

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band: 35 (1975)

Artikel: Une comparaison entre Proclus et l'advaita
Autor: Brunner, Fernand
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883221>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Une comparaison entre Proclus et l'*advaita*

par Fernand Brunner

L'idée de comparer le néoplatonisme avec le non-dualisme indien vient naturellement à l'esprit, puisqu'on peut être tenté d'interpréter la philosophie de Plotin et de ses successeurs dans un sens advaïtin: en vérité, dira-t-on, le monde est une illusion et seul l'Un existe, comme seul Brahman est réel. Et si l'on choisit Proclus pour représenter le néoplatonisme face à l'*advaita*, c'est parce que Proclus est le systématisateur du néoplatonisme païen et que E. R. Dodds a suggéré ce rapprochement à propos d'un passage du commentaire proclusien sur le *Timée*¹.

Le néoplatonisme est de nos jours un champ de recherche en pleine exploration: Jamblique et Proclus en particulier sortent de l'ombre de Plotin pour prendre dans l'histoire des idées la place qui leur est due². Quant à l'Inde, l'influence de sa culture s'étend aujourd'hui

¹ Dans: PROCLUS, *The Elements of Theology*, a revised Text with Translation, Introduction and Commentary, 2^e éd., Oxford, 1963, p. 217.

² Parmi les travaux contemporains consacrés au néoplatonisme, signalons l'achèvement de l'édition de Plotin par Henry et Schwyzer (Desclée de Brouwer et l'Édition Universelle); l'édition et la traduction par Ed. des Places des *Mystères d'Égypte* de Jamblique (Belles-Lettres); l'édition et la traduction anglaise commentée, par J. M. Dillon, des commentaires de Jamblique sur les Dialogues de Platon (Brill); les traductions de A. J. Festugière des commentaires de Proclus sur le *Timée* et sur la *République* (Vrin); la traduction par Jean Trouillard des *Éléments de théologie* (Aubier); l'édition et la traduction que H. D. Saffrey et L. G. Westerink ont entreprises de la *Théologie platonicienne* (Belles-Lettres); la traduction anglaise et le commentaire du commentaire de Proclus sur le *Premier Alcibiade* par W. O' Neill (Nijhoff), etc. A quoi il faut ajouter les ouvrages suivants: P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Etudes augustinienes, 1968, 2 vol.; B. D. LARSEN, *Jamblique de Chalcis, Exégète et Philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget, 1972, 2 vol.; J. TROUILLARD, *L'Un et l'Ame selon Proclus*, Paris, Belles-Lettres, 1972; W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1965; du même auteur: *Platonismus und Idealismus*, même éditeur, 1972. Citons en-

jusqu'à nous, sans que la culture indienne, en Occident, se révèle toujours dans sa totalité ni dans ce qu'elle a de meilleur. Un effort pour comprendre la pensée de l'Inde est donc opportun. D'ailleurs, toute comparaison, même arbitraire dans le choix de ses termes, est un exercice instructif et stimulant³.

Proclus, diadoque de Platon à la tête de l'Académie au V^e siècle, se situe vers la fin de l'histoire du platonisme païen, qui est des plus compliquées. Sans pousser trop loin les subdivisions, on peut compter, dans le platonisme, les époques suivantes: 1) l'Ancienne Académie, avec Platon et ses successeurs immédiats: Speusippe, Xénocrate, Polémon, Cratès, Crantor; 2) la Nouvelle Académie qui, moins de cent ans après la mort de Platon, cultive les germes de critique et de scepticisme que pouvaient contenir les philosophies de Socrate et de son grand disciple⁴; 3) le retour au dogmatisme, mâtiné de stoïcisme, avec Antiochus d'Ascalon au premier siècle av. J.-C.; 4) à la même époque se dessine une renaissance du platonisme authentique, en particulier de la doctrine du *Timée*⁵; 5) puis c'est le développement du «moyen platonisme», aux I^{er} et II^e siècles après J.-C., avec des penseurs tels que Plutarque, Albinus, Apulée, Atticus, qui, les uns, se montrent accueillants aux influences jugées compatibles avec le platonisme, et les autres, adoptent une position platonicienne tranchée⁶; 6) enfin, le «néoplatonisme» se constitue avec Plotin au III^e siècle pour fonder une tradition elle-même multiforme, dans laquelle Por-

core: *Le néoplatonisme*, (Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, et rappelons les volumes que la Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, a consacrés au néoplatonisme; un nouvel ouvrage de la même collection et sur le même sujet est en préparation.

³ Cet article poursuit l'essai de comparaison entrepris il y a deux ans ici même, vol. XXXIII, 1973, pp. 33 sqq.: *Création et émanation, Fragment de philosophie comparée*.

⁴ Voir le chapitre que H. J. KRAEMER a consacré à la Nouvelle Académie dans *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, New-York, Walter de Gruyter, 1971, pp. 5 sqq.

⁵ Cf. H. DOERRIE, *Divers aspects de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 ap. J.-C.*, «Revue de théologie et de philosophie», Lausanne, 1972, VI, pp. 400 sqq.; *Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron*, *ibid.*, 1974, I, pp. 13 sqq.

⁶ Cf. P. MERLAN, *The Later Academy and Platonism*, ch. 4 de: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge, University Press, 1967.

phyre, Jamblique, Proclus et Damascius jouent les premiers rôles⁷. La fermeture de l'Ecole d'Athènes en 529 n'étouffe pas immédiatement le néoplatonisme païen sur les côtes orientales de la Méditerranée et son influence va continuer de plus belle à s'exercer sur les chrétiens grecs et latins, sans compter bientôt les penseurs musulmans et juifs⁸.

Dans ses mille ans d'histoire, le platonisme païen a donc connu divers avatars. En quoi consiste sa transformation, d'un extrême du temps à l'autre? C'est matière à discussion et l'on se demande si l'évolution politique qui va des cités aux empires ne se double pas d'un changement intellectuel aussi décisif qu'elle. Des sédiments philosophiques de première importance se sont accumulés au cours des siècles: l'aristotélisme, le stoïcisme, le néopythagorisme; des textes comme les Hymnes orphiques et les Oracles chaldaïques se sont constitués avec valeur de révélation; les religions positives de Grèce et d'Orient ont imposé leurs enseignements et leurs rites à la réflexion philosophique, et la pratique de ces religions est apparue comme une exigence de la philosophie elle-même. Alors qu'il n'y avait pas d'écrits révélés à l'origine de la pensée grecque, voici maintenant que Proclus en dispose. Et alors que la philosophie grecque avait entretenu des rapports ambigus avec la religion, voici qu'elle fait alliance avec elle, jusqu'à fondre son dynamisme spirituel propre avec celui de la religion⁹.

Dirons-nous que le néoplatonisme, après Porphyre, dépasse le rationalisme platonicien au profit d'une attitude religieuse? Mais la dimension religieuse n'était pas étrangère au platonisme: l'Idée, qui était de l'ordre du divin, était indivisiblement objet d'intelligence et objet d'amour. Faut-il parler du dépassement de l'Idée en faveur de l'Inconnaissable? Mais Platon lui-même s'est élevé au-dessus de l'essence en traitant du Bien dans la *République*¹⁰ et, dans la première

⁷ Cf. JEAN TROUILLARD, *Le néoplatonisme*, dans *Histoire de la philosophie*, I, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, pp. 886 sqq.

⁸ Sur Ambroise et Augustin, et par eux, c'est l'influence de Plotin et de Porphyre qui s'exerce. Sur Boèce, Denys, et par eux, c'est celle de Proclus. La philosophie musulmane et juive connaît les deux tendances, comme en témoignent la *Théologie d'Aristote* et le *Livre des causes*, issus, la première, de Plotin, le second, de Proclus.

⁹ On trouve dans les *Mystères d'Egypte* de Jamblique un parfait exemple de l'effort entrepris par le néoplatonisme d'alors pour assumer la religion. – Voir l'édition récente des Oracles chaldaïques par Ed. des Places, Paris, Les Belles-Lettres, 1971, et la notice, pp. 18 sqq.

¹⁰ Cf. 509 b.

hypothèse de la seconde partie du *Parménide*, il a enseigné que l'Un transcende toute détermination, y compris celles d'être et d'un¹¹.

D'un autre côté, chez Proclus, cette attitude religieuse et ce débouché sur l'Inconnaissable n'excluent pas un usage presque immodéré de la spéculation raisonnée. On s'y est souvent trompé : la pédanterie de l'argumentation et de la systématisation a pu cacher l'élan intérieur.

Il n'en reste pas moins que le néoplatonisme et Proclus en particulier donnent à leur doctrine un accent nouveau. L'ambiguïté de la philosophie face à la religion dans la Grèce classique tend à disparaître et le mouvement s'accroît de Plotin à Proclus : Socrate et Platon critiquent la mythologie ; Jamblique et Proclus l'expliquent. Plotin est encore réservé devant les pratiques religieuses ; Jamblique et Proclus s'y consacrent corps et âme. En même temps, le thème de la transcendance et de l'ineffabilité du principe suprême prend une importance inconnue jusque là, et celui de l'intériorité, qui est en germe dans la doctrine platonicienne de la réminiscence, connaît un développement inattendu. La voie est ouverte ainsi à une approche mystique, c'est-à-dire silencieuse, du principe qui est au-delà de tout intelligible et de toute intelligence, et à l'union avec lui par la médiation des pratiques religieuses¹².

A ces traits fondamentaux du néoplatonisme s'ajoutent, au plan du système, l'organisation des niveaux de réalités en une hiérarchie d'hypostases – simple chez Plotin, complexe chez Proclus –, la transformation du monde des Idées en une Intelligence pensant les Idées – doctrine que Proclus modifie et complique aussi –, la thèse de la production de tout, y compris la matière, par le premier principe et l'affirmation de sa providence universelle.

Ces derniers traits – la production et la providence universelles – joints à l'intention religieuse de la philosophie et même la subordination en un sens, chez Jamblique et chez Proclus, de la théorie philosophique

¹¹ Cf. 141 e – 142 a. Cf. la discussion de cette question par J. MOREAU dans *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, pp. 13–16.

¹² Sur la transformation de la pensée grecque de Plotin à Proclus, lire les pages de E. R. Dodds dans son édition des *Eléments de Théologie de Proclus*, 2^e éd., Oxford, 1963, pp. XVIII sqq. – Sur la pensée et la pratique religieuse de Proclus, le court chapitre 11 du livre II de la *Théologie platonicienne* apporte un témoignage remarquable. Voir aussi J. TROUILLARD, *Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus* dans «Revue philosophique», 1973, t. 163, pp. 339–452.

à l'opération religieuse, expliquent la position privilégiée du néoplatonisme face au christianisme et, plus tard, face à l'islam et au judaïsme.

L'*advaita*, lui, est une des formes du *vedânta*, lequel est l'un des *darçana*, vues ou systèmes indiens traditionnels¹³. En quelques lignes, situer l'*advaita* dans une pensée qui remonte, avec les *Veda*, au deuxième millénaire avant notre ère est une gageure; mais il faut la tenir. Aux *Veda*, concernant le rituel sacrificiel et d'abord non écrits, succèdent les *Brâhmana* (X^e-VIII^e siècles avant J.-C.) dans lesquels la spéculation sur les rites se fait jour. Puis viennent les *Upanishad* dont la rédaction s'étend du VI^e ou IV^e siècle avant J.-C. jusqu'à une date assez récente et dont le contenu spéculatif est de première importance. Ainsi s'est constituée la révélation hindoue (*çruti*) qui est beaucoup plus riche d'aperçus théologiques, cosmogoniques, cosmologiques, psychologiques, etc., que la révélation des trois religions du Livre.

Le second niveau d'autorité (*smṛti*) est représenté par des écrits dont le nombre et la nature varient avec les écoles. Un des plus souvent cités est la *Bhagavad-gîtâ*, qui est une partie de l'épopée appelée *Mahâbhârata* et qui remonte à quelques siècles avant notre ère. Outre les *Upanishad* et la *Bhagavad-gîtâ*, le canon sur lequel est basé l'*advaita* comprend les *Brahmasûtra* ou aphorismes sur Brahman.

La religion qui se réclame des *Veda* ne s'est pas développée sans accident du deuxième millénaire avant J.-C. à nos jours. Elle a vu surgir au moins deux grandes hérésies, le bouddhisme et le jaïnisme aux VI^e et V^e siècles avant J.-C. Açoka, qui domina toute l'Inde sauf le sud au III^e siècle avant J.-C., est un roi converti au bouddhisme. La grande hérésie cependant ne réussit pas à étouffer la religion des brahmanes et elle a été finalement supplantée par elle, non sans avoir influé sur elle. A partir du XII^e siècle, les attaques contre le bouddhisme et ses différentes écoles sont purement académiques chez les philosophes indiens. De nos jours, le bouddhisme a disparu de l'Inde

¹³ Sur les philosophies et les religions indiennes, consulter L. RENOU et J. FILLIOZAT, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, T. I, Paris, 1947 (ch. V: le védisme; ch. VI: le brahmanisme); t. II, Paris, Hanoi, 1953 (ch. VII: la philosophie brahmanique; ch. XI: le bouddhisme; ch. XII: le jaïnisme); M. BIARDEAU, *Philosophies de l'Inde* dans *Histoire de la philosophie*, I, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, pp. 82 sqq.; J. FILLIOZAT, *Les philosophies de l'Inde*, Paris, P.U.F., 1970; M. BIARDEAU, *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris Seghers, 1972.

et il ne subsiste, sous ses deux formes différentes, que dans les pays limitrophes et parfois bien au-delà, comme au Japon¹⁴. Le jaïnisme qui, lui, ne s'est pas exporté, est resté vivant ici ou là en Inde même.

Reconstitué après l'ère bouddhique, le brahmanisme se subdivise en sectes qui ont édifié parfois des systèmes spéculatifs dignes de figurer dans la liste traditionnelle des *darçana* ou «vues» orthodoxes. Pourraient s'y ajouter encore la grammaire qui a connu en Inde dès l'antiquité un degré de perfection atteint nulle part ailleurs avant notre époque et sur laquelle se greffent des spéculations philosophiques, la médecine, l'alchimie, etc.

Mais l'habitude s'est formée d'énumérer six systèmes orthodoxes. Encore une fois, cette liste est assez arbitraire et ne donne pas une idée suffisante de la complexité de la pensée indienne. Certains textes d'ailleurs l'allongent¹⁵. Dans son histoire de la philosophie de l'Inde, M. Hiriyanna ne traite des six *darçana* qu'à partir de la page 225, c'est-à-dire dans la seconde moitié de son livre. La première partie de l'ouvrage est consacrée à la période védique, c'est-à-dire à la pensée antérieure aux *Upanishad*, à la période post-védique (la *Bahagavad-gîtâ*, le bouddhisme et le jaïnisme). Puis vient «l'âge des systèmes»: le matérialisme des Cârkvâka, les écoles bouddhiques tardives, et enfin nos fameux *darçana* orthodoxes.

Il est intéressant de noter que ces *darçana* n'ont peut-être pas tous une origine orthodoxe. Certains peuvent être nés en dehors du brahmanisme et s'être rattachés à lui plus tard; d'autres peuvent avoir subi l'influence de l'hétérodoxie, du bouddhisme par exemple. Sous la forme qu'ils ont prise avec le temps, ils comportent tous à leur manière une doctrine du salut.

Chacun des six *darçana*, le *nyâya*, le *vaiçeshika*, le *sâmkhya*, le *yoga*, la *mîmâmsâ* et le *vedânta*, a une histoire et par conséquent des formes différentes. Les *darçana* les plus orthodoxes sont les deux derniers, encore que l'influence du bouddhisme sur l'*advaita vedânta* soit fort probable. Ils s'appuient sur des aphorismes (*sûtra*), composés, sauf dans un cas,

¹⁴ Cf. M. HIRIYANNA, *Outlines of Indian Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1932 et réimpressions, p. 198. Sur l'histoire du bouddhisme, lire la première partie de la conférence de J. MAY, *Etudes bouddhiques, domaine, disciplines, perspectives* dans «Etudes de Lettres», série III, t. 6, oct.-déc. 1973, Lausanne, 1973.

¹⁵ Tel le *Sarva-darçana-samgraha*, du XIV^e siècle, qui en compte 16, dont certains hétérodoxes.

entre les II^e et V^e siècles de notre ère. A chacun d'eux correspond le nom du sage qui est considéré comme son fondateur¹⁶. L'*advaita* appartient donc à la sixième de ces écoles; il se rattache principalement à Çamkara (VIII^e–IX^e siècles), comme les autres branches du *vedânta* se rattachent respectivement à Râmânuja, à Nimbârka, à Madhva, à Vallabha¹⁷, etc.

L'*advaita* de Çamkara s'est développé jusqu'à nos jours et sa doctrine a varié sur plusieurs points importants. L'*advaita*, par conséquent, se subdivise lui-même. N'a-t-il pas, lui aussi, une histoire de mille ans et davantage¹⁸? On le voit, le concept de philosophie indienne est tellement large qu'il est quasi vide: il n'est qu'une simple accolade et on ne peut l'utiliser sans apporter les précisions nécessaires.

L'*advaita* a aujourd'hui encore un grand crédit en Inde et il est peut-être le *darçana* le moins inconnu des Occidentaux. En ses différentes variétés, il comporte deux niveaux. Au niveau empirique et pratique (*vyavahârîka*), le monde est ce que nous voyons communément qu'il est, un monde de sujets et d'objets réels; il est dominé par un Seigneur divin, Îçvara. A ce stade, l'*advaita* dispose d'une théologie, d'une cosmogonie, d'une cosmologie, d'une théorie de la connaissance qui distingue la perception, le raisonnement, le savoir dû à la parole d'autrui, etc. Ces doctrines s'apparentent principalement au *sâmkhya* pour la cosmogonie, au *nyâya* et à la *mimâmsâ* pour la théorie de la connaissance.

Mais l'originalité de l'*advaita* consiste à dépasser l'affirmation ordinaire de la réalité du monde et d'user des moyens de connaissance valides que sa théorie de la connaissance reconnaît pour atteindre le Brahman sans second. Au niveau absolu (*pâramârthika*), la dualité du monde et de l'absolu disparaît, comme celle de l'*âtman*, du soi qui est

¹⁶ Ce sont, dans l'ordre donné ci-dessus: Gautama, Kanâda, Kapila, Patañjali, Jaimini et Bâdarâyana.

¹⁷ Les noms des systèmes correspondants dont: *viçishtâdvaita*, *dvaitâdvaita*, *dvaita* et *çuddhâdvaita*, c'est-à-dire non-dualité qualifiée (ou du qualifié), dualité non duelle, dualité, non-dualité pure. Râmânuja appartient au XI^e siècle, Nimbârka et Madhva au XIII^e, et Vallabha au début du XVI^e.

¹⁸ Pour les sources et l'histoire de l'*advaita*, l'ouvrage suivant est très commode: E. DEUTSCH and J. A. B. VAN BUITENEN, *A Source Book of Advaita Vedânta*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1971. Par la richesse de ses analyses, le livre d'O. LACOMBE demeure indépassé: *L'absolu selon le védânta, Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja*, réimpression augmentée de notes, Paris, Geuthner, 1966.

en chacun de nous, et de Brahman; toute multiplicité est illusoire. Brahman ne peut être à la fois unité principielle et pluralité mondaine. La pluralité n'est donc qu'une apparence. Elle est Brahman lui-même apparaissant comme fini en vertu des adjonctions limitatives que nous lui surimposons illusoirement. Au niveau suprême, l'*advaita* est donc un monisme absolu.

Bien entendu, ce niveau n'est atteint que sous certaines conditions d'ascèse intellectuelle et morale et de guidance spirituelle¹⁹. Ce stade ultime est un état et non seulement une intellection, un état d'intelligence et de détachement dans lequel le sage ou le saint est installé effectivement au-delà de l'ignorance et de l'illusion. Cet état est présenté comme l'expérience de l'absolu, dans laquelle toute relation de sujet à objet est dépassée dans l'immédiation parfaite. Tant qu'il est en vie, le sage peut voir encore le monde autour de lui; mais il sait que ce monde n'est pas réel; il n'en est pas dupe. A sa mort, le fruit de ses actions passées est épuisé et ce résidu d'altérité disparaît²⁰. A cette réserve près, la libération peut être atteinte dès cette vie. Peu importe que les libérés-vivants soient peu nombreux: il s'agit ici des principes.

L'affinité qu'il y a entre l'*advaita* et le néoplatonisme est patente. Des deux côtés, la transcendance divine est radicale, supérieure à toute pluralité et connue négativement, et la connaissance de cette transcendance apporte le salut.

Proclus suit ici la tradition qui remonte à la théorie du Bien sur-essentiel dans la *République* et au premier Un du *Parménide*, à quoi s'ajoute ce texte du *Timée* qui concerne le Demiurge²¹: «Le producteur et le père de cet univers, c'est une rude tâche de le trouver, et quand on l'a trouvé, il est impossible de le révéler à l'humanité entière». Dans l'*Elementatio theologica*, le Diadoque distingue les dieux postérieurs, qui sont une certaine bonté, du Dieu premier qui est le Bien absolu (ἀπλῶς τὰγαθόν)²². Dodds traduit ces derniers mots

¹⁹ L'énumération de ces conditions est classique, de même que les discussions qu'elle entraîne. Cf. DHARMARÂJA ADHVARIN, *Vedântaparibhâshâ*, ed., Suryanarayana, Madras, Adyar, repr. 1971, ch. IX, §§ 11 sqq.

²⁰ Cf. SATPRAKASHÂNANDA, *Methods of Knowledge, Perceptual, Non-perceptual, Transcendental, According to Advaita Vedânta*, London, G. Allen and Unwin, 1965, pp. 281-283.

²¹ 28 c.

²² Prop. 133 et *passim*.

par *the Good unqualified*, ce qui rappelle le *nirguna Brahman*, le Brahman sans qualité. C'est ainsi en effet que Çamkara désigne l'absolu, selon la tradition de la *Brhadâraṇyaka Upanishad*: *neti nety âtmâ* (l'*âtman* n'est ni ainsi ni ainsi)²³.

Des deux côtés encore, on rencontre le thème de la connaissance de soi, qui, loin d'être opposé à la connaissance de la transcendance absolue, est au contraire le chemin qui y mène. Voici un passage du dernier ouvrage de Proclus, qui décrit très bien le cheminement de l'âme au-dedans d'elle-même: «Si donc le divin peut être connu de quelque manière, il reste que ce soit par la pure existence de l'âme qu'il soit saisi et, par ce moyen, connu pour autant qu'il peut l'être. *En effet*, à tous les degrés nous disons que *le semblable est connu par le semblable*: autrement dit la sensation connaît le sensible, l'opinion l'objet d'opinion, le raisonnement le rationnel, l'intellect l'intelligible, de telle sorte que c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'unité et par l'indicible l'indicible. C'est pourquoi Socrate a raison de dire dans le *Premier Alcibiade* que c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement de tout le reste mais aussi de Dieu. Car en s'inclinant vers sa propre unité et vers le centre de sa vie entière, et en se débarrassant de la multiplicité et de la diversité des puissances de toutes sortes qu'elle contient, l'âme s'élève jusqu'à cet ultime *point de vue* sur tout ce qui existe. Et de même que dans les plus sacrés des mystères, On dit que les initiés rencontrent tout d'abord des êtres variés en espèces et en formes, qui précèdent les dieux, mais que, lorsqu'ils sont entrés dans le sanctuaire, debout et immobiles, dans la sécurité intime qu'apporte l'accomplissement des rites, ils reçoivent en eux-mêmes d'une manière absolument pure l'illumination divine elle-même et *dévêtus*, comme diraient les Oracles, entrent en participation du divin; de la même façon, je pense, dans la considération de l'univers l'âme, regardant ce qui vient après elle-même, voit les ombres et les images de ce qui existe, mais lorsqu'elle se tourne vers elle-même, elle explicite son propre être et ses propres raisons; et d'abord, c'est comme si elle se voyait elle-même seule, ensuite en s'enfonçant dans cette connaissance de soi-même, elle découvre en elle l'intellect et les degrés de la hiérarchie des êtres, quand enfin elle s'établit dans l'intérieur d'elle-même et pour ainsi

²³ IV, 5, 15.

dire dans le sanctuaire de l'âme, par ce moyen elle contemple *les yeux fermés et la classe des dieux* et les hénades de ce qui existe²⁴».

Ce passage, dont l'importance excuse la longueur, nous apprend que l'âme connaît l'Un par l'un qui est en elle, en s'inclinant vers sa propre unité qui est comme le sanctuaire de l'âme. Plotin avait déjà employé cette comparaison à propos de l'Un qui est comme le sanctuaire du temple²⁵. Voici Proclus appliquant cette image à l'âme elle-même, prise dans son intériorité suprême. De fait, nombreux sont les textes du Lycien qui affirment la présence de l'un dans l'âme ou qui posent l'un de l'âme: τὸ ἐν ἡμῖν ἓν, τὸ ἐν τῇς ψυχῇς (*unum animae*)²⁶. Ainsi l'âme a en elle-même d'une certaine façon son origine et sa fin, et la connaissance de soi coïncide avec la connaissance du divin.

La connaissance de ce que nous sommes vraiment est, nous le savons, un thème essentiel de l'*advaita*. Notre expérience de sujets séparés dans un monde d'objets appartient à la sphère de l'illusion, qu'il faut détruire. Le sujet individuel, comme l'objet, est une limitation du soi suprême, une surimposition qui l'affecte illusoirement. L'erreur consiste ici à confondre le sujet individuel avec le soi, à attribuer au substratum les prédicats qui ne conviennent qu'au surimposé, comme on attribue faussement au fer rougi les qualités du feu.

En se fondant sur la *Taittirīya Upanishad*, le *Pañcadaśi*²⁷, un écrit advaitin du XIV^e siècle, enseigne que Brahman est caché sous cinq gaines ou enveloppes (*kośa*): le corps physique, fait de nourriture; la gaine des souffles vitaux (*prāna*), l'enveloppe du *manas* (mot de même racine que *mens*); l'enveloppe de la connaissance (*vijñāna*); enfin l'enveloppe du bonheur, qui correspond à l'état de sommeil. Ces gaines sont comprises les unes dans les autres et cachent toutes Brahman.

Un des plus nobles représentants de la pensée indienne contemporaine, qu'on peut rattacher à l'*advaita*, Ramana Maharshi, mort au milieu de notre siècle, a résumé toute sa doctrine dans l'interrogation:

²⁴ *Théologie platonicienne*, I, 3, éd. et trad. Saffrey-Westerink, Paris, Belles-Lettres, 1968, pp. 15 et 16. Les mots soulignés sont des citations.

²⁵ En particulier *Enn.*, V, 1, 7. Cf. notre commentaire de ce passage dans *Etudes néoplatoniciennes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1973, pp. 81-82.

²⁶ Cf. W. BEIERWALTES, *Der Begriff des 'Unum in nobis' bei Proklos*, dans *Die Metaphysik im Mittelalter, Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1963, pp. 255 sqq. (*Miscellanea Mediaevalia*, 2); et Proklos, *Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt/M, Klostermann, 1965, pp. 367 sqq.

²⁷ Ch. 3.

«qui suis-je?» Je ne suis pas le corps physique, ni les cinq organes de perception sensible; je ne suis pas les cinq organes d'activité extérieure; je ne suis pas les cinq forces vitales, ni l'entendement qui pense; je ne suis pas non plus l'état d'ignorance qui ne conserve que les tendances inconscientes, par-delà l'ordre de l'activité et celui de l'entendement. Rejetant donc toutes les adjonctions physiques susmentionnées et leurs fonctions, en disant: «je ne suis pas ceci; je ne suis pas non plus cela, ni cela encore» – ce qui demeure alors séparé et seul par soi, cette pure Conscience, cela vraiment je le suis. Cette Conscience, qui est aussi Etre et Béatitude, est Brahman²⁸.

Mutatis mutandis, nous retrouvons ici le mouvement proclusien d'intériorisation progressive jusqu'à l'irréductible divin. Il s'agit, pour le Lycien, de se défaire, comme de vêtements, de la multiplicité des puissances qui sont en nous pour atteindre l'un de l'âme. La même image de l'habillement et du dévêtissement accompagne la description de la descente de l'âme dans le domaine de la génération et celle de sa remontée: l'âme prend des tuniques aériennes, aqueuses, terrestres, et pénètre finalement dans le corps grossier d'ici-bas²⁹. Déjà Platon, au livre X de la *République*, avait écrit que l'âme était cachée sous des ajouts divers à cause de son association avec le corps, à la manière dont le dieu Glaucus disparaît sous les cailloux et les coquillages que la mer a déposés sur lui³⁰. Proclus le répète dans son commentaire sur le *Premier Alcibiade*³¹, comme si le thème des enveloppes ou gaines était commun à la Grèce et à l'Inde.

On pourrait multiplier les rapprochements. Malgré les bases religieuses différentes et la diversité de la problématique, des traits communs et des analogies profondes entre la doctrine de Proclus et l'*advaita* sont indéniables. Mais il ne faut pas négliger les différences. On ne traitera pas ici de la doctrine du Dieu suprême qui est Etant (*sat*) en *advaita* et Non-étant (*μὴ ὄν*) selon Proclus, ni de plusieurs autres différences, dont le statut de l'idée générale est un des plus intéres-

²⁸ *Who am I?* of Bhagavan Sri Ramana Maharshi, Tiruvannamalai, Sri Ramanasramam, 1959, pp. 5–6.

²⁹ Cf. *In remp.*, Kroll, III, 297; trad. Festugière, V, p. 175.

³⁰ 611 c–d.

³¹ *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L. G. Westerink, 1954, p. 224; trad. O' Neill, The Hague, 2^e éd., 1971, pp. 147–148. Voir les dernières propositions des *Eléments de théologie* et les commentaires de Dodds.

sants³². On se limitera au problème de la réalité du monde en dehors de Dieu et à celui de la nature de l'âme. On voudrait montrer que Proclus n'enseigne pas que le monde est une illusion (*vivarta*) ni que l'âme est identique à Dieu, selon la fameuse «grande parole» (*mahāvākya*): «Tu es cela»³³.

Il ne s'agira pas d'une étude d'influence: il est difficile d'admettre que Proclus, et même le platonisme en général, ait influé sur l'*advaita*, quoique les contacts de l'Inde avec la Grèce remontent au moins à Alexandre le Grand; dans l'autre sens, les dates interdisent une influence de Çamkara sur Proclus, mais il faut se souvenir que les *Brahmasūtra* remontent au moins au III^e siècle et que les *Upanishad* les plus anciennes sont contemporaines de la Grèce classique³⁴. Nous laissons donc de côté le problème historique des influences pour nous situer au plan d'une comparaison structurale et, nécessairement, d'une comparaison partielle.

Considérons tout d'abord la question du statut du monde.

Il peut sembler que le monisme soit plus accentué chez Proclus que chez Plotin, puisque celui-ci enseigne que la matière est mauvaise³⁵. Dans ces conditions, le Bien ne peut l'intégrer. Ce trait du plotinisme – dont il faudrait discuter l'interprétation – ne se retrouve pas chez Proclus: la matière, nécessaire à l'achèvement de l'univers, ne saurait être mauvaise³⁶. S'ensuit-il la réduction radicale de l'univers à son principe? Non, car la multiplicité qui procède de l'Un, chez Proclus, est en dehors de l'Un en un certain sens.

Dans les *Eléments de théologie*, Proclus écrit que «ce qui est produit immédiatement par un principe, à la fois demeure en sa cause et pro-

³² L'*advaita* est nominaliste pour éviter d'affirmer un être éternel qui ne soit pas l'absolu. Voir cependant sur cette question: R. R. DRAVID, *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Delhi, Patna, Varanasi, 1972, ch. VII, pp. 155 sqq.

³³ *Chândogya Upanishad*, VI, 8, 1.

³⁴ Cf. J. FILLOZAT, *Les relations extérieures de l'Inde (I)*, 1. *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, 2. *La doctrine brahmanique à Rome au III^e siècle*, Pondichéry, Institut français d'indologie, 1956.

³⁵ Cf. *Enn.*, I, 8.

³⁶ Cf. *In Tim.*, Diehl, I, p. 373 et p. 385; trad. Festugière, t. II, p. 233 et p. 249; *De malo*, Boese, X, 35; etc. Comparer avec DENYS, *Noms divins*, ch. IV, § 28.

cède d'elle»³⁷; et il conclut la démonstration de cette proposition comme suit: «En tant donc qu'il a quelque point identique avec son producteur, le produit demeure en lui. Mais en tant qu'il est autre, il en procède. Et puisqu'il lui est semblable, il est à la fois sous quelque point de vue même et autre. Par conséquent, il demeure immuable et procède à la fois, sans qu'on puisse mettre l'un à part de l'autre».

Le Diadoque développe le thème, déjà indiqué par Plotin, de la manence dans le divin, de la procession hors de lui et de la conversion vers lui³⁸. Il ne s'agit pas ici d'un point de départ, d'un aller et d'un retour à proprement parler, car la conversion ne supprime pas la différence entre le produit et sa source: le produit ne disparaît pas dans l'Un vers lequel il se convertit; il se suspend à lui dans un état de dépendance pure qui n'exclut pas la différence. Il semble ainsi que l'Un ne cesse pas d'être accompagné par la réalité multiple qu'il engendre, sans pourtant se multiplier lui-même.

Voici le texte qui a suggéré à E. R. Dodds l'idée d'un monde illusoire: «Le divin n'est séparé de rien, il est également présent à tout ce qui est. C'est pourquoi dusses-tu prendre le plus extrême du réel, tu y trouveras le divin encore présent. Car l'Un est partout, dans la mesure où chacun des êtres tient son existence des dieux, et où, alors même qu'ils ont tous fait procession à partir des dieux, ils n'en sont point sortis, mais sont enracinés en eux. Où, de fait, pourraient-ils même «sortir», quand les dieux ont tout embrassé et saisi d'avance et qu'ils tiennent tout en eux-mêmes? Car ce qui est au-delà des dieux est ce qui n'existe en aucune manière, mais les êtres, eux, sont encerclés par les dieux, ils sont dans les dieux. D'une certaine manière admirable, donc, tous les êtres sont sortis des dieux et n'en sont pas sortis. Car ils n'ont pas été séparés des dieux – et de fait, s'ils en avaient été séparés, ils ne seraient même plus, puisqu'aussi bien tous les rejetons une fois séparés de leurs parents, s'abîment aussitôt dans le vide infini du néant – mais ils ont en quelque sorte leur fondement stable dans les dieux, et pour tout dire en un mot, ils ont fait sans doute leur procession par eux-mêmes, mais c'est par le fait des dieux qu'ils ont leur permanence³⁹».

³⁷ Prop. 30.

³⁸ Cf. P. HADOT, *Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, dans *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. V, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1960, pp. 107 sqq.

³⁹ *In Tim.*, Diehl, I, pp. 209–210; trad. Festugière, t. II, p. 30–31.

Dodds retient des derniers mots de ce passage : « Ils ont fait leur procession par eux-mêmes, mais c'est par le fait des dieux qu'ils ont leur permanence » (ἐαυτοῖς μὲν προελήλυθε, μένει δὲ τοῖς θεοῖς) et y voit l'explication des notions d'« être dehors » ou d'« être sorti » d'une part, et d'« être dedans » et de « n'être pas sorti » d'autre part. « Sortir » serait « faire procession par soi-même », et « n'être pas sorti » serait « avoir sa permanence par le fait des dieux ». Et le commentateur de se demander si cette explication signifie que « la séparation de l'inférieur est une illusion résultant d'un point de vue partiel » et « s'il suit que le cosmos sensible et le cosmos intelligible sont tous les deux des apparences »⁴⁰. Nous serions donc en dehors des dieux par nous-mêmes, c'est-à-dire en vertu d'un point de vue partiel, d'une illusion dont nous serions les sujets ; et nous serions dans les dieux, du point de vue véritable des dieux eux-mêmes.

Dodds répond par la négative et il semble qu'il ait raison. En effet, « être dehors » ou « être sorti » paraissent exprimer l'extériorité réelle des créatures par rapport à l'absolu, et « procéder par soi-même » n'indique pas que cette procession n'est pas réelle en soi, mais que les êtres ont une existence et une action propres. Les êtres procèdent par eux-mêmes dans la mesure où le divin, demeurant immuable, leur donne d'être et d'être ce qu'ils sont : la procession des êtres est *la leur* et non celle *du divin*.

Le passage relevé par Dodds concerne donc d'une part l'enracinement des êtres dans l'unité des dieux, leur manence en eux, et d'autre part leur sortie réelle que les dieux leur ont donné de réaliser eux-mêmes en se faisant ce qu'ils sont, en dehors des dieux. La multiplicité, qui réside uniment dans l'unité, ne laisse pas de s'être constituée en dehors de l'Un en quelque façon.

Il faut noter encore qu'en dépit de sa théologie négative, Proclus n'exclut pas que l'Un produise l'univers. Certes, l'Un produit sans mouvement et sans en être affecté ; il ne dépend pas de l'univers, alors que celui-ci dépend de lui. A cet égard, il est sans relation avec l'univers⁴¹. Et pourtant, il s'agit bien d'une production réelle, car le prin-

⁴⁰ PROCLUS, *The Elements of Theology*, sec. ed., Oxford, 1963, commentaire de Dodds sur la proposition 30, p. 217.

⁴¹ La production sans mouvement et l'indépendance de l'Un sont déjà des thèmes plotiniens (cf. V, 1, 6). On trouvera, chez Proclus, des expressions d'une grande énergie au ch. 9, l. II de la *Théologie platonicienne*, éd. et trad. Saffrey-Westerink, pp. 57 sqq.

cipe premier n'est pas seulement de forme une, mais encore de puissance infinie⁴². Cette *δύναμις* par laquelle l'un s'étend au-delà de lui-même et qui est la cause de tout ce qui est, est la première médiation entre l'Un et le Multiple et correspond assez bien à la *çakti* ou puissance de Brahman⁴³. Mais ce pouvoir producteur, chez Proclus, est toujours avec le principe; il n'est pas illusoire ni source d'illusion.

Malgré ses négations relatives à Brahman – «ni ainsi ni ainsi» –, l'*advaita* accepte de désigner l'absolu de deux façons, l'une accidentelle et l'autre essentielle (*tatasthalakshana* et *svarûpalakshana*), selon deux catégories de textes des Ecritures. Il dira, de la première façon, que Brahman est la cause de l'univers. Ce trait permet de caractériser Brahman, mais il n'a pas la même durée que lui, car il n'existe que le temps de la fausse surimposition du monde sur Brahman, c'est-à-dire le temps, pour nous, de l'illusion cosmique. La caractéristique essentielle, au contraire, convient à Brahman considéré en lui-même, c'est-à-dire dans sa réalité que les négations tentent de dégager de ce qu'elle n'est pas⁴⁴.

Proclus, de son côté, donne aussi des noms au premier principe, mais il précise que ces noms désignent le principe dans son rapport à ses productions. «Un» désigne le principe en fonction de ses productions considérées dans leur procession à partir de lui, et «bien» désigne le principe en fonction de ses productions considérées dans leur conversion vers lui; car de l'Un qui n'est rien, tout procède, et le Bien est la cause finale universelle. Le premier principe, dans son rapport aux êtres, demeure donc ineffable, tel qu'il est en lui-même, exerçant «une causalité sans cause», c'est-à-dire une causalité qui ne l'affecte d'aucune façon⁴⁵.

Comme on le voit, Proclus maintient l'ineffabilité du principe d'une manière peut-être plus parfaite que l'*advaita*, puisqu'en soi le principe n'a pas de nom; mais le Diadoque ne laisse pas d'attribuer en tout temps au principe en soi une fonction productrice, ce que l'*advaita* ne fait pas.

⁴² Cf. *De dec. dubit.*, q. 3, Boese, §§ 11–12; *Elém. théol.*, prop. 92; etc. Lire J. TROUILLARD, *La notion de δύναμις chez Damascios*, dans «Revue des Etudes Grecques», t. LXXXV, juillet-décembre 1972, pp. 353–363.

⁴³ Cf. *Brahmasûtrabhâshya*, II, 1, 14.

⁴⁴ Cf. DHARMARÂJA, *Vedântaparibhâshâ*, éd. Suryanarayana, ch. VIII, §§ 5 sqq.

⁴⁵ Cf. *Théol. plat.*, II, 5–6.

La théologie de Proclus connaît une série de fonctions divines, les fonctions paternelle, génératrice, parfaite, conservatrice, donneuse de vie, cause de pureté, démiurgique, anagogique⁴⁶. Certaines d'entre elles se retrouvent en Inde, telle la fonction de conservation, qui, chez Proclus, maintient les êtres à leur rang propre dans la hiérarchie ontologique. Ne correspond-elle pas à celle qui est attribuée au dieu Vishnu dans la triade traditionnelle constituée par Brahmâ le créateur, Vishnu le conservateur et Çiva le destructeur-libérateur? Pour l'*advaita*, ces trois fonctions ne sont pas celles de l'absolu, mais seulement celles d'Îçvara, le Seigneur de l'univers, qui est l'absolu qualifié par l'illusion cosmique (*mâyâ*). Les trois qualités de la *mâyâ* étant *sattva*, *rajas* et *tamas* (traduits habituellement par sérénité, activité et inertie), Îçvara, quoiqu'il soit un, est désigné par les noms de Vishnu, Brahmâ et Çiva⁴⁷. L'*advaita* fournit donc une théorie de la genèse des dieux et une théorie de leur résorption dans le Brahman sans second. Quant à Proclus, il enseigne bien que les fonctions divines sont des propriétés des Hénades et non de l'Un lui-même, mais il faut dire qu'en dernier ressort, les Hénades et leurs fonctions ne sont pas illusoire et demeurent des caractéristiques immuables de l'ordre du divin. Les fonctions de l'Un sont au-dessous de l'Un, mais l'Un n'est jamais sans elles.

Souvent, certes, à la suite de Platon⁴⁸ et de Plotin⁴⁹, Proclus semble enseigner la non-réalité du monde. Il écrit, par exemple, dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade*: «Nous affirmons que quand les âmes résident avec les dieux, elles agissent intellectuellement et jouissent de la volonté des dieux, qui a la forme du bien, et de leurs dons purs; mais procédant de là par l'imagination et par un certain mouvement indéterminé, elles rencontrent des images des réalités de l'autre monde et des apparences à la place de ce qui est authentique, etc.⁵⁰». Mais le Lycien, croyons-nous, ne veut pas dire que ce monde d'apparence n'est rien d'autre qu'une illusion. Il est illusion, si l'on veut, pour ceux qui y cherchent la réalité véritable; néanmoins, il a en lui-même son ordre de réalité, puisqu'il est une participation plus ou moins directe de l'Un.

⁴⁶ Cf. *Elém. théol.*, prop. 151 et suiv.

⁴⁷ Cf. *Vedântaparibhâshâ*, ch. I, § 75.

⁴⁸ Cf. *Timée*, 52 c.

⁴⁹ Cf. *Enn.*, III, 6, 7; VI, 3, 8; etc.

⁵⁰ *In Alc. I*, Westerink, 135-136; trad. O' Neill, p. 90.

L'univers proclusien est donc fait d'étages permanents et non de vues transitoires comme en *advaita*. La doctrine finale de Proclus indique à la fois la transcendance de l'Un et son pouvoir d'engendrer sans se mouvoir divers niveaux de réalité. La différence avec l'*advaita* est évidente : alors que celui-ci réduit finalement la multiplicité à l'Un sans second, Proclus fonde celle-ci dans l'Un producteur d'un second. L'Un proclusien est doué de transcendance et d'immobilité, sans préjudice de son pouvoir créateur.

L'*advaita* a beau reconnaître le *vyavahārikasatya*, l'être de l'expérience usuelle, J. F. Staal a tort, semble-t-il, quand il soutient que le néoplatonisme nie plus le monde que l'*advaita* en faisant de celui-ci une image seulement de la réalité⁵¹. Car l'important n'est pas qu'en *advaita*, on puisse affirmer la réalité du monde d'un certain point de vue, c'est que, d'un autre point de vue, on puisse la nier. Cette autre perspective n'existe pas, à proprement parler, en *advaita*.

Il est temps d'aborder notre second problème, celui de l'âme.

Platon use occasionnellement de *αὐτό* et *σεαυτόν* pour désigner l'être humain⁵². Ce pronom «lui», non réfléchi ou réfléchi, se retrouve en ce sens chez Plotin et chez Proclus⁵³, ce qui donne un certain équivalent du sanskrit *âtman*, pronom personnel réfléchi, traduit habituellement par «soi». Mais cet usage philosophique du pronom grec est rare ; on rencontre généralement le mot *ψυχή*, âme.

Proclus enseigne-t-il une doctrine équivalente à celle de l'identité de l'*âtman* et de Brahman ? Telle était notre question.

Peut-être faut-il rappeler la doctrine advaïtine avant d'exposer celle du Diadoque. Selon le chapitre III du *Pañcadaśi*, l'enveloppe corporelle ne peut être le soi, parce qu'elle naît et meurt. L'enveloppe des souffles vitaux n'est pas non plus le soi, parce qu'elle est dépourvue de conscience. L'enveloppe du *manas* donne lieu aux notions de «moi» et de «mien» – «mon» corps, «ma» maison – mais elle ne peut être le soi, parce que le *manas* est mû par le plaisir et la douleur et qu'il est sujet à l'erreur et au changement. L'enveloppe de la connaissance n'est pas davantage le soi, parce que la connaissance cesse pendant le

⁵¹ *Advaita and Neoplatonism*, Madras, University, 1961, p. 231.

⁵² *Alcibiade I*, 129 b et 130 d.

⁵³ Pour Proclus, voir *In remp.*, Kroll, I, 172, et la note de O' Neill, *Alcibiades I*, The Hague, 1971, p. 227, avec la citation d'Olympiodore.

sommeil. Enfin, l'état de bonheur qui correspond au sommeil n'est pas le soi non plus, puisqu'il est impermanent lui aussi. Dira-t-on qu'après la négation des enveloppes qui vont du corps au bonheur intérieur, il ne reste rien? Non, car la Conscience pure demeure, qui fonde l'expérience de ces gaines successives et qui n'est pas elle-même objet d'expérience. Ainsi, par une critique impitoyable de l'impermanent, l'*advaita* remonte à la condition ultime de tout acte de connaissance et de tout objet connu, c'est-à-dire à la Conscience qui habite en nous et qui, contrairement à son phénomène empirique, n'est pas connaissance de quelque chose ni connaissance en quelqu'un. Cette Conscience n'a ni commencement ni fin, alors que les états de connaissance où elle se manifeste commencent et finissent. Il appartient au sage de congédier tout objet de conscience pour que ne subsiste plus que la Conscience comme telle ou le Soi qui est Brahman.

Ce que nous appelons l'âme individuelle n'est point la Conscience pure, mais cette Conscience associée aux cinq gaines. Le complexe ainsi formé s'appelle le *jīva*, le vivant. Mais ne nous y trompons pas: l'âme individuelle n'est vivante, connaissante et réelle que du point de vue empirique et pratique. En vérité, elle brille d'une lumière empruntée et rien n'existe de ce qui la distingue de la Conscience pure, encore que nous concevions illusoirement ces gaines comme réelles et comme réellement possédées par la Conscience. Nous ne sommes pas ce complexe de Conscience et de surimpositions; nous sommes la seule Conscience; nous n'avons jamais été rien d'autre et nous ne le serons jamais, sinon illusoirement.

Tournons-nous maintenant vers Proclus. On observe chez lui une description de la hiérarchie des âmes, l'âme humaine étant la plus basse des âmes rationnelles: «Toute âme, écrit-il, est ou bien divine, ou bien sujette à passer de la pensée à la non-pensée [c'est notre cas], ou bien dans une condition intermédiaire, c'est-à-dire toujours pensante, mais inférieure aux âmes divines⁵⁴». Proclus est attentif à respecter l'humble statut qui est propre à l'âme humaine. Beaucoup de textes vont très loin dans ce sens: «Nous parlerons ouvertement, lit-on quelque part, contre tous ceux des platoniciens qui déclarent notre âme de même poids que les dieux et de même substance que les âmes

⁵⁴ *Elém. théol.*, prop. 184.

divines, etc.⁵⁵». Il enseigne contre Plotin que notre âme est descendue tout entière dans la génération⁵⁶.

Comme l'a expliqué Jean Trouillard, c'est l'âme dans ses fonctions noétiques que Proclus considère comme tombée tout entière; dans sa substance, elle reste inchangée: elle continue à recevoir, des principes qui lui sont supérieurs, le pouvoir de se donner à elle-même l'existence, comme le font tous les êtres spirituels. Jean Trouillard écrit que Proclus «admet en toute âme trois ordres de conversion: l'ordre substantiel, l'ordre vital correspondant aux puissances, l'ordre noétique identique à l'activité. Or dans l'état de déchéance, la conversion vitale est partiellement liée et troublée, la conversion noétique l'est tout à fait, mais la conversion substantielle qui se confond avec l'auto-constitution de l'âme est éternelle et soustraite aux vicissitudes des descentes et des remontées. Toute âme, même humaine, demeure donc enracinée dans la divinité par son acte fondamental qui n'est pas un minimum logique, mais un foyer d'être, de vie et de pensée»⁵⁷.

Donc l'âme, dans sa chute, n'est pas coupée de ses origines. Et si elle se détourne des sollicitations extérieures, elle peut prendre conscience de ses participations, elle peut «dérouler ses raisons», comme le disait le texte de la *Théologie platonicienne* que nous citons à propos de la connaissance de soi: «... En s'approfondissant par la connaissance qu'elle prend d'elle-même, elle découvre en elle l'intelligence et les ordres des êtres. Puis avançant à l'intérieur d'elle-même et pour ainsi dire dans le sanctuaire de l'âme, elle est en mesure de contempler les yeux fermés la lignée des dieux et les hénades des êtres ...»⁵⁸. A ces paroles se rattachent celles-ci, antérieures dans le temps, du *Commentaire sur le Parménide*: «Nous possédons nous aussi, à notre rang d'âmes, les images des causes primordiales: nous participons de l'Ame universelle, de l'étendue de l'Intellectif et de l'Hénade divine, et nous devons éveiller leurs puissances en nous ... Sinon, comment nous approcherons-nous de l'Un si nous n'éveillons pas l'un de l'âme, qui est en nous comme l'image de l'Un, et par lequel surtout, selon les dires les plus exacts, nous vient l'inspiration divine? Et comment pourrions-nous faire briller cet un lui-même et la fleur de l'âme, si nous n'agissions pas d'abord selon l'intelligence? Car l'activité de

⁵⁵ *In Tim.*, Diehl, III, p. 231; trad. Festugière, t. V, p. 94.

⁵⁶ *Elém. théol.*, prop. 211 et *passim*.

⁵⁷ *L'Un et l'Ame selon Proclus*, Paris, Belles-Lettres, 1972, p. 51.

⁵⁸ I, 3, éd. et trad. Saffrey-Westerink, p. 16.

l'intelligence conduit l'âme à un état et à une activité paisibles. Mais comment atteindrions-nous parfaitement l'activité de l'intelligence, si nous ne procédions pas d'abord par des démarches logiques, usant d'intellections plus complexes avant d'user d'intellections plus simples?⁵⁹».

Remarquons que ce passage, comme d'autres, annonce le retour de l'âme à l'Un par le moyen de l'un de l'âme et non pas l'identité de l'âme et de l'Un. L'un de l'âme est dans l'âme; il n'est que l'image de l'Un; il est décrit partout comme vestige, semence de l'Un, comme seconde unité, etc. «Toutes choses sont en nous psychiquement», lit-on à la fin du passage de la *Théologie platonicienne* que nous avons déjà citée deux fois⁶⁰; elles sont en nous comme des choses de l'âme et non comme des choses en soi. Il n'en demeure pas moins vrai que, par l'un de l'âme, nous avons la possibilité de revenir à l'Un tout court, même si l'un de l'âme ne se confond pas avec lui et demeure en dehors de lui.

En second lieu, l'âme n'est pas seulement l'image de l'Un; elle est encore être, vie et intelligence, c'est-à-dire image de l'Être, de la Vie et de l'Intelligence. Par là encore elle se distingue de l'Un et se constitue comme une réalité extérieure à lui. L'âme n'est donc pas identique au principe premier, quoiqu'elle ait en son fond le pouvoir de s'unir à lui: venant de l'Un à travers les degrés cosmiques de l'Être, de la Vie et de l'Intelligence, elle a en elle la trace de l'Un et par conséquent l'accès à l'Un lui-même⁶¹.

Chaque fois que Proclus traite de l'union de l'âme avec le premier principe, il introduit des réserves du type «autant qu'il est possible». C'est le cas, par exemple, dans notre texte de la *Théologie platonicienne*⁶², dans le *Commentaire sur le Parménide*⁶³, dans le *De providentia*⁶⁴, dans le *De decem dubitationibus*. Dans ce dernier opuscule, on lit: «En nous aussi, il y a un certain vestige caché de l'Un, qui est même plus divin que l'intellect qui est en nous; quand l'âme s'est accomplie et s'est établie en lui, elle est divine et vit de la vie divine autant que cela lui est permis à elle aussi⁶⁵». C'est que l'âme n'est pas seulement l'image

⁵⁹ *In Parm.*, Cousin, col. 1071, 19–37.

⁶⁰ I, 3, Saffrey-Westerink, p. 16, 16.

⁶¹ Cf. J. TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, p. 77 et ailleurs.

⁶² P. 15, 17.

⁶³ Col. 1081, 6.

⁶⁴ Boese, § 32, 4.

⁶⁵ Q. 10, Boese, § 64, 9–12. *Divina est* a pour correspondant chez Isaac Sebastocrator: ἐνθεός ἐστι.

de l'Un, mais encore tout ce qui la fait différer de l'Un pour être une âme. C'est pourquoi elle ne peut s'unir au principe premier qu'autant qu'il lui est possible, c'est-à-dire seulement par ce qu'il y a en elle de plus profond.

Cette restriction touchant l'union avec Dieu est celle que formulait Platon dans le *Théétète*: «assimilation à Dieu autant qu'il est possible⁶⁶». On la retrouve à la fin de la patristique grecque dans l'une des définitions de la philosophie que saint Jean Damascène donne dans sa *Dialectique*⁶⁷. Dans la version de Robert Grosseteste: *Philosophia est assimilatio Deo secundum quod possibile homini*⁶⁸. La réserve que nous mentionnons est sensible même dans les textes où s'exprime le plus clairement l'exigence d'union avec Dieu. Dans le *Commentaire sur la République*, par exemple, Proclus écrit que la vie la meilleure est celle où «l'âme se relie aux dieux et vit de la vie qui leur est le plus apparentée et conjointe par la ressemblance la plus haute, vie qui ne s'appartient pas à elle-même, mais aux dieux, où l'âme a dépassé son propre intellect, a éveillé en elle le symbole ineffable de la substance unitaire des dieux, et a attaché le semblable au semblable, sa propre lumière à celle de là-bas, et à l'Un au-delà de toute essence et de toute vie ce qu'il y a de plus semblable à l'Un dans sa propre essence et sa propre vie⁶⁹». Ainsi s'expriment à la fois la différence de l'âme par rapport à l'Un et son affinité avec lui, grâce à quoi elle peut, à la fois au-dedans et en dehors d'elle-même, rejoindre sa source première.

La doctrine de Proclus est donc bien différente de l'*advaita*. Alors que cette philosophie indienne enseigne l'identité du soi avec l'absolu en effaçant tous les conditionnements qui nous font différer de l'absolu, Proclus conserve ces conditionnements qui distinguent l'âme de l'Un, mais, reconnaissant dans l'âme la trace de l'Un, il n'en affirme pas moins l'unité de l'âme et de l'Un dans la mesure où nous pouvons prendre conscience, par-delà ce qui nous constitue comme âme, de notre participation à l'Un.

L'*âtman* ne change pas en passant de l'illusion à la libération, puisque l'illusion n'est rien de réel. En se défaisant d'enveloppes illusoires,

⁶⁶ 176 b.

⁶⁷ Ed. Kotter, p. 160, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I, Berlin, Walter de Gruyter, 1969.

⁶⁸ Ed. Colligan, St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, and Louvain, Nauwelaerts, Schöningh, Paderborn, 1953, p. 52.

⁶⁹ Kroll, I, 177; trad. Festugière, t. I, p. 197.

il découvre ce qu'il a toujours été, à savoir Brahman. Au contraire, l'âme proclusienne s'est constituée réellement en dehors de l'Un, quoiqu'on ne puisse sortir de l'Un; elle est même descendue jusqu'au niveau, réel aussi, de la génération. Si elle en est digne, elle se désintéressera de son corps et rétablira la perfection de sa conversion noétique; elle annulera les effets de sa chute et retrouvera son enracinement dans l'Un. Elle aussi, en un sens, sera de nouveau ce qu'elle a toujours été, mais elle ne cessera pas pour cela de conserver l'être qu'elle a acquis, sa substance, sa vie, son intelligence. Seulement, elle n'y sera plus enfermée: elle aura «éveillé l'un en elle». En se considérant dans sa participation à l'Un, l'âme ne détruit pas les enveloppes dont elle a atteint le centre; elle ne dépose ses vêtements qu'en intention. Dans l'union suprême, elle perd de vue ce qui n'est pas l'Un, tandis qu'en *advaita* ce qui n'est pas Brahman est reconnu comme illusoire.

Bref, Proclus enseigne que l'âme peut s'unir avec le principe premier, vivre dans l'immobilité et le silence, les yeux clos, détachée de toutes les adjonctions sensibles et intelligibles, en continuité avec l'Un absolu en ce vestige de l'Un dans lequel réside sa pure existence au-delà de ses facultés. Mais sa doctrine ne revient pas à l'identité de l'*âtman* et de Brahman, puisque l'âme, même en état d'union en sa profondeur avec l'Un, demeure différente de l'Un par toute l'altérité par rapport à l'Un, qui fait d'elle une âme.

Notre comparaison entre la philosophie de Proclus et l'*advaita* a porté sur deux points: la nature du monde face à l'absolu d'une part, et d'autre part la nature de l'âme face à sa finalité ultime, et nous avons cru pouvoir montrer que, malgré les affinités de la doctrine de Proclus – et du platonisme en général – avec l'*advaita*, le Diadoque ne propose ni la théorie du monde illusoire ni l'identité de l'âme avec l'absolu.

Il y a évidemment un lien entre ces deux positions proclusiennes: de même que l'univers n'est pas illusoire, quoiqu'il demeure dans l'Un, de même l'âme conserve sa propre réalité quand même elle a pris conscience de l'un en elle et, par lui, de l'Un universel. L'Un sans mouvement, sans besoin et sans rien ajouter à lui-même, ne laisse pas de produire les réalités qui l'entourent: modalisé dans les Hénades, il produit les séries de l'Être, de la Vie, de l'Intelligence, de l'Ame et du Corps, chacune de ces entités universelles comprenant les êtres

particuliers du même genre. Puisque l'Âme universelle et les âmes particulières se sont constituées à partir des Hénades hypercosmiques, elles sont en leur centre l'absolu lui-même ; mais elles sont aussi tout ce qu'elles se sont donné à partir de lui : en leur périphérie, elles diffèrent de leur centre⁷⁰.

Proclus connaît les changements de points de vue qui correspondent à la séduction sensible ou au détachement ; c'est changer de point de vue que d'apercevoir que par l'éveil de l'un en nous, la vie divine nous est ouverte. Mais nulle part nous ne lisons chez lui qu'au vrai point de vue, celui du *pâramâarthikasatya* advaïtin, il n'y a plus de monde, parce qu'il est illusoire, et qu'il n'y a plus d'âme, parce que Brahman est sans second. «Lorsqu'on a compris le Soi exempt de dualité, écrit Çamkara, ... il n'y a plus ni domaine extérieur ni agent connaisseur»⁷¹.

La comparaison que nous avons tentée engage peut-être l'interprétation de la connaissance négative et de la mystique spéculative en Occident. Elle implique que lorsque l'Occidental dépasse les déterminations du sensible et de l'intelligible, il ne nie pas leur existence ; il suspend seulement leur affirmation. Il conquiert un point de vue supérieur où il peut aussi n'y avoir plus ni sujet ni objet, mais sans que ceux-ci soient proprement niés. La négation des déterminations, comme le répète Proclus, est productrice de celles-ci : en les niant du principe, on les affirme *ipso facto* par le principe. L'*advaita*, au contraire, nie le multiple de l'Un sans l'instituer cependant en dehors de l'Un.

Mais l'interprétation de l'*advaita* est délicate aussi et on peut se demander si la doctrine du monde-illusion n'est pas un moment négatif de l'*advaita*, au-delà duquel il y en a un autre. Le rôle de la *mâyâ*, de l'illusion cosmique, est ambigu : dans la mesure où le monde qu'elle produit voile Brahman, le monde doit être nié ; mais il ne fait pas que le voiler, il le manifeste aussi. De fait, l'*advaita* se rapproche parfois

⁷⁰ Cf. J. TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, p. 85 : «Proclus peut donc répéter que nous n'avons nul besoin de sortir de l'âme pour atteindre les réalités les plus hautes comme les moindres... Philosopher c'est donc chercher à se connaître soi-même intégralement. Et jouir de l'union mystique, c'est reconnaître que le centre de l'âme coïncide avec le centre universel».

⁷¹ *Brahmasûtrabhâshya*, I, 1, 4 *sub finem* ; trad. L. Renou, ÇANKARA, *Prolégomènes au 'Vedânta'*, Paris, Imprimerie Nationale, 1951, p. 39.

du néoplatonisme en enseignant qu'une chose n'existe que par l'Être de Brahman, n'est pensée que par sa Pensée et n'apporte de la joie que par la Félicité qu'il est⁷². La relation du monde à Brahman est alors positive: le monde le reflète, le désigne, conduit à lui; il n'a plus besoin d'être nié.

Il semble cependant que ce moment positif de l'*advaita* ne soit pas stable et qu'il ne puisse être final, car l'image est toujours autre chose que son modèle et elle nous laisse dans l'ordre de la différence. L'image doit donc céder la place au modèle, de sorte que la signification du monde redevient négative: aucun être ici-bas, aucune pensée, aucune joie, ne tiennent devant l'Être, la Pensée et la Joie que sont Brahman. La réalité de ces êtres et de ces joies limitées n'est pas seulement laissée de côté, n'étant pas mentionnée; elle n'est pas niée pour être instituée à un niveau inférieur: elle est niée en elle-même. D'où la possibilité d'une nouvelle interprétation, qui rapprocherait l'*advaita* de certaines formes du bouddhisme: le monde, sans réalité propre, est l'apparaître de l'absolu lui-même⁷³.

Que la question soit délicate, on le voit assez à la floraison de systèmes qui ont surgi dans le *vedānta*. Râmânûja et Vallabha critiquent la doctrine advaïtine en ces termes: l'erreur métaphysique n'est pas l'appréhension d'un monde illusoire, mais une erreur de jugement au sujet d'un monde réel, mais évalué faussement⁷⁴. Il faudrait examiner ces autres «vues» védantines, et la doctrine d'autres écoles encore, en se demandant si telle ou telle d'entre elles se rapproche plus du néoplatonisme que ne le fait l'*advaita*. Disons seulement, en terminant, que pour le *viçishtâdvaita* de Râmânûja, Brahman est cause du monde en un sens véritable et non seulement en un sens second ou accidentel. Le monde existe donc avec Brahman et la relation qu'il entretient avec lui ne saurait être celle de l'illusion à l'objet réel. A l'exemple advaïtin du serpent qu'on voit dans la corde, Râmânûja substitue celui de la jarre faite de terre: le serpent n'a pas de réalité, mais la jarre

⁷² Nous surimposons le monde sur Brahman, mais aussi Brahman sur le monde. Cf. *Vedântaparibhâṣā*, éd. Suryanarayana, ch. VIII, § 16.

⁷³ On consultera avec intérêt l'ouvrage suivant: *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, edited and introduced by M. Sprung, Dordrecht, Boston, D. Reidel, 1973.

⁷⁴ Cf. M. I. MARFATIA, *The Philosophy of Vallabhâcârya*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1967, p. 59.

est réelle. Certes, le néoplatonisme n'utilise pas de cette image qui évoque la causalité matérielle, mais, enseignant que le premier principe est producteur à partir de lui-même, il admet bien l'idée qu'il est cause universellement.

Râmânûja dit encore que le monde est à Dieu comme la partie au tout, la qualification au qualifié, le mode à la substance, le corps à l'âme. Selon certains textes révélés, le monde n'existe pas en dehors de Dieu: c'est ce qu'indiquent les formules susdites. Selon d'autres textes révélés, le monde diffère de Dieu. Ces mêmes formules l'indiquent aussi, car la qualification n'est pas le qualifié, le corps n'est pas l'âme: le monde est à Dieu comme le corps est à celui qui possède le corps. Cette relation s'applique à plusieurs niveaux et marque toujours le gouvernement d'un multiple par l'un⁷⁵.

Or, en néoplatonisme, le monde est aussi, selon ses différents étages, la forme extérieure du principe. Inconcevable en dehors du principe – en dehors de lui, il sombrerait dans le néant – il est pourtant en dehors de lui d'une certaine manière et différent de lui. Tel est le sens du terme de participation dont l'étymologie implique les notions de partie et de tout.

On observe donc chez Râmânûja quelque chose du réalisme du créé, propre au néoplatonisme, et même quelque chose de l'émanatisme. En poussant la comparaison plus loin, on apercevrait d'autres ressemblances: quand, par exemple, Râmânûja écrit que seule une très petite partie de Brahman s'est engagée dans le monde⁷⁶, on pense au fait que, dans le néoplatonisme, le monde est peu de chose face au principe. Mais on verrait aussi des différences profondes: ainsi ne rencontre-t-on pas, chez Râmânûja, l'équivalent de l'inconnaissabilité radicale du principe proclusien.

⁷⁵ Cf. *The Vedânta-sûtras with the Commentary of Râmânûja*, transl. by G. Thibaut, Delhi, Patna, Varanasi, repr. 1962 (The Sacred Books of the East, vol. XLVIII); RÂMÂNÛJA, *Vedârtha-sangraha*, trad. angl. par S. S. Raghava-char, Mysore, 2^e éd., 1968; ÇRÎNIVÂSADÂSA, *Yatîndramatadîpikâ*, trad. angl. par Sw. Âdidevânanda, Mylapore, Madras, 2^e éd., 1967 (manuel récent). Rappelons que l'ouvrage d'O. LACOMBE: *L'Absolu selon le Vedânta*, cité plus haut en note, concerne non seulement Çamkara, mais aussi Râmânûja. On doit encore au même auteur: *La doctrine morale et métaphysique de Râmânûja*. Traduction (accompagnée du texte sanskrit) et notes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1938.

⁷⁶ *Vedârtha-sangraha*, § 106.

Si nous entrouvrons cette fenêtre sur un autre horizon de la philosophie indienne que celui de l'*advaita*, c'est pour rappeler la variété des paysages intellectuels que nous offre l'Inde: la stimulation que leur spectacle nous apporte peut nous aider à nous mieux comprendre nous-mêmes et nous faire avancer dans la découverte de ce qui ressemble et de ce qui diffère dans l'histoire multimillénaire de la pensée humaine.