

## NATURE ET CONTRE-NATURE DANS LA PHILOSOPHIE DE PROCLUS

Jean-Pierre Schneider  
Neuchâtel, Suisse

Dans le néo-platonisme antique, le concept de nature (ἡ φύσις, τὸ κατὰ φύσιν) et son contraire, celui de contre-nature (τὸ παρὰ φύσιν), forment un couple de concepts normatifs. Dès Plotin (205-270), ceux-ci relèvent de la «doctrine du mal» et par là de la «théodicée». Dans la présente étude, je me limiterai à l'examen de la position de Proclus, professeur de philosophie platonicienne à Athènes (412-485).

La notion de *nature* est une notion complexe qui ne se comprend que sur fond de théorie ou, plus généralement, de conception du monde<sup>1</sup>. Chez Proclus, à côté de son sens technique spécifique, le terme φύσις conserve une certaine polysémie qui est, pour une bonne part, celle du langage ordinaire en grec. Je ne retiendrai ici que le sens technique du terme. Proclus lui-même relève déjà la nécessité qu'il y a de définir le terme (*In Tim.* I, 9,31). Dans le prologue de son Commentaire sur le *Timée* de Platon, avant d'exposer sa propre doctrine, il nous propose une brève doxographie, indiquant les différents sens qu'a pris le terme chez les philosophes antérieurs (certains ont appelé nature la matière, d'autres la forme, le composé des deux, etc.).

Proclus développe une philosophie systématique. Toute vérité partielle ne prend son sens plein que dans la totalité fermée du système. Il reprend dans ses grandes lignes, en la complexifiant, la hiérarchie des niveaux d'êtres (ou hypostases) établie deux siècles plus tôt par Plotin. La distinction platonicienne entre l'intelligible et le sensible demeure chez lui fondamentale.

La totalité hiérarchisée de l'*intelligible* (ou incorporel) se présente comme une pyramide allant du plus simple au plus complexe, de l'*un ineffable* à l'*esprit* et à l'*âme* (je simplifie; en effet un des traits caractéristiques du néo-platonisme tardif est la multiplication des intermédiaires ou des médiations; un axiome de la doctrine est que l'univers métaphysique ne contient pas de vide, ne procède jamais par sauts: c'est un continu parfait<sup>2</sup>; Proclus étend donc à tout le réel ce qu'Aristote dit de la seule *phusis*). Dans le *sensible* le rapport est inversé: on va du plus complexe au moins complexe, c'est-à-dire au moins déterminé, des corps composés doués de vie aux corps morts et aux éléments, jusqu'à la matière. La totalité du réel est suspendue à son principe unique, l'*un-bien*, à la fois cause efficiente (en tant qu'*un*) et cause finale (en tant que *bien*). Pour être exact, il faudrait faire intervenir une

<sup>1</sup> Le terme «nature» appartient à la catégorie de termes que les Anglo-Saxons qualifient de *theory-laden*. Cf. A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, Londres, New York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

<sup>2</sup> Cf., par exemple, *In Tim.* I, 373,6-22; *In Remp.* I, 288,6-18.

troisième catégorie à côté de l'intelligible et du sensible, celle de ce qui n'est ni l'un ni l'autre, qui comprendrait l'*un* et la matière, celui-là indéterminé par excès, celle-ci indéterminée par défaut.

Dans ce schéma de la réalité, la nature a, elle aussi, rang d'hypostase et occupe le dernier degré de l'incorporel. Comme telle, sa place dans le système est particulièrement importante, puisque c'est par elle que se fait le passage de l'incorporel au corporel. Elle agit comme cause de mouvement et de repos immanente aux corps, conformément à la définition aristotélicienne. Comme toute hypostase, elle se présente sous deux formes, l'une universelle (c'est la nature du monde ou la monade des natures plurielles), l'autre particulière (c'est la nature agissante en chaque individu), installées dans un rapport hiérarchique de dépendance. Chaque être dans le monde sensible comporte en lui une nature qui est le principe de son mouvement propre: dans le corps animé, le principe de sa formation et de sa croissance, dans le corps simple, le principe de son mouvement (pour le feu, le mouvement vers le haut, pour la terre le mouvement centripète<sup>3</sup>, etc.). Chaque nature particulière contient en elle les raisons séminales (les λόγοι σπέρματικοί dans la terminologie stoïcienne reprise par Proclus). Celles-ci garantissent la conformité de l'individu au genre et à l'espèce et forment ce que l'on appellerait aujourd'hui un programme. Ces raisons sont les ultimes manifestations des *formes* ou *idées* (les εἶδη ou ἰδέαι platoniciennes).

La nature est donc le dernier degré de l'incorporel, elle est interne aux corps et principe de leurs mouvements. Il faut ajouter un nouveau caractère, essentiel: elle est non rationnelle (ἄ-λογος)<sup>4</sup>. Ainsi, son activité se déploie sans raisonnement ni réflexion ni représentation (*In Parm.*, 792,23-24); elle agit, peut-on dire en utilisant la terminologie néo-platonicienne, par son être même (ἀὐτῷ τῷ εἶναι)<sup>5</sup>. 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). Est-ce dire qu'il est impossible qu'elle produise un effet qui ne corresponde pas exactement à son programme? Non. Pour comprendre la possibilité d'un échec, il faut reprendre la distinction entre l'universel et le particulier. La nature universelle (ἡ τοῦ παντός 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 «conforme à la nature». Ce n'est qu'au niveau de la nature particulière (ἡ ἐν μέρει φύσις, ἡ μερική 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

<sup>3</sup> La cosmologie procliennne, comme celle de Platon et d'Aristote, est géocentrique.

<sup>4</sup> Une ambiguïté induite par la terminologie doit être levée: si la nature est ἄλογος, cela ne contredit pas le fait qu'elle contienne en elle les λόγοι (les raisons des choses); cette dernière notion ne signifie pas que ces raisons sont rationnelles.

<sup>5</sup> Notons toutefois que Proclus ne l'indique pas explicitement.

fluent du devenir<sup>6</sup>. 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. D'ailleurs, l'expérience 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)<sup>7</sup>.

Mais alors, comment expliquer l'émergence du contre-nature dans un système régi tout entier par le *bien*? Proclus refuse deux solutions: la négation pure de l'existence réelle du mal<sup>8</sup> et la promotion du mal au statut de substance<sup>9</sup>. La première solution signifierait que l'on se trompe simplement sur les mots<sup>10</sup> et elle contredirait l'expérience, la seconde nous ferait tomber dans une pensée de type dualiste où le principe suprême, le *bien*, se verrait limiter par l'existence de son contraire; cette solution supprimerait l'universalité de l'action providentielle<sup>11</sup>. La solution qu'adopte Proclus est de dire que le mal n'est pas une substance indépendante (ὑπόστασις) mais une *παρῤυστάσις*. Le terme est difficile, voire impossible à traduire, mais sa signification est claire: il s'agit d'une existence dépendante – et toujours dépendante d'un bien –, qui ne peut être, pourrait-on dire, que comme l'ombre qui accompagne un corps<sup>12</sup>. Il s'agit donc d'une *existence* dégradée, caractérisée par l'impuissance et le manque, d'un ultime degré de l'être, avant le non-être. Dans l'ontologie néo-platonicienne, il serait tentant d'identifier le mal comme *παρῤυστάσις* à la matière qui est elle-même qualifiée de non-être, sans être toutefois un non-être pur ou un pur néant, puisqu'elle est puissance pure – au sens aristotélicien –, et reflet ultime de l'*un*. Pourtant Proclus refuse cette identification qui ferait à nouveau du mal une existence indépendante et de la matière une réalité opposée au *bien*<sup>13</sup>.

Si la matière n'est pas le mal, elle est toutefois, *d'une certaine façon*, comme principe d'individuation, cause du mal dans les corps. C'est elle en

<sup>6</sup> Ce caractère instable du devenir reflète le caractère intrinsèquement fluent de la matière (cf. Ammonius, un disciple de Proclus, *In de int.*, 142,6-9: τὸ βευστόν τῆς ὕλης).

<sup>7</sup> 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 tous corporels, comme les astres et le monde –, et les âmes particulières. Je ne traiterai pas ici du mal psychique, défini, lui, comme *παρὰ λόγον*.

<sup>8</sup> *In Tim.* 1, 373,24-25 et *De mal.*, 2-3. Pour le *De malorum subsistentia*, je cite l'édition de D. Isaac, Proclus, *Trois études sur la providence*, t. 3, *De l'existence du mal*, Paris, Belles Lettres, 1982.

<sup>9</sup> *De mal.*, 50.

<sup>10</sup> Ce qui en l'occurrence est impossible, parce qu'il faudrait nier les notions communes que tous les hommes partagent sur la distinction du bien et du mal. Cf. Ammonius, *In de int.*, 184,1 et déjà Alexandre d'Aphrodisé, *Quaest.*, 129,11.

<sup>11</sup> Cf. *De mal.*, 31,10 s.; 36,10 s.

<sup>12</sup> Jouant sur les préfixes, A. C. Lloyd essaie la traduction «existence parasitaire» (A. C. Lloyd, «Parhypostasis in Proclus», dans: G. Boss et G. Seel, *Proclus et son influence*, Zurich, Grand-Midi, 1987, p. 157).

<sup>13</sup> La question est longuement discutée en *De mal.*, 30-39.

effet qui, parfois, semble faire obstacle à l'information que lui imposent les raisons séminales contenues dans la nature. Mais c'est là une façon de parler inadéquate. En fait, la matière n'est pas cause efficiente du mal. En effet, le mal n'a pas de cause principale (προηγούμενος)<sup>14</sup> ni de cause unique et la matière est puissance pure, située en deçà des catégories du pâtre et de l'agir. De fait, le mal – qu'il s'agisse de celui des corps ou de celui des âmes – n'existe que dans une relation hiérarchisée non maîtrisée: celle de la forme à la matière ou celle de la rationalité à l'irrationnel, et ne s'explique que par une causalité négative: la faiblesse (ἀσθένεια, ἄδυναμία), conséquence nécessaire de l'éloignement (ὑφεσις, ὑπόβασις) des êtres particuliers, par rapport à leur source universelle et au bien pur. C'est cette faiblesse ontologique qui permet de caractériser la production naturelle, selon la terminologie aristotélicienne, de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, au sens de ce qui est généralement le cas, mais accepte des exceptions. Mais c'est elle aussi qui explique l'impermanence des corps particuliers.

Le mal physique existe donc et il n'affecte que les corps particuliers. Il ne prend toutefois un sens proprement moral que lorsqu'il se rapporte à un corps animé par une âme rationnelle<sup>15</sup>. Ce sens ne se comprend alors que dans le cadre de l'activité providentielle universelle boniforme. Le mal particulier est un bien du point de vue du tout. Pour la nature universelle, divine parce qu'universelle, le contre-nature apparaissant au niveau des corps particuliers est un conforme à la nature (κατὰ φύσιν).

Pour reprendre une terminologie fréquente dans les débats du XVIII<sup>e</sup> siècle, on peut qualifier cette thèse de radicalement *optimiste*. La formule «leibnizienne», popularisée sous la forme «tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes», pourrait être proclienne. Et cette théodicée qui est sans doute au centre de la construction métaphysique néo-platonicienne a exigé l'élaboration d'un système d'une complexité sans pareille dans toute l'Antiquité et comparable, dans sa force explicative, à celui de Leibniz.

En guise de conclusion, j'évoquerai brièvement la question de la nécessité du contre-nature. Le mal physique n'existe que dans le monde du devenir, où, nous dit Proclus, il est éternel et nécessaire<sup>16</sup>: en effet le devenir ne comporte pas seulement le moment de la génération (γένεσις), mais aussi celui de la corruption (φθορά)<sup>17</sup>. Mais alors, pourquoi devait-il y avoir un tel

<sup>14</sup> Il n'y a donc pas de forme ou idée du mal (cf. *De Mal.*, 43-44; *In Parm.*, 829,22-831,24).

<sup>15</sup> Dans le cas des corps non vivants, des végétaux et des animaux, le mal physique requiert aussi une justification: le mal pour eux est la condition nécessaire de l'éternité du devenir. Mais quand Proclus utilise, à propos des animaux, des concepts moraux comme ceux de mérite et de rétribution, il se fonde sur l'hypothèse de la présence chez les animaux d'une trace d'automotricité (*De dec. dub.*, 43-44).

<sup>16</sup> Il s'agit d'une nécessité hypothétique. Proclus parle plus souvent du caractère éternel du mal (*De mal.*, 43-44). Mais, appuyant sa démonstration sur *Theait.*, 176 a 7, il qualifie l'activité du mal tantôt d'éternelle (αἰδιον, *ibid.*, 43,6), tantôt de nécessaire (ἀναγκαῖον, *ibid.*, 6,44; ἐξ ἀνάγκης, 48,9).

<sup>17</sup> Cela ne concerne pas le cas des monstres en tant que tels, mais seulement en tant que sujets eux aussi à la corruption. Sur les monstres, cf. *De mal.*, 60,10-20.

monde? Je ne retiendrai qu'une réponse parmi celles que propose Proclus<sup>18</sup>. Elle fait appel à un principe qu'on pourrait appeler principe de complétude du bien, fondé métaphysiquement sur l'absolue primauté du *bien*, et qu'on peut formuler ainsi: tout bien doit, en tant que tel, exister. A partir de ce principe, le système proclien nous permet de construire l'inférence suivante: Or tout être est un bien et la génération, étant un mouvement vers l'être, est un bien; *Donc* le monde de la γένεσις devait exister. Reste que cette nécessité métaphysique de la génération implique nécessairement l'existence de la corruption. Ce sera alors seulement par le recours à une théorie sur le rapport entre le tout et ses parties, assez complexe dans le détail<sup>19</sup>, que le παρὰ φύσιν, n'existant qu'au niveau du particulier, participera à l'harmonie et à la conservation du *tout*.

---

<sup>18</sup> Cf. pour d'autres arguments, *De mal.*, 7.

<sup>19</sup> Cf. par ex. *Eléments de théologie*, proposition 67.