le *Philèbe*

van Riel, G., *Damascius, Commentaire sur le Philèbe de Platon*, Texte établi, traduit et annoté par G. van R., en collaboration avec C. Macé et J. Follon, Paris, 2008.

HERMIAS

Commentaire sur le *Phèdre*

Couvreur, P., *Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum scholia*, Paris, 1901 (réimpr. avec *index verborum* (p. 273-297) et "Nachwort" (p. 298-300) de C. Zintzen, Hildesheim / New York, 1971).

Traduction seule

Bernard, H., *Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons "Phaidros"*, übersetzt und eingeleitet von H. B., Tübingen, 1997.

HIEROCLES

1. Commentaire sur les *Vers d'or* des Pythagoriciens

Köhler, F. W. (ed.), *Hieroclis In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, Stuttgart, 1974.

Traduction seule

Meunier, M., *Pythagore, Les Vers d'or ; Hiéroclès, Commentaire sur Les Vers d'or des Pythagoriciens*, traduction nouvelle avec prolégomènes et notes, Paris, 1930.

Köhler, F. W., *Hierokles, Kommentar zum Pythagoreischen goldenen Gedicht*, übersetzt von F. W. K., Stuttgart, 1983.

Schibli, H. S., *Hierocles of Alexandria*, Oxford, 2002, p. 167-325

2. Sur la providence et la fatalité

Cf. Photius, *Bibliothèque*, *Cod.* 214 (t. III, p. 125-130 Henry [1962]) et *Cod.* 251 (t. VII, p. 189-206 Henry [1974]) [avec traduction française].

Traduction seule

Schibli, H. S., *Hierocles of Alexandria*, Oxford, 2002, p. 329-362.

HOMERE

1. Iliade

Mazon, P., Chantraine, P., Collart, P., Langumier, R., *Homère, Iliade*, texte établi et traduit par P. M. avec la collaboration de P. Ch., R. L. et P. C., 4 vol., Paris, 1946-1947.

2. Odyssée

Von der Mühll (ed.), *Homeri Odyssea*, Basel, 1946 (1956[2]).

JAMBLIQUE

1. Les mystères d'Egypte

Places, E. des, *Jamblique, Les mystères d'Egypte*, texte établi et traduit par E. d. P., Paris, 1966 (1989[2]).

2. Protreptique

Pistelli, H. (ed.), *Iamblichus, Protrepticus*, Leipzig, 1888 (réimpr., Stuttgart, 1967).

Places, E. des, *Jamblique, Protreptique*, texte établit et traduit par E. d. P., Paris, 1989.

3. Commentaires sur Platon (fragments)

Dillon, J. M. (ed.), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, 1973.

4. Sur l'âme (fragments)

Finamore, J. F. and Dillon, J. M., (eds.) *Iamblichus, De Anima*, text, translation and commentary, Leiden / Boston / Köln, 2002.

Traduction seule

Lévêque, E., « Traité de l'âme par Jamblique » dans : M.-N. Bouillet (éd.), *Les* Ennéades *de Plotin*, t. II, Paris, 1859, p. 624-661.

Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III « Les doctrines de l'âme », Paris, 1953, p. 177-248.

5. Lettre à Macédonios *Sur la fatalité* (fragments)

Stobée, *Anthologie*, I 5, 17-18 [extrait d'une lettre à Sôpatros] ; II 8, 43-48.

Traduction seule

Lévêque, E., « Lettre de Jamblique à Macédonius sur le destin », dans : M.-N. Bouillet (éd.), *Les* Ennéades *de Plotin*, t. II, Paris, 1859, p. 670-672.

JEAN LYDUS

De mensibus

Wünsch, R. (ed.), *Ioannis Lydi, Liber de mensibus*, Leipzig, 1898.

JEAN PHILOPON, cf. PHILOPON

MARINUS DE NEAPOLIS

Vie de Proclus (“Proclus ou Sur le bonheur”)

Saffrey, H. D., Segonds, A.-Ph., *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. S. et A.-Ph. S., avec la collaboration de C. Luna, Paris, 2001.

Oikonomides, A. N., *Marinos of Neapolis, The Extant Works*, Chicago, 1977. [« Life of Proclus », p. 14-83 ; le texte grec est celui de J. Fr. Boissonade (1814), la traduction anglaise est celle de K. S. Guthrie (1925), légèrement modifiée par l’éditeur.]

Masullo, R., *Marino di Neapoli, Vita di Proclo*, testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di R. M., Napoli, 1985.

Traductions seules

Rosán, L. J., « Proclus or About Happiness by Marinus », dans : L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, 1949, p. 13-35.

Faraggiana di Sarzana, C., *Vita di Proclo*, dans : *Proclo Licio Diadoco, I Manuali*, Milano, 1985, p. 257-322.

NEMESIUS

De la nature de l’homme

Morani, M. (ed.), *Nemesii Emeseni, De natura hominis*, Leipzig, 1987.

Traduction

Verbeke, G. et Moncho, J. R., (éds.) *Némésius d’Emèse, De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, édition critique avec une introduction sur l’anthropologie de Numénius, Leiden (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1), 1975.

OLYMPIODORE

1. Commentaire sur le *Phédon* de Platon

Westerink, L. G., *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*, t. I (Olympiodorus), Amsterdam / Oxford / New York, 1976 (avec traduction anglaise).

2. Commentaire sur le *Gorgias* de Platon

Westerink, L. G. (ed.), *Olympiodorus, In Platonis Gorgiam commentaria*, Leipzig, 1970.

Traduction

Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Gorgias, translated with full notes by R. Jackson, K. Lycos and H. Tarrant, Leiden / Boston / Köln, 1998.

3. Commentaire sur le *Premier Alcibiade* de Platon

Westerink, L. G. (ed.), *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, critical text and indices, Amsterdam, 1956 (1982[2]).

PHILOPON

Sur l'éternité du monde contre Proclus

Rabe, H. (ed.), *Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, 1899.

Traductions

Share, M., *Philoponus, Against Proclus, On the Eternity of the World 1-5*, translated by M. S., *ACA*, London, 2004.

Share, M., *Philoponus, Against Proclus, On the Eternity of the World 6-8*, translated by M. S., *ACA*, London, 2005.

Share, M., *Philoponus, Against Proclus, On the Eternity of the World 9-11*, translated by M. S., *ACA*, London, 2010.

Wilberding, J., *Philoponus, Against Proclus, On the Eternity of the World 12-18*, translated by J. W., *ACA*, London, 2006.

PHOTIUS

Bibliothèque

Henry, R., *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry, 8 vol., Paris, 1959-1977 (t. IX, *Index*, par J. Schamp, Paris, 1991).

PLATON

Oeuvres

Burnet, I. (ed.), *Platonis opera*, Oxford, 1900-1907.

AA. VV., *Platon, Oeuvres complètes*, t. I-XIV, *CUF*, Paris, 1925-1964.

Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., Strachan, J. C. G. (ed.), *Platonis opera*, t. I, Oxford, 1995.

Traduction seule

Platon, *Oeuvres complètes*, traduction nouvelle et notes établies par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, 2 vol., Paris, 1950.

Platon, *Oeuvres*, introduction, traduction et notes par divers auteurs, (Collection GF-Flammarion), Paris, 1987-2006.

PLOTIN

Les *Ennéades*

Bréhier, E., *Plotin, Ennéades*, texte établi et traduit par E. B., *CUF*, Paris, 1923-1938.

Henry, P., Schwyzer, H.-R. (ed.), *Plotini Opera*, 3 vol., Oxford, 1964, 1977, 1982.

Armstrong, A. H., *Plotinus*, with an english translation by A. H. A., 7 vol., London / Cambridge (Mass.), 1966-1988.

Traduction seule

AA. VV., *Plotin, Traités 1-54*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 9 vol., (Collection GF-Flammarion), Paris, 2002-2010.

AA. VV., *Les écrits de Plotin*, publiés dans l'ordre chronologique sous la direction de P. Hadot, Paris, 1987- ; *Traités* parus jusqu'en 2010 : 1 ; 2 ; 3 ; 4 ; 5 ; 9 ; 21 ; 25 ; 36 ; 38 ; 49 ; 50 ; 51 ; 53 ; 54.

PLUTARQUE DE CHERONEE et Pseudo-Plutarque

1. Sur les délais de la justice divine

Vernière, Y., « Sur les délais de la justice divine », dans : Plutarque, *Oeuvres morales*, t. VII, 2, *CUF*, Paris, 1974.

2. Sur le destin (ps.-Plut.)

Valgiglio, E., *[Plutarco], Il Fato*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Valgiglio, (Corpus Plutarchi Moralium 16), Napoli, 1993[2] (Roma, 1964[1]).

Hani, J., « Du destin », Texte établi et traduit par J. Hani, dans : Plutarque, *Oeuvres morales*, t. VIII, *CUF*, Paris, 1980.

PORPHYRE

1. *Sententiae ad intellegibilia ducentes*

Lamberz, E. (ed.), *Porphyrii Sententiae ad intellegibilia ducentes*, Leipzig, 1975.

Brisson, L. (éd.), *Porphyre, Sentences*, Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, avec une traduction anglaise de J. Dillon, 2 vol., Paris, 2005, t. I, p. 307-379 (texte grec et traduction française) ; t. II, p. 795-835 (traduction anglaise et notes par J. Dillon).

2. Recherches mêlées en 7 livres (fragments)

Smith, A. (ed.), « Σύμμικτα ζητήματα », dans : A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig, 1993, p. 278-292.

Doerrie, H. (Hrsg.), *Porphyrios' "Symmikta zetemata"*, («Zetemata», Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 20), München, 1959.

3. Commentaire sur le *Timée* (fragments)

Sodano, A. R. (ed.), *Porphyrii in Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, Napoli, 1964.

Traduction

Sodano, A. R., *Porfirio, I frammenti dei commentari al Timeo di platone*, traduzione a cura di A. R. S., Portici, 1974.

4. Commentaire sur le *Parménide* (= Anonyme de Turin) [Porph. ?]

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, t. II, p. 59-113.

5. Commentaire sur les *Oracles chaldaïques*

Wolff, G. (ed.), *De philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856 (réimpr. Hildesheim, 1962).

Smith, A. (ed.), « Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου », dans : A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig, 1993, p. 435-440.

6. *Vie de Plotin*

P. Henry et H. R. Schwyzer (ed.), *Plotini opera*, t. I, 1951, p. 1-41.

AA. VV., *Porphyre, La Vie de Plotin*, t. I : « Travaux préliminaires et index grec complet », par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brian ; t. II : « Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie », par L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O'Brian, J. Pépin, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu et P. Thillet, Paris, 1982 et 1992.

7. *Ad Gaurum,* Sur la question de l'animation des embryons

Kalbfleisch, K. (Hrsg.), *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον, περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα* (aus der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben von K. K.), Anhang zu den Abhandlungen der Königlischen Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin, Berlin, 1895.

Traduction

Festugière, A. J., « Porphyre. A Gauros, Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme », dans : A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, Paris, 1953, p. 265-302.

8. Contre Boéthos, Sur l'âme (fragments)

Smith, A. (ed.) « Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον ε' », dans : A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig, 1993, p. 259-268.

Sodano, A. R., « I frammenti del trattato di Porfirio "Contro Boeto, Sull'anima" », dans : *Porfirio, Vangelo di un pagano*, A cura di A. R. S., testo greco a fronte, Milano, 1993, p. 137-177.

Traduction seule

Lévêque, E., « Traité de l'âme par Porphyre, contre Boéthus » dans : M.-N. Bouillet, *Les* Ennéades *de Plotin*, t. II, 1859, p. 619-624.

9. Sur le "Connais-toi toi-même" (fragments)

Smith, A. (ed.), « Περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτόν », dans : A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig, 1993, p. 308-313.

Sodano, A. R., « I frammenti del trattato di Porfirio "Sul conosci te stesso" », dans : *Porfirio, Vangelo di un pagano*, A cura di A. R. S., testo greco a fronte, Milano, 1993, p. 137.

Traduction seule

Lévêque, E., « Traité sur le précepte "Connais-toi toi-même" par Porphyre, adressé à Jamblique » dans : M.-N. Bouillet, *Les* Ennéades *de Plotin*, t. II, 1859, p. 615-618.

10. Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (fragments)

Smith, A. (ed.), « Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν », dans : A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig, 1993, p. 295-308.

Wachsmuth, K. (ed.), *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae Physicae et Ethicae*, t. II, Berlin, 1884, p. 163-172 (= Stob. *Anth.* II 8, 39-42).

Traduction (partielle)

Festugière, A. J., « Porphyre, Sur le libre arbitre », dans : A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur la République*, t. III, Paris, 1970, p. 349-357 (la traduction ne comporte pas la fin du dernier fragment, p. 172,9-173,2 Wachsmuth).

11. Isagoge

Libera, A. de et Segonds, A.-Ph. (éds), *Porphyre, Isagoge*, Texte grec, translatio Boethii, Traduction par A. de L. et A.-Ph. S., Introduction et notes par A. de L., Paris, 1998.

12. Commentaire sur les *Catégories*

Bodéüs, R. (éd.), *Porphyre, Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, Edition critique, trad. fr., introd. et notes par R. B., Paris, 2008.

13. L'antre des Nymphes

Duffy, J. M., Sheridan, Ph. F., Westerink, L. G., White, J. A. (eds.), *Porphyry, The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, A revised text with translation by the Seminar Classics 609, State University of New York [SUNY] at Buffalo, Arethusa Monographs I, 1969.

Simonini L., *Porfirio, L'antro delle Ninfe*, A cura di L. S., Milano, 1986. [Texte de l'édition SUNY avec traduction italienne.]

14. Fragments

Smith, A. (ed.) *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart / Leipzig, 1993.

PRISCIEN

Metaphrasis in Theophrastum

Bywater, I. (ed.), *Prisciani Lydi quae extant : Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber* (Supplementum Aristotelicum, vol. I, pars II), Berlin, 1886, p. 1-37.

Traduction

Huby, P., *Priscian, On Theophrastus on Sense-Perception*, translated by P. H., with *"Simplicius", On Aristotle, On the Soul 2.5-12*, translated by C. Steel, in collaboration with J. O. Urmson, notes by P. Lautner, *ACA*, London, 1997, p. 3-101.

PSELLUS

1. *De omnifaria doctrina*

Westerink, L. G. (ed.), *Michael Psellus, De Omnifaria Doctrina*, Critical Text and Introduction, Nijmegen, 1948.

2. Opuscules psychologiques, théologiques, démonologiques

O'Meara, D. J. (ed.), *Michaelis Pselli, Philosophica minora*, t. II : *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. D. J. O'Meara, Leipzig, 1989.

SALOUSTIOS

Des dieux et du monde

Nock, A. D., *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe*, ed. with proleg. and transl. by A. D. Nock, Cambridge, 1926 (réimpr. Hildesheim, 1966).

Rochefort, G., *Des dieux et du monde*, texte établi et traduit par G. R., *CUF*, Paris, 1960.

SIMPLICIUS

1. Commentaire sur le *Manuel* d'Epictète

Dübner, F. (ed.), *Theophrasti Characteres*, *Marci Antonini Commentarii*, *Epicteti Dissertationes ab Arriano literis mandatae, Fragmenta et Enchiridion cum Commentario Simplicii, Cebetis Tabula*, *Maximi Tyrii Dissertationes*, Graece et Latine cum indicibus, Paris, 1840, (1842²). [Avec la traduction latine (améliorée) du *Commentaire* par H. Wolf (Bâle, 1563)].

Hadot, I. (éd.), *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, introduction et édition critique du texte grec par I. H., Leiden / New York / Köln, 1996. [*Editio major* complète du texte.]

Hadot, I. (éd.), *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, t. I, texte établi et traduit par I. H., Paris, 2001. [*Editio minor* en cours de publication.]

Traductions

Brittain, Ch. and Brennan, T., *Simplicius, On Epictetus' Handbook 1-26*, Translated by Ch. B. and T. B., *ACA*, London, 2002.

Brennan, T. and Brittain, Ch., *Simplicius, On Epictetus' Handbook 27-53*, Translated by Ch. B. and T. B., *ACA*, London, 2002.

2. Commentaire sur le *De anima* (aussi attribué à Priscien)

Hayduck, M. (ed.), *Simplicius(?), In libros Aristotelis De anima Commentaria*, *CAG* XI, Berlin, 1882.

Traduction

Urmson, J. O., *Simplicius, On Aristotle's On the Soul 1.1-2.4*, translated by J. O. U., notes by P. Lautner, *ACA*, London, 1995.

Steel, C., *et alii*, Priscian, *On Theophrastus on Sense-Perception*, translated by P. H., with *"Simplicius", On Aristotle, On the Soul 2.5-12*, translated by C. Steel, in collaboration with J. O. Urmson, notes by P. Lautner, *ACA*, London, 1997, p. 105-261.

Blumenthal, H. J., *"Simplicius", On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, translated by H. J. B., *ACA*, London, 2000.

STOBEE

Anthologie

Wachsmuth, K. (ed.), *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae Physicae et Ethicae*, t. I-II, Berlin, 1884.

Hense, O. (ed.), *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores*, t. III-IV, Berlin, 1894, 1909.

STOICIENS

Fragments des anciens stoïciens

Arnim, H. von (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1905-1924 (réimpr., Stuttgart, 1964 [4 vol.]).

SYRIANUS

Commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote

Kroll, G. (ed.), *Syriani in Metaphysica commentaria*, *CAG* VI 1, Berlin, 1902.

Traduction

O'Meara, D. and Dillon, J., *Syrianus, On Aristotle, Metaphysics 3-4*, Translated by D. O'M. and J. D., *ACA*, London, 2008.

Dillon, J., and O'Meara, D., *Syrianus, On Aristotle, Metaphysics 13-14*, Translated by D. O'M. and J. D., *ACA*, London, 2006.

THEODORE D'ASINE

Fragments

Deuse, W., *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, (Diss. Köln, 1970), Wiesbaden, 1973.

III. Etudes modernes

a. Recueils d'articles d'auteurs divers

AA. VV., (1955) *Recherches sur la tradition platonicienne* (Entretiens sur l'Antiquité classique III, Fondation Hardt), Vandoeuvres / Genève, 1955.

AA. VV., (1960) *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité classique V, Fondation Hardt), Vandoeuvres / Genève, 1960.

AA. VV., (1966) *Porphyre* (Entretiens sur l'Antiquité classique XII, Fondation Hardt), Vandoeuvres / Genève, 1966.

AA. VV., (1967) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge, 1967 (1970[2] [with corrections]).

AA. VV., (1971) *Le Néoplatonisme*, édité par P. Hadot et P.-M. Schuhl (Colloques internationaux du CNRS, Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris, 1971.

AA. VV., (1973) *Etudes néoplatoniciennes*, Neuchâtel, 1973 (Articles parus aussi dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3[e] série, 23 (1973), p. 83-200.

AA. VV., (1974/1) *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Atti del Convegno Internazionale, Roma 5-9 ott. 1970), Problemi attuali di scienze e di cultura, Quaderno N. 198, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1974.

AA. VV., (1974/2) *Atti del Convegno internazionale sul tema : Plotino e il Neoplatonismo, Roma, 5-9 ott. 1970,* (Problemi attuali di scienze e di cultura, Quaderno N. 198), Roma, 1974.

AA. VV., (1975) *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité classique XXI, Fondation Hardt), Vandoeuvres / Genève, 1975.

AA. VV., (1976/1) *The Significance of Neoplatonism*, ed. by R. B. Harris (Studies in Neoplatonism I), Norfolk, 1976.

AA. VV., (1976/2) *Proceedings of the Philosophical Meeting on Neoplatonism (Corfu 1975)*, dans : *Diotima*, 4 (1976), p. 7-138.

AA. VV., (1976/3) *Images of Man in Ancient and Medieval Thought* (Studia G. Verbeke dicata), Leuven, 1976.

AA. VV., (1977/1) *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la « Patristische Arbeitsgemeinschaft » à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p. 112-164 (Extrait de la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 112-164).

AA. VV., (1977/2) *Recherches sur la tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, Paris, 1977.

AA. VV., (1977/3) *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt, 1977.

AA. VV., (1980) « Proceedings of the First International Week on the Philosophy of Greek Culture, Chios 1977 », Part II, *Diotima*, 8 (1980), p. 9-167.

AA. VV., (1981/1) *Néoplatonisme* (Mélanges offerts à Jean Trouillard), = *Les cahiers de Fontenay*, 19-22 (1981).

AA. VV., (1981/2) *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. by H. J. Blumenthal and R. A. Markus (Essays in honour of A. H. Armstrong), London, 1981.

AA. VV., (1982/1) *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D. J. O'Meara (Studies in Neoplatonism III), Norfolk, 1982.

AA. VV., (1982/2) *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, ed. by R. B. Harris (Studies in Neoplatonism IV), Norfolk, 1982.

AA. VV., (1982/3) *Soul and Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius* (Papers and discussions of a Colloquium held at Liverpool, 15-16 April 1982) ed. by H. J. Blumenthal and A. C. Lloyd, Liverpool, 1982.

AA. VV., (1984) *Mémorial A. J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, L. Lucchesi et H. D. Saffrey (éds), (Cahiers d'Orientalisme X), Genève, 1984.

AA. VV., (1985) *Platonic Investigations*, ed. by D. J. O'Meara, Washington, 1985.

AA. VV., (1987/1) *Proclus, lecteur et interprète des Anciens* (Actes du Colloque international du CNRS, 2-4 octobre 1985), J. Pépin et H. D. Saffrey (éds.), Paris, 1987.

AA. VV., (1987/2) *Proclus et son influence* (Actes du Colloque de Neuchâtel, 20-23 juin 1985), G. Boss et G. Seel (éds.), Zürich, 1987.

AA. VV., (1987/3) *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, (Actes du Colloque international de Paris, 28 sept. - 1er oct. 1985), édité par I. Hadot, Berlin / New York, 1987.

AA. VV., (1988/1) *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to L. G. Westerink*, ed. by J. Duffy and J. Peradotto, Buffalo N.Y., 1988.

AA. VV., (1988/2) *Questioni neoplatoniche*, a cure di F. Romano e A. Tiné, Catania, 1988.

AA. VV., (1988/3) *The Question of Eclecticism*, ed. by A. A. Long, Berkeley / Los Angeles / London, 1988.

AA. VV., (1989) *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, édité par J. Brams, et W. Vanhamel, Leuven, 1989.

AA. VV., (1992/1) *Platonism in Late Antiquity*, ed. by S. Gersh and C. Kannengiesser, Notre Dame, 1992.

AA. VV., (1992/2) *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, ed. by E. P. Bos and P. A. Meijer, Leiden, 1992.

AA. VV., (1992/3) *Σοφίης μαιήτορες "chercheurs de sagesse"* (Hommage à J. Pépin), Paris, 1992.

AA. VV., (1993) *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, ed. by H. J. Blumenthal and E. G. Clark, London, 1993.

AA. VV. (1994) *Hyparxis e hypostasis nel Neoplatonismo*, (Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 1-3 ott. 1992), a cura di F. Romano e D. P. Taormina, Firenze, 1994.

AA. VV., (1997) *Aristotle and After* (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 68), ed. by R. Sorabji, London, 1997.

AA. VV., (1998) *Entrer en matière. Les prologues*, Sous la dir. de J.-D. Dubois et B. Roussel (Centre d'Etudes des religions du livre), Paris, 1998.

AA. VV., (1999/1) *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. by John J. Cleary, Aldershot / Brookfield / Singapore / Sidney, 1999.

AA. VV., (1999/2) *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22. – 25. September 1997 in Trier, Herausgegeben von T. Fuhrer und M. Erler in Zusammenarbeit mit K. Schlapbach, Stuttgart, 1999.

AA. VV., (1999/3) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, Cambridge, 1999.

AA. VV., (2000) *Le commentaire entre tradition et innovation*, Actes du colloque international de l'Institut des Traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Publiés sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 2000.

AA. VV., (2002) *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des internationalen Kongresses von 13.-17. März 2001 in Würzburg, hrsg. von Th. Kobusch und M. Erler, München / Leipzig, 2002.

AA. VV., (2005/1) *L'eredità Platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, a cura di M. Bonazzi e V. Celluprica, Napoli, 2005.

AA. VV., (2005/2) *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, a cura di C. Natali e St. Maso, Amsterdam, 2005.

AA. VV., (2006) *Reading Plato in Antiquity*, edited by H. Tarrant and D. Baltzly, London, 2006.

AA. VV., (2007/1) *Nécessité - Hasard - Liberté dans la philosophie antique / Necessity - Chance - Freedom in Ancient Philosophy*, ed. by E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marneli, dans : *Φιλοσοφία*, 37 II (2007).

AA. VV., (2007/2) *The Philosophy of Epictetus*, ed. by Th. Scaltsas and A. Mason, Oxford, 2007.

AA. VV., (2008) *Ἀλλ' εὖ μοι κατάλεξον... / "Mais raconte-moi en détail..."* (Odyssée, *III 97*), Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, sous la direction de M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette, Bruxelles / Paris, 2008.

b. Monographies et articles

Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960.

Amand, D. (E. Amand de Mendieta), *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, 1945 (réimpr. Amsterdam, 1973).

Armstrong, A. H., (1967) « Plotinus », dans : AA. VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967 (1970[2] [with corrections]), p. 195-268.

Armstrong, A. H., (1990) *Hellenic and Christian Studies*, Aldershot / Brookfield, 1990.

Aubenque, P., (1961) « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », dans : *Aristote et les problèmes de méthode* (1[er] Symposium Aristotelicum), Louvain / Paris, 1961, p. 3-19.

Aubenque, P., (1963) *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

Aubenque, P. (éd.), (1980) *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980.

Aubenque, P., (1981) « Néoplatonisme et analogie de l'être », dans : *Néoplatonisme* (Mélanges offerts à Jean Trouillard), *Les cahiers de Fontenay*, 19-22 (1981), p. 63-76.

Aujoulat, N., *Le néo-platonisme alexandrin : Hiéroclès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*, Leiden, 1986.

Badawi, A. R., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968, (1987[2]).

Baladi, R., *La pensée de Plotin*, Paris, 1970.

Baltes, M., (1976) *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil I, Leiden, 1976.

Baltes, M., (1978) *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil II : Proklos, Leiden, 1978.

Bandini, M. (ed.), *Gregorio di Nissa, Contro il fato*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. B., Bologna, 2003.

Barnes, J., (1975) *Aristotle's Posterior Analytics*, translated with notes by J. B., Oxford, 1975.

Barnes, J., Bobzien, S., Flannery, K., Ierodiakonou, K. (eds.), (1991) *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1. 1-7*, Translated by J. B., S. B., K. F. and K. I., *ACA*, London, 1991

Beierwaltes, W., (1965/1979) *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt, 1965 (1979[2]) [traduction italienne de la seconde édition : W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Traduzione di N. Scotti, introduzione di G. Reale, Milano, 1988].

Beierwaltes, W., (1975) « Das Problem der Erkenntnis bei Proklos », dans : *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité classique XXI), Vandoeuvres / Genève, 1975, p. 153-183 ; 184-191 (discussion).

Beierwaltes, W., (1977) « Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos », dans : *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la « Patristische Arbeitsgemeinschaft » à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p. 88-111 (extrait de la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 88-111).

Berryman, S., *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*, Cambridge, 2009.

Bertier, J. *et alii*, *Recherches sur la tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, Paris, 1977.

Beutler, R., art. « Proklos » 4, *RE* 23,1 (1957), col. 186-247.

Bezold, C., *cf.* Boll, Fr.

Bidez, J., *Vie de Porphyre*, Gand, 1913 (réimpr., Hildesheim, 1964).

Bielmeier, A., *Die neuplatonische Phaidros-Interpretation, ihr Werdegang und ihre Eigenart*, Paderborn, 1930.

Blume, H. D. und Mann, F. (Hrsg.), *Platonismus und Christentum* (Festschrift für H. Doerrie), Münster, 1983.

Blumenthal, H. J., (1975) « Plutarch's Exposition of the *De anima* and the Psychology of Proclus », dans : AA. VV., *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité classique XXI, Fondation Hardt), Vandoeuvres / Genève, 1975, p. 123-147. [Repris dans : Blumenthal, H. J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot / Brookfield, 1993, XII.]

Blumenthal, H. J., (1976) « Neoplatonic Elements in the *De anima* Commentaries », *Phronesis*, 21 (1976), p. 64-87.

Blumenthal, H. J., (1978) « Neo-platonic Interpretations of Aristotle on "Phantasia" », *Review of Metaphysics*, 31 (1977-1978), p. 242-257.

Blumenthal, H. J., (1982) « The Psychology of (?) Simplicius' Commentary on the *De anima* », dans : H. J. Blumenthal and A. C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius* (Papers and discussions of a colloquium held at Liverpool, 15-16 April 1982), Liverpool, 1982, p. 73-93 (discussion : p. 94-95).

Blumenthal, H. J., (1983/1) « Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism : Do they Follow a Pattern ? », dans : *Platonismus und Christentum* (Festschrift für H. Dörrie, hrsg. von H.-D. Blume und F. Mann), *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10, Münster, 1983, p. 75-84. [Repris dans : Blumenthal, H. J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot / Brookfield, 1993, VIII.]

Blumenthal, H. J., (1983/2) « Plotinus and Proclus on the Criterion of Truth ». dans : P. Huby and G. Neal (ed.), *The Criterion of Truth* (Essays in honour of G. Kerferd), Liverpool, 1989, p. 257-280. [Repris dans : Blumenthal, H. J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot / Brookfield, 1993, IX.]

Blumenthal, H. J., (1992) « Simplicius (?) on the First Book of Aristotle's *De anima*, dans : AA. VV., *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, (Actes du Colloque international de Paris, 28 sept. - 1er oct. 1985), éd. par I. Hadot, Berlin / New York, 1987, p. 91-112. [Repris dans : Blumenthal, H. J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot / Brookfield, 1993, XVI.]

Blumenthal, H. J., (1993) *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot / Brookfield, 1993.

Blumenthal, H. J., (1996) *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the « De anima »*, London, 1996.

Blumenthal, H. J. and Markus, R. A. (ed.), *Neoplatonism and Early Christian Thought* (Essays in honour of A. H. Armstrong), London, 1981.

Blumenthal, H. J. and Lloyd, A. C., (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius* (Papers and discussions of a colloquium held at Liverpool, 15-16 April 1982), Liverpool, 1982.

Bobzien, S., (1998/1) « The inadvertent conception and late birth of the free-will problem », *Phronesis*, 43 (1998), p. 133-175.

Bobzien, S., (1998/2) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.

Boese, H., *Wilhelm von Moerbeke als Übersetzer der « Stoicheiosis theologike » des Proklos. Untersuchungen und Texte zur Überlieferung der Elementatio theologica*, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1985, 5), Heidelberg, 1985.

Boll, F., Bezold, C., Gundel, W., *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Fünfte, durchgesehene Auflage mit einem bibliographischen Anhang von H. G. Gundel, Darmstadt, 1966.

Bos, E. P. and Meijer, P. A., (eds.) *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden, 1992.

Boss, G. et Seel, G. (éds.), *Proclus et son influence* (Actes du Colloque de Neuchâtel, 20-23 juin 1985), Zürich, 1987.

Bossier, F., cf. Steel, C., (1972).

Brams, J. et Vanhamel, W. (éds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700 e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven, 1989.

Bréhier, E., (1951[2]) *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 1910 (1951[2]).

Bréhier, E., (1955) *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955.

Brisson, L., « The doctrine of the degrees of virtues in the Neoplatonists : an analysis of Porphyry's *Sentence* 32, its antecedents and its heritage », dans : AA. VV., *Reading Plato in Antiquity*, edited by H. Tarrant and D. Baltzly, London, 2006, p. 89-105.

Brunner, F., (1976) « Providence et liberté. A propos d'un article récent [A. de Muralt, « Providence et liberté. Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Trois. série, 25 (1975)] », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Trois. série, 26 (1976), p. 12-24.

Brunner, F., (1977) « Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam* q. 3,11-14 : Commentaire philosophique », dans : *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la «Patristische Arbeitsgemeinschaft» à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p. 116-127 (= *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 116-127).

Brunner, F., *et alii*, « Les lignes finales du § 13 de la q. 3 du *De decem dubitationibus* de Proclus », dans : *Adversus Tempus* (Mélanges offerts à W. Rordorf), Neuchâtel, 1983, p. 21-28.

Brunner, F., (1993) « De l'action humaine selon Proclus (*De providentia* VI) », dans : Y. Gauthier (éd.), *Le dialogue humaniste* (Mélanges en l'honneur de V. Cauchy), Montréal, 1993, p. 3-12. [Repris dans : F. Brunner, *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot / Brookfield, 1997, XX.]

Cahn, S. M., *Fate, logic, and Time*, Atascadero (California), 1967.

Chappuis, M., *Plotin, Traité 3 (III 1)*, introduction, traduction, commentaires et notes par M. C., (Collection : *Les écrits de Plotin*, publiés dans l'ordre chronologique sous la direction de P. Hadot), Paris, 2006.

Charlton, W., *Philoponus, On Aristotle On the Intellect (de Anima 3.4-8)*, translated by W. C. with the assistance of F. Bossier, *ACA*, London, 1991.

Charlton, W., *'Philoponus', On Aristotle On the Soul 3.1-8*, translated by W. C., *ACA*, London, 2000.

Charlton, W., *'Philoponus', On Aristotle On the Soul 3.9-13* with *Stephanus, On Aristotle On Interpretation*, translated by W. C., *ACA*, London, 2000.

Combès, J., *Etudes néoplatoniciennes*, Grenoble, 1989 (1996[2]).

Cooper, John M., « Hypothetical Necessity », dans : Gotthelf, Allan (ed.), *Aristotle, On Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday*, Pittsburg / Bristol, 1985, p. 151-167.

Couloubaritsis, L., « Le problème de la "proairésis" chez Aristote », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 1972, p. 7-50.

Coulter, J. A., *The Literary Microcosm : Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, 1976.

Courcelle, P., (1971) « Le "Connais-toi toi-même" chez les Néo-platoniciens grecs », dans : AA. VV., (1971) *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 153-166.

Courcelle, P., (1974/1975) *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, t. I-III, Paris, 1974-1975.

den Boeft, J., *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden, 1970. [Chapitres 142-190 de Calcid. *In Tim.*]

des Places, E., (1964/2) *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, [= *Platon. Oeuvres complètes*, *CUF*, t. XIV 1 et 2], 2 vol., Paris, 1964.

Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983.

Dihle, A., (1982) *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / London, 1982.

Dihle, A., (1985) *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen, 1985.

Dihle, A., (1986) « Freiheit und Schicksal in der Hellenistischen Philosophie », dans : *Festschrift zum Jubiläum des ältesten Göttinger Gymnasiums*, Göttingen, 1986, p. 174-182.

Dihle, A., (1989) « Liberté et destin dans l'Antiquité tardive », *Revue de théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 129-147.

Dillon, J., (1977) *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 BC to AD 220*, London / Ithaca, 1977 (revised edition with a new afterword, *ibid.*, 1996).

Dillon, J., (1983/1) « Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue », dans : *Platonismus und Christentum* (Festschrift für H. Dörrie, hrsg. von H.-D. Blume und F. Mann), *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10, Münster, 1983, p. 75-84, p. 92-105. [Repris dans : J. Dillon (1990), *The Golden Chain*, XVIII.]

Dillon, J., (1983/2) « "Metriopatheia" and "Apatheia" : Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics », dans : J. P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, Albany (N. Y.), 1983, p. 508-517. [Repris dans : J. Dillon (1990), *The Golden Chain*, VIII.]

Dillon, J., (1990) Dillon, J., (1990) *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot / Brookfield, 1990.

Dillon, J. M., (2002) « The Platonic Philosopher at Prayer », dans : AA. VV., *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München / Leipzig, 2002, p. 279-295.

Dobbin, R., « Προαίρεσις in Epictetus », *Ancient Philosophy*, 11 (1991), p. 111-135.

Doerrie, H., (1973) « La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus », dans : AA. VV., *Etudes néoplatoniciennes*, Neuchâtel, 1973, p. 42-60.

Doerrie, H., (1976) *Platonica minora*, München, 1976.

Doerrie, H., (1977) « Der Begriff "Pronoia" in Stoa und Platonismus », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 60-87.

Doerrie †, H. und Baltes, M., (1993) *Der Platonismus in der Antike*, Bd III : *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Bausteine 73–100 : Text, Uebersetzung, Kommentar, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1993.

Dragona-Monachou, M., (1994) « Divine Providence in the Philosophy of the Empire », *ANRW*, II 36. 7 (1994), p. 4417-4490.

Dragona-Monachou, M., (2007) « Freedom, chance and necessity in Marcus Aurelius », dans : AA. VV., (2007) *Nécessité - Hasard - Liberté dans la philosophie antique / Necessity - Chance - Freedom in Ancient Philosophy*, ed. by E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marneli, dans : *Φιλοσοφία*, 37 II (2007), p. 92-109.

Dutens, L. (ed.), *Leibniz, Opera omnia*, t. V, Genève, 1768.

Eliasson, E., *The Notion of* That Which Depends On Us *in Plotinus and Its Background*, Leiden / Boston, 2008.

Esser, H. P., *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Diss., Köln, 1967.

Festugière, A. J., (1932/1981^2) *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932 (1981^2 avec des *corrigenda*).

Festugière, A. J., (1936) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936 (1975^4).

Festugière, A. J., (1944-1954) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris, 1944-1954. [I : 1944 (1950²) ; II : « Le Dieu Cosmique », 1949 ; III : 1953 ; IV : « Le Dieu Inconnu et la Gnose », 1954.] (Réimprimé en 3 vol., Paris, 1981).

Festugière, A. J., (1947) *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, 1947.

Festugière, A. J., (1963) « Modes de composition des Commentaires de Proclus », *Museum Helveticum*, 20 (1963), p. 77-100. [Repris dans : A. J. Festugière, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 551-574.]

Festugière, A. J., (1969) « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VIe siècles », *Museum Helveticum*, 26 (1969), p. 281-296. [Repris dans : A. J. Festugière, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 535-550.]

Festugière, A. J., (1971) *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971.

Fonsegrive, G. L., (1887/1896) *Essai sur le libre arbitre. Sa théorie et son histoire*, Paris, 1887 (1896²).

Fowden, G., (1986/1993) *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993² (Cambridge, 1986).

Frede, D., « The Dramatization of Determinism : Alexander of Aphrodisias' De Fato », *Phronesis*, 27 (1982), p. 276-298.

Frede, M., (1980) « The Original Notion of Cause », dans : M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, p. 217-249 [repris dans : M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, p. 125-150].

Frede, M., (1987) *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987.

Frede, M., (1989) « Les origines de la notion de cause », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94 (1989), p. 483-511.

Frede, M., (2007) « The ἐφ' ἡμῖν in ancient philosophy », dans : AA. VV., (2007) *Nécessité - Hasard - Liberté dans la philosophie antique / Necessity - Chance*

- *Freedom in Ancient Philosophy*, ed. by E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marneli, dans : *Φιλοσοφία*, 37 II (2007), p. 110-123.

Gantar, K., « Zur Entstehungsgeschichte des Aristotelischen Begriffs der φιλαυτία », dans : J. Harmatta (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Amsterdam, 1968, p. 90-97.

Gaskin, R., (1995) *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin / New York, 1995.

Gauthier, R. A. et Jolif, J. Y., *Aristote, L'Ethique à Nicomaque*, introd. trad. et comment., 4 vol., Louvain / Paris, 1970[2].

Gersh, S. E., *Κίνησις ἀκίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, 1973.

Gerson, L. P., « The Harmony of Aristotle and Plato According to Neoplatonism », dans : AA. VV., *Reading Plato in Antiquity*, edited by H. Tarrant and D. Baltzly, London, 2006, p. 195-221.

Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy*, « Hypomnemata » 56, Göttingen, 1978.

Gotthelf, Allan (ed.), *Aristotle, On Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday*, Pittsburg / Bristol, 1985.

Gould, J. B., « The Stoic Conception of Fate », *Journal of the History of Ideas*, 35 (1974), p. 17-32.

Goulet-Cazé, M.-O. (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Actes du colloque international de l'Institut des Traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, 2000.

Gourinat, J.-B., « La "prohairesis" chez Epictète : décision, volonté ou "personne morale" ? », *Philosophie antique* 5 (2005), p. 93-133.

Grabmann, M., (1929/1930) « Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters », *Bysantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), p. 78-88.

Grabmann, M., (1946) « Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele », *Miscellanea Historiae Pontificae*, 11 (1946), p. 147-160.

Graeser, A., *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden, 1972.

Greene, W. C., *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, New York, 1944 (réimpr. New York / Evanston, 1963).

Gundel, W., (1912) « Heimarmene », dans : *RE* VII (1912), col. 2622-2645.

Gundel, W., (1914) *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Habilitationsschrift, Gießen, 1914.

Gundel, W., (1966), *cf.* Boll, F.

Guthrie, W. K. C., (1967) « Man's Role in the Cosmos. Man the Microcosm : the Idea in Greek Thought and its Legacy to Europe », dans : AA. VV., *The Living Heritage of Greek Antiquity / L'héritage vivant de l'Antiquité grecque*, The Hague / Paris, 1967, p. 56-73.

Hadot, I., (1978) *Le problème du néoplatonisme alexandrin ; Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978.

Hadot, I., (1982) « La doctrine de Simplicius sur l'âme raisonnable humaine dans le "Commentaire sur le *Manuel* d'Epictète" », dans : H. J. Blumenthal and A. C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius* (Papers and discussions of a colloquium held at Liverpool, 15-16 April 1982), Liverpool, 1982, p. 46-71 (discussion : p. 71-72).

Hadot, I. (éd.), (1987/1) *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, (Actes du Colloque international de Paris, 28 sept. - 1er oct. 1985), éd. par I. H., Berlin / New York, 1987.

Hadot, I., (1987/2) « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », dans : M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 99-122.

Hadot, I. (éd.), (1990/1) *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Introduction, 1ère partie (1-9,3 Kalbfleisch), Leiden, 1990.

Hadot, I. (éd.), (1990/2) *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. III, Commentaire au premier chapitre des Catégories (21-40,13 Kalbfleisch), Leiden, 1990.

Hadot, I., (1990/3) « Du bon et du mauvais usage du terme "éclectisme" dans l'histoire de la philosophie antique », dans : AA. VV. (1990/2) *Herméneutique et ontologie - Hommage à P. Aubenque*, Paris, 1990, p. 147-162.

Hadot, I. (éd.), (1996) *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, Introduction et édition critique du texte grec, Leiden / New York / Köln, 1996.

Hadot, I., (1997) « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité tardive* 5 (1997), p. 169-176.

Hadot, I. (éd.), (2001) *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Epictète*, Texte établi et traduit par I. H., t. I, chapitres I - XXIX, *CUF*, Paris, 2001.

Hadot, I., (2002) « Simplicius or Priscianus ? On the author of the commentary on Aristotle's *De anima* (CAG XI) : A methodological study », *Mnemosyne* 55 (2002), p. 159-199.

Hadot, P., (1971) « Causa sui » ; « Conversio », dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Bd I, Basel / Stuttgart, 1971. [Repris en français dans : P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes*, Paris, 1999, p. 33-36 et p. 37-42.]

Hadot, P., (1979) « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, 36 (1979), p. 201-223. [Repris dans : P. Hadot, *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1998, p. 125-158.]

Hadot, P., (1980) « Sur divers sens du mot “pragma” dans la tradition philosophique grecque », dans : P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980, p. 309-319. [Repris dans : P. Hadot, *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1998, p. 61-76.]

Hadot, P., (1981/1987) *Exercices spirituels et philosophie antique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, 1987 (1981[1]).

Hadot, P., (1992) *La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, 1992.

Hadot, P., (1998) *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1998.

Hadot, P., (1999) *Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes*, Paris, 1999.

Hager, F. P., (1963/1970) *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik*, Bern / Stuttgart, 1963 (1970[2]).

Hager, F. P., (1975) « Proklos und Alexander von Aphrodisias über ein Problem der Lehre von der Vorsehung », dans : J. Mansfeld and L. M. de Rijk (eds.), *Kephalaion* (Studies in greek philosophy and its continuation offered to Prof. C. J. de Vogel), Assen, 1975, p. 171-182.

Hager, F. P., (1987) *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg / Amsterdam, 1987.

Hamelin, O., *Sur le «De fato» [de Cicéron]*, publié et annoté par Marcel Conche, Villiers-sur-Mer, 1978. [Inédit, dont l’état le plus récent est postérieur à 1900.]

Hankinson, R. J., « Determinism and Indeterminism », dans : AA. VV., (1999/3) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, Cambridge, 1999, p. 513-541.

Henry, P., « Le problème de la liberté chez Plotin », *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 33 (1931), p. 50-79 ; 180-215 ; 318-339.

Hintikka, J., *Time & Necessity. Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford, 1973.

Huber, P. T. M., *Die Vereinbarkeit von Göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der* Consolatio Philosophiae *des Boethius*, Zürich, Diss. 1976.

Huby, P. M., « The First Discovery of the Freewill Problem », *Philosophy*, 42 (1967) p. 353-362.

James, W., « The Dilemma of Determinism », dans : *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897, p. 145-183 (trad. fr. par L. Moulin, *La volonté de croire*, Paris, 1916, p. 163-199).

Junod, E. (éd.), *Origène, Philocalie 21-27 : Sur le libre arbitre*, Introduction, texte, traduction et notes par E. Junod, *SC*, Paris, 1976.

Kahn, Ch. H., « Discovering the will. From Aristotle to Augustine », dans : J. M. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley / Los Angeles / London, 1988, p. 234-259.

Kenny, A., *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, 1979.

Klibansky, R., *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg, 1929.

Klibansky, R. et Labowsky, C., *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka*, Plato Latinus III, London, 1953 (avec traduction anglaise).

Koch, H., *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes uns sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin / Leipzig, 1932.

Kurfess, H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός*, Tübingen, 1911.

Lernould, A., (1990) « L'interprétation par Proclus du *Timée* de Platon : physique et dialectique », *Philosophie*, 26 (1990), p. 19-40.

Lernould, A., (2001) *Physique et théologie. Lecture du "Timée" de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq (Presses Universitaires du Septentrion), 2001.

Leroux, G., *Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (*Ennéade *VI, 8 [39]),* Introduction, texte grec, traduction et commentaire, Paris, 1990.

Lévêque, C., (1864) *Etudes de philosophie grecque et latine*, Paris, 1864.

Lévêque, C., (1865) *La science de l'invisible. Etudes de psychologie et de théodicée*, Paris, 1865.

Lévêque, P., *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 27, Paris, 1959.

Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle édition par M. Tardieu (avec des compléments par M. Tardieu [p. 515-691 ; 721-729], E. R. Dodds [p. 693-701], P. Hadot [703-720]), Paris, 1978 (Le Caire, 1956[1]).

Libera, A. de et Segonds, A.-Ph. (éds), *Porphyre, Isagoge*, Texte grec, translatio Boethii, Traduction par A. de L. et A.-Ph. S., Introduction et notes par A. de L., Paris, 1998.

Lloyd, A. C., (1955/1956/1) « Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic I », *Pronesis*, 1 (1955/1956), p. 58-72.

Lloyd, A. C., (1955/1956/2) « Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic II », *Phronesis*, 1 (1955/1956), p. 146-160.

Lloyd, A. C., (1987) « Parhypostasis in Proclus », dans : *Proclus et son influence* (Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985), Zürich, 1987, p. 145-157.

Lloyd, A. C., (1990) *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990.

Long, A. A., (1970) « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (I-XIV) », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52 (1970), p. 247-268.

Long, A. A., (1971) « Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action », dans : *Problems in Stoicism*, ed. by A. A. Long, London, 1971, p. 173-199.

Long, A. A., (1982) « Astrology : Arguments Pro and Contra », dans : *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Paris / Cambridge, 1982, p. 165-192.

Louis, P., (1968) « La génération spontanée chez Aristote », *Revue de Synthèse*, 89 (1968) [XIIe Congrès international d'histoire des sciences : Colloques, textes des rapports], p. 291-305.

Louis, P., (1975) *La découverte de la vie. Aristote*, Paris, 1975.

Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (William James Lectures 1933), Cambridge (Mass.), 1936.

Lucchesi, L. et Saffrey, H. D. (éds.), *Mémorial André Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne* (Cahiers d'orientalisme X), Genève, 1984.

Luna, C., « L'utilizzazione di una traduzione greco-latina medievale per la costituzione del testo greco : la traduzione di Guglielmo di Moerbeke del commento di Proclo *In Parmenidem*. Parte I », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20 (2009), p. 449-546.

Magris, A., (1984/1985) *L'idea di destino nel pensiero antico*, (Università degli studi di Trieste, Facoltà di magistero, III[a] serie, n° 15), 2 vol., Udine, 1984 ; 1985.

Magris, A., (1986) *Invito al pensiero di Plotino*, Milano, 1986.

Maine de Biran, *Dernière philosophie. Morale et religion*, édité par Marc B. de Launay, dans : Maine de Biran, *Oeuvres*, t. X-1, Paris, 1987. [p. 221-230 : "Extraits de Proclus" (1819/1820 au plus tôt) ; p. 233-235 : "Sur certains passages de Plotin".]

Mansfeld, J., (1974), cf. van der Horst.

Mansfeld, J., (1992) *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden / New York / Köln, 1992.

Mansfeld, J., (1999) « Alcinous on Fate and Providence », dans : AA. VV., *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. by John J. Cleary, Aldershot / Brookfield / Singapore / Sidney, 1999, p. 139-150.

Martano, G., (1961) dans : E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III : « La filosofia post-aristotelica, vol. VI : Giamblico e la Scuola di Atene a cura di G. M., Firenze, 1961.

Martano, G., (1974) *Proclo di Atene. L'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Napoli, 1974 [nouvelle édition corrigée et augmentée de *L'uomo e Dio in Proclo*, Napoli / Roma, 1952].

Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953 (1960[2] ; 1968[3]). [Trad. ital. : *Dal platonismo al neoplatonismo*, trad. E. Peroli, Milano, 1990.]

Mignucci, M., (1981) « Ὡς ἐπὶ τὸ πολύ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science », dans E. Berti (ed.), *Aristotle on Science. The "Posterior Analytics"* (Proceedings of the 8th Symposium Aristotelicum held in Padua 7-15 9 1978), Padova, 1981, p. 173-203.

Mignucci, M., (1985) « Logic and Omniscience. Alexander of Aphrodisias and Proclus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), p. 219-246.

Moraux, P., (1942) *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège / Paris, 1942.

Moraux, P., (1955) « A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote », dans : *Autour d'Aristote* (Recueil d'Etudes de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion), Louvain, 1955, p. 255-295.

Moraux, P., (1973/1984/2001) *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. I : *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*; Bd. II : *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, hrsg. von J. Wiesner; Bd. III : *Alexander von Aphrodisias*, hrsg. von J. Wiesner, Berlin / New York, 1973 ; 1984 ; 2001.

Mueller, I. (ed.), *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.8-13 (with 1.17, 36b35 - 37a31)*, translated by I. M. with J. Gould, introduction, notes and appendices by I. Mueller, *ACA*, London, 1999.

Nestle, D., *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Teil I, Die Griechen, Tübingen, 1967.

Nock, A. D., *Sallustius, Concerning the God and the Universe*, ed. with proleg. and transl. by A. D. Nock, Cambridge, 1926 (1966[2]).

Normore, C., « Future contingents », dans : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 358-381.

Obertello, L., « Proclus, Ammonius and Boethius on Divine Knowledge », *Dionysius*, 5 (1981), p. 127-164.

O'Brien, D., (1977) « Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1047 (1977), p. 401-422.

O'Brien, D., (1993) *Théodocée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden / New York / Köln, 1993.

Olerud, A., *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le «Timée» de Platon. Etude de mythologie comparée*, Uppsala, 1951.

O'Meara, D. J., (1989) *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989.

O'Meara, D. J., (1992) « The Freedom of the One » (Note critique à G. Leroux, *Plotin : Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Enn. VI,8 (39)]*, Paris, 1990), *Phronesis*, 37 (1992), p. 343-349.

O'Meara, D. J., (1999) « Epicurus neoplatonicus », dans : AA. VV., *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22. – 25. September 1997 in Trier, Herausgegeben von T. Fuhrer und M. Erler in Zusammenarbeit mit K. Schlapbach, Stuttgart, 1999, p. 83-91.

O'Meara, D. J., (2003) *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003.

O'Meara, D. J., (2004) *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, traduit de l'anglais par A. Banateanu, Fribourg / Paris, 2004[2] (1992).

O'Neill, W., « Time and Eternity in Proclus », *Phronesis*, 7 (1962), p. 161-165.

Patch, H. R., « Necessity in Boethius and the Neoplatonists », *Speculum*, 10 (1935), p. 393-404.

Pease, A. S., (1963/1920-1923[1]) *M. Tulli Ciceronis, De divinatione libri duo*, 2 vol., Urbana, 1920 et 1923 ; Darmstadt, 1963.

Pease, A. S., (1968/1955-1958[1]) *M. Tulli Ciceronis, De natura deorum libri tres*, 2 vol., Cambridge (Mass.), 1955 et 1958 ; Darmstadt, 1968.

Pépin, J., (1964) *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964.

Pépin, J., (1969) « "Que l'homme n'est rien d'autre que son âme", Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *Revue des études grecques*, 82 (1969), p. 56-70.

Pépin, J., (1971) *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.

Pépin, J., (1976) « Prière et providence au 2[e] siècle (Justin, *Dial.* I 4) », dans : *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, (Studia G. Verbeke dicata), Leuven, 1976, p. 111-125.

Pépin, J. et Saffrey, H. D. (éds.), *Proclus, lecteur et interprète des Anciens* (Actes du Colloque international du CNRS, 2-4 octobre 1985), Paris, 1987.

Pohlenz, M., *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg, 1955. [Traduction française de J. Goffinet, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, Paris, 1956.]

Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Bd. 1 1971[4] (1948[1]) ; Bd. 2 1980[5] [Zitatkorrekturen, bibliographische Nachträge und ein Stellenregister von H. Th. Johann] (1949[1]).

Praechter, K., (1912) « Christlich-neuplatonische Beziehungen », *Byzantinische Zeitschrift*, 21 (1912), p. 1-27. [Repris dans : K. Praechter, *Kleine Schriften*, hrsg. von H. Doerrie, p. 138-164.]

Praechter, K., (1973) *Kleine Schriften*, hrsg. v. H. Doerrie, Hildesheim, 1973.

Puech, H.-Ch., « Un passage du *De malorum subsistentia* de Proclus cité par Jean Lydus et traduit par Guillaume de Moerbeke », dans : *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 377-392.

Pugliese Carratelli, G., *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés*, traduit par C. Luna et A.-Ph. Segonds, Paris, 2003.

Quéron, J., « Les avatars de l'homme microcosme de l'Antiquité à la "Renaissance" », dans : AA. VV., (1980/2) « Proceedings of the First International Week on the Philosophy of Greek Culture, Chios 1977 », Part II, *Diotima*, 8 (1980), p. 108-114.

Reale, G., *Introduzione a Proclo*, Roma / Bari, 1989.

Reich, K., « Der historische Ursprung des Naturgesetzbegriffs », dans : *Festschrift Ernst Kapp zum 70. Geburtstag am 21. Januar 1958 von Freunden und Schülern überreicht*, Hamburg, 1958, p. 121-134.

Reis, B., « Plotins grosses Welttheater. Reflexionen zum Schauspielvergleich in *Enneade* III 2 [47] », dans : AA. VV., (2000) *Skenika. Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption* (Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst-Dieter Blume), Darmstadt, 2000, p. 291-311.

Richard, M., « Ἀπὸ φωνῆς », *Byzantion*, 20 (1950), p. 191-222. [Reproduit dans : M. Richard, *Opera minora*, t. III, Turnhout / Leuven, 1977, nº 60.]

Rist, J. M., (1975) « "Prohairesis" : Proclus, Plotinus *et alii* », dans : *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité classique XXI, Fondation Hardt), Vandoeuvres / Genève, 1975, p. 103-117 ; (discussion : p. 118-122). [Repris dans : J. M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage*, London, 1985, XIV, sans la discussion, mais avec une brève mise au point, p. 117.]

Rist, J. M., (1996) *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Aldershot / Brookfield, 1996.

Romano, F., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli, 1983.

Rordorf, W., « Sind Dämonen Gut oder Böse ? Beobachtungen zur Proklos-Rezeption bei Isaac Sebastokrator », dans : *Platonismus und Christentum* (Festschrift für H. Dörrie), hrsg. von H.-D. Blume und F. Mann, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10, Münster, 1983, p. 239-244. [Repris dans : W. Rordorf, *Lex orandi, lex credendi*, Fribourg, 1993, p. 211-216].

Rosán, L. J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, 1949.

Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1949[5] (1923).

Ross, W. D. (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vol., Oxford, 1924 (réimpr. 1981).

Ruland, H.-J., *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias. Ueber die Vorsehung und Ueber das liberum Arbitrium*, Diss. Saarbrücken, 1976 (édition du texte arabe du Περὶ Προνοίας, perdu en grec, et de *De an. mant.* 172,16 [Bruns], avec traduction et notes philologiques).

Saffrey, H. D., (1975) « Allusions anti-chrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 59 (1975), p. 553-563. [Repris dans H. D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 201-210.

Saffrey, H. D., (1976) « Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus », dans : *Images of Man in Ancient and Medieval Thought* (Studia G. Verbeke dicata), Leuven, 1976, p. 199-212. [Repris dans H. D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 159-172.]

Saffrey, H. D., (1981) « La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive », dans : *Wissenschaftliche & außer-wissenschaftliche Rationalität* (Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistischen Symposiums 1978), Athènes, 1981, p. 153-169. [Repris dans : Saffrey, H. D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 33-49.]

Saffrey, H. D., (1984/1) « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV[e]-V[e] siècles) », *ΚΟΙΝΩΝΙΑ*, 8 (1984), p. 161-171.

[Repris dans : Saffrey, H. D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 51-61.]

Saffrey, H. D., (1984/2) « La *Théologie platonicienne* de Proclus, fruit de l'exégèse du *Parménide* », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 116 (1984), p. 1-12. [Repris dans : Saffrey, H. D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, 173-184.]

Saffrey, H. D., (1990) *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990.

Saffrey, H. D., (1992) « Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens », dans : *Σοφίης μαιήτορες "chercheurs de sagesse"* (Hommage à J. Pépin), Paris, 1992, p. 421-431.

Saffrey, H. D., (2000) *Le Néoplatonisme après Plotin – II*, Paris, 2000.

Sambursky, S., (1959) *Physics of the Stoics*, London, 1959.

Sambursky, S., (1962) *The Physical World of Late Antiquity*, London, 1962.

Sambursky, S., Pinès, S., *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Texts with Translation, Introduction and Notes, Jerusalem, 1971.

Schissel von Fleschenberg, O., *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, (Texte und Forschungen zur byz.-neugriechischen Philologie 8), Athen, 1928.

Schmidt-Kohl, V., *Die neuplatonische Seelenlehre in der « Consolatio Philosophiae » des Boethius*, Meisenheim am Glan, 1965.

Schneider, J.-P., « Une mention (cachée) d'Epictète chez Proclus », dans : H. Linneweber-Lammerskitten und G. Mohr (Hrsg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg, 2002, p. 121-128.

Schofield, M., *The Stoic Idea of the City*, With a new Foreword by M. C. Nussbaum and a new Epilogue by the author, Chicago / London, 1999[2] (Cambridge, 1991[1]).

Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (eds.), *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980.

Schröder, H. O., art. « Fatum (Heimarmene) », *RAC* VII (1969), col. 524-636.

Schuhl, P.-M., (1956) « ΔΕΣΜΟΣ », dans : AA. VV., *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, 1956, p. 233-234.

Schuhl, P.-M., *Le Dominateur et les possibles*, Paris, 1960.

Schuhl, P.-M., (1976) « La descente de l'âme selon Plotin », dans: AA. VV., (1976/2) *Proceedings of the Philosophical Meeting on Neoplatonism (Corfu 1975)*, dans : *Diotima*, 4 (1976), p. 65-68.

Scotti Muth, N., *Proclo negli ultimi quarant'anni (1949-1992)*, Milano, 1993.

Seel, G., (1982) *Die Aristotelische Modaltheorie*, Berlin / New York, 1982.

Seel, G., (1993) « Zur Geschichte und Logik des θερίζων λόγος », dans : K. Döring und T. Ebert, *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart, 1993, p. 291-318.

Seel, G. (ed.), (2001) *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*, edited by G. S. in collaboration with J.-P. Schneider and D. Schulthess, philosophical commentary by G. S., essays by M. Mignucci and G. S., Berlin / New York, 2001.

Seel, G., (2007) « Transcendental arguments against determinism in ancient philosophy », dans : AA. VV., (2007) *Nécessité - Hasard - Liberté dans la philosophie antique / Necessity – Chance – Freedom in Ancient Philosophy*, ed. by E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marneli, dans : *Φιλοσοφία*, 37 II (2007), p. 1-29.

Sharples, R. W., (1981) « Necessity in the Stoic Doctrine of Fate », *Symbolae Osloenses*, 56 (1981), p. 81-97.

Sharples, R. W., (1982) « Alexander of Aphrodisias on Divine Providence : Two Problems », *Classical Quarterly*, N. S. 32 (1982), p. 198-211.

Sharples, R. W., (1983) *Alexander of Aphrodisias On Fate*, Text, Translation and Commentary, London, 1983.

Sharples, R. W., (1984) « Aristotle and Necessity : A Clarification », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 31 (1984), p. 197-198.

Sharples, R. W., (1986) « Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism », *Phronesis*, 31 (1986), p. 266-279. [Discussion des thèses défendues par S. Botros (1985).]

Sharples, R. W., (1991) *Cicero, On Fate and Boethius, The Consolation of Philosophy IV,5-7, V*, Ed. with Introduction, Translation and Commentary by R. W. S., Warminster, 1991.

Sharples, R. W. (2003) « Threefold Providence : The History and Background of a Doctrine », dans : *Ancient Approaches to Plato's "Timaeus"*, ed. by R. W. Sharples and A. Sheppard, *BICS* Suppl. 78 (2003), p. 107-127.

Siorvanes, L., *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven / London, 1996.

Sissa, Giulia, « La génération automatique », dans : B. Cassin et J.-L. Labarrière (éds.), *L'Animal dans l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Paris, 1997, p. 95-111.

Solignac, A. (s. j.), « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs », dans : L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre (éds), *Ainsi parlaient les Anciens*, Mélanges *in honorem* J.-P. Dumont, Lille, 1994, p. 101-112.

Sorabji, R., (1980) *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980 (réimpr. Chicago, 2006).

Sorabji, R., (1998) dans : Blank, D. and Kretzmann, N. (eds.), *On Determinism. Ammonius, On Aristotle On Interpretation 9*, translated by D. B., with *Boethius, On Aristotle On Interpretation 9 first and second commentaries*, translated by N. K., with essays by R. Sorabji, N. Kretzmann and M. Mignucci, *ACA*, London, 1998.

Sorabji, R., (2007) « Epictetus on *proairesis* and Self », dans : AA. VV., (2007/2) *The Philosophy of Epictetus*, ed. by Th. Scaltsas and A. Mason, Oxford, 2007, p. 87-98.

Spanneut, M., (1962) art. « Epiktet », *RAC* 5 (1962), col. 599-681.

Spanneut, M., (1973) *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, 1973.

Spanneut, M., (2007) *Commentaire sur la* Paraphrase chrétienne *du* Manuel *d'Epictète*, introduction, texte, apparat critique, traduction, notes et index par M. S., *SC*, Paris, 2007.

Spoerri, W., (1977) « Proclus, "De decem dubitationibus circa providentiam" q. 3, 11-14 : Kritisch – exegetische Bemerkungen », dans : *Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite* (Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la « Patristische Arbeitsgemeinschaft » à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977), Neuchâtel, 1977, p. 127-164 (= *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 [1977], p. 127-164).

Spoerri, W., (1987) « Observations critiques sur le prologue de l'*Opuscule I* de Proclus », *Museum Helveticum*, 44 (1987), p. 211-222.

Spoerri, W., (1989/1992) « La tradition des *Opuscules* de Proclus », *Studi italiani di filologia classica*, (= Actes du IX^e^ Congrès de la FIEC, Pise, 1989), Terza serie, 10 (1992), p. 725-738.

Steel, C. G., (1972) : Bossier, F., and Steel, C. G., « Priscianus Lydus en de *In De anima* van Pseudo(?)-Simplicius », *Tijdschrift voor filosofie*, 34 (1972), p. 761-822.

Steel, C. G., (1978) *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism : Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, 1978.

Steel, C. G., (1984) « Proclus et les arguments pour et contre l'hypothèse des idées », *Revue de Philosophie ancienne*, 2 (1984), p. 3-27.

Steel, C. G., (1993) « L'âme : modèle et image », dans : AA. VV., *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, ed. by H. J. Blumenthal and E. G. Clark, London, 1993, p. 14-29. [P. 26-29 : texte grec critique de Procl. *In Parm.* 743,25-746,40.]

Steel, C., (1994) « ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus », dans : *Hyparxis e hypostasis nel Neoplatonismo*, (Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 1-3 ott. 1992), a cura di F. Romano e D. P. Taormina, Firenze, 1994, p. 79-100.

Steel, C., Rumbach Fr., MacIsaac, G., (1997/1) « The Final Section of Proclus' Commentary on the "Parmenides". A Greek Retroversion of the Latin Translation », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), p. 211-267 (avec traduction anglaise).

Steel, C., *et alii*, (1997/2) Priscian, *On Theophrastus on Sense-Perception*, translated by P. H., with *"Simplicius", On Aristotle, On the Soul 2.5-12*, translated by C. Steel, in collaboration with J. O. Urmson, notes by P. Lautner, London, *ACA*, 1997, p. 105-261.

Steel, C. *et alii*, (2005/1) *Proclus : Fifteen Years of Research (1990-2004). An Annotated Bibliography*, dans : *Lustrum* 22 (2002), Göttingen, 2005.

Steel, C., (2005/2) « The philosophical views of an engineer. Theodorus' arguments against free choice and Proclus' refutation », dans : AA. VV., (2005/1) *L'eredità Platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, a cura di M. Bonazzi e V. Celluprica, Napoli, 2005, p. 277-310.

Steel, C., (2007) *Proclus, On Providence*, translated by C. S., *ACA*, London, 2007.

Steel, C., (2008) « Liberté divine ou liberté humaine ? Proclus et Plotin sur ce qui dépend de nous », dans : AA. VV., (2008/1) *Ἀλλ' εὖ μοι κατάλεξον... / "Mais raconte-moi en détail..."* (Odyssée, *III 97)*, Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, sous la direction de M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette, Bruxelles / Paris, 2008, p. 525-542.

Striker, G., « Notwendigkeit mit Lücken. Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge », dans : *Kontingenz*, Neue Hefte für Philosophie, Heft 24-25 (1985), p. 146-164.

Talanga, J., *Zukunftsurteile und Fatum : eine Untersuchung über Aristoteles "De Interpretatione 9" und Cicero "De Fato", mit einem Überblick über den Spätantiken Heimarmene-Lehren*, Bonn, 1986.

Tempelis, E., « Iamblichus and the School of Ammonius, Son of Hermias, On Divine Omniscience », *Syllecta Classica* 8 (1997), p. 207-217.

Theiler, W., (1930) *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930.

Theiler, W., (1945) « Tacitus und die antike Schicksalslehre », dans : *Phyllobolia für P. von der Mühll*, Basel, 1945, p. 35-90. Repris dans : W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, p. 46-103.

Theiler, W., (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966.

Thillet, P., (1960) « Un traité inconnu d'Alexandre d'Aphrodise sur la Providence dans une version arabe inédite », dans : *L'homme et son destin, d'après les penseurs du moyen âge*, Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 21 août – 4 septembre 1958), Louvain / Paris, 1960, p. 313-324.

Thillet, P., (1963) *Alexandre d'Aphrodise, De fato ad Imperatores*, version de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec introduction et index par P. T., Paris, 1963.

Thillet, P., (1984) *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin*, texte établi et traduit par P. T., Paris, 1984.

Thillet, P., (2003) *Alexandre d'Aphrodise, Traité de la Providence (Περὶ προνοίας)*, version arabe de Abû Bisr Mattä ibn Yûnus, introduction, édition et traduction de P. T., Lagrasse, 2003.

Thillet, P., (2008) *Aristote, Météorologiques*, traduit du grec par P. T., Paris, 2008.

Timpanaro Cardini, M., *Proclo commento al primo libro degli Elementi di Euclide*, Intro., trad. e noti a cura di M. T. C., Pisa, 1978.

Todd, R. B., « The Stoic Common Notions : A Re-examination and Reinterpretation », *Symbolae Osloenses*, 48 (1973), p. 47-75.

Trouillard, J., (1957/1) « Ame et création selon Proclus », dans : AA. VV., *L'homme et ses oeuvres* (Actes du IXe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Aix en Provence, 1957) = *Les Etudes philosophiques*, 3 (1957), p. 430-433.

Trouillard, J., (1957/2) « Le sens des médiations proclusiennes », *Revue philosophique de Louvain*, 55 (1957), p. 331-342.

Trouillard, J., (1958) « "Agir par son être même". La causalité selon Proclus », *Revue des sciences religieuses*, 32 (1958), p. 347-357.

Trouillard, J., (1959) « Ame et esprit selon Proclos », *Revue des Etudes augustiniennes*, 5 (1959), p. 1-12.

Trouillard, J., (1960/1) « Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus », *Revue des études grecques*, 73 (1960), p. 80-87.

Trouillard, J., (1960/2) « La vertu selon Proclos », dans : AA. VV., *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12-18 sett. 1958)*, vol. XI : Storia della filosofia antica e medievale, Firenze, 1960, p. 177-183.

Trouillard, J., (1961) « Convergence des définitions de l'âme chez Proclos », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 45 (1961), p. 3-20.

Trouillard, J., (1968) « Un (Philosophies de l') », dans : *Encyclopaedia universalis*, 1968, p. 461-463.

Trouillard, J., (1969) « Le néoplatonisme », dans : *Histoire de la philosophie*, sous la direction de B. Parain, t. I : Orient – Antiquité – Moyen Age, Paris, 1969, p. 886-935.

Trouillard, J., (1971) « Réminiscence et procession de l'âme selon Proclos », *Revue philosophique de Louvain*, 69 (1971), p. 177-189.

Trouillard, J., (1972) *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris, 1972.

Trouillard, J., (1974) « Le dynamisme psychique selon Proclos » (Actes du Colloque de Skiathos, août 1973), *Diotima*, 2 (1974), p. 117-125.

Trouillard, J., (1975) « Proclos définit l'âme contre Aristote », *Diotima*, 3 (1975), p. 127-136.

Trouillard, J., (1976/1) « Théologie négative et autoconstitution psychique chez les Néoplatoniciens », dans : AA. VV., *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison* (Volume publié à l'occasion du cinquantenaire de l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr H. Van Camp), Bruxelles, 1976, t. I, p. 307-321.

Trouillard, J., (1976/2) « La procession du temps selon Proclos », dans : AA. VV., « Proceedings of the Philosophical Meeting on Neoplatonism, Corfu 1975 », *Diotima*, 4 (1976), p. 104-115.

Trouillard, J., (1980) « Le lien de l'âme et du corps selon Proclos », dans : AA. VV., (1980/2) « Proceedings of the First International Week on the Philosophy of Greek Culture, Chios 1977 », Part II, *Diotima*, 8 (1980), p. 128-133.

Trouillard, J., (1982) *La mystagogie de Proclos*, Paris, 1982.

Trouillard, J., (1983) « Proclos et la joie de quitter le ciel », *Diotima*, 11 (1983), [Offrande philosophique à la mémoire de J. N. Théodoracopoulos], p. 182-192.

Valgiglio, E., (1964/1993) *[Plutarco], Il Fato*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Valgiglio, (Corpus Plutarchi Moralium 16), Napoli, 1993[2] (Roma, 1964[1]).

Valgiglio, E., (1967/1968) « Il fato nel pensiero classico antico », *Rivista di studi classici*, 15 (1967), p. 305-330 et 16 (1968), p. 56-84.

Van Liefferinge, C., *La Théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, (Supplément 9 de la revue *Kernos*), Liège, 1999.

Van Riel, G., *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden / Boston / Köln, 2000.

Verbeke, G., (1953) « Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus », *Revue philosophique de Louvain*, 51 (1953), p. 349-373.

Verbeke, G., (1955) « Guillaume de Moerbeke et sa méthode de traduction », dans : *Medioevo e Rinascimento* (= Studi in onore di B. Nardi), Firenze, 2 (1955), p. 779-800.

Verbeke, G., (1961) *Ammonius, Commentaire sur le Peri hermeneias d'Aristote, trad de Guillaume de Moerbeke*, (Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de saint Thomas), Louvain / Paris, 1961.

Verbeke, G., (1968) « Aristotélisme et Stoïcisme dans le *De Fato* d'Alexandre d'Aphrodisias », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50 (1968), p. 73-100.

Verbeke, G., (1990) *Moral Education in Aristotle*, Washington, 1990.

Verbeke, G. et Moncho, J. R., (1975) *Némésius d'Emèse, De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Numénius, Leiden (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1), 1975.

Voelke, A.-J., (1969) « Les origines stoïciennes de la notion de volonté », *RThPh* 1969, p. 1-16 (discussion, p. 16-22).

Voelke, A.-J., (1973) *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973.

Voelke, A.-J., (1993) *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, édité par D. O'Meara, Fribourg / Paris, 1993.

Vuillemin, J., *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, 1984.

Waszink, J. H., *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius. I. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele)*, Leiden, 1964.

Westerink, L. G., (1959) « Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos », *Byzantinische Zeitschrift*, 52 (1959), p. 1-10.

Westerink, L. G., (1962) « Notes on the "Tria Opuscula" of Proclus », *Mnemosyne*, 15 (1962), p. 159-168. [= L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, (Collected Papers by L. G. Westerink), Amsterdam, 1980, p. 73-82.]

Westerink, L. G., (1973) « Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality », dans : *Zetesis* (Mélanges offerts à E. de Strycker), Antwerpen / Utrecht, 1973, p. 296-306. [Repris dans : L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, (Collected Papers by L. G. Westerink), Amsterdam, 1980, p. 345-355.]

Westerink, L. G., (1980) *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Collected Papers by L. G. Westerink, Amsterdam, 1980.

Whittaker, J., (1973) « Varia Procliana », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 14 (1973), p. 425-432. [Repris dans : J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London, 1984, XXIII.]

Whittaker, J., (1974) « The Historical Background of Proclus' Doctrine of the αὐθυπόστατα », dans : *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité classique XXI, Fondation Hardt), Vandoeuvres / Genève, 1975, p. 193-230 (discussion : p. 231-237). [Repris dans : J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London, 1984, XVI.]

Wright, M. R., *Cosmology in Antiquity*, London / New York, 1995.

Zagzebski, L. T., *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford / New York, 1991.

Ziegler, K., art. « Theodoros » n° 41, dans : *RE* zweite Reihe 5 (1934), col. 1860-1863.

Zintzen, C. (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, 1977.