Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 1

Artikel: " Au sujet des noms divins " : ce que doivent savoir ceux qui veulent comprendre la théologie de Platon (Proclus: théologie platonicienne I.29)

Autor: Mueller-Jourdan, Pascal

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047465

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: 16.07.2025

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

PASCAL MUELLER-JOURDAN

« Au sujet des noms divins »
Ce que doivent savoir ceux qui veulent comprendre la théologie de Platon
(Proclus: *Théologie platonicienne* I.29)

INTRODUCTION

Peut-on 'nommer dieu' ou 'nommer les dieux' ? Comment et à quelles conditions peut-on conférer au langage humain quelque justification et pertinence pour désigner ce qui ne ressortit pas aux domaines des mortels qui font usage de noms, de verbes et de codifications grammaticales pour se signifier les uns aux autres les choses dont ils font l'expérience ? Le langage que la théologie mobilise elle aussi, est-il, et à quelles conditions, en adéquation avec son objet ? Quel statut dès lors accorder aux noms ? Relèvent-ils de la nature de la chose ainsi désignée, ou ne sont-ils que le fait de conventions linguistiques ?[1]

Toutes ces questions sont introduites de façon décisive dans l'histoire de la pensée par le *Cratyle* de Platon sur la rectitude des noms. La question de la nomination et plus largement du langage outrepasse la seule question des noms divins, mais on peut dire qu'elle atteint, dans le traitement de cette difficulté spécifique, son seuil critique.

Si l'on doit à Platon le premier traitement d'envergure de la question de la rectitude des noms en général et des noms divins en particulier, du moins si l'on se fie à ce que la tradition manuscrite nous a transmis, ce problème, qui connaîtra une longue tradition interprétative, sera traitée pour lui-même dans l'œuvre de Proclus de Lycie. Les *Scolies* de Proclus sur le

[1] Nous voudrions dédier ces pages à Olivier Boulnois et à Brigitte Tambrun qui nous invitèrent, il y a plus de dix ans, à intervenir dans le programme de recherche *Sur les noms divins* qu'ils pilotèrent dans le cadre du *Laboratoire d'Etudes sur les Monothéismes*. Cette invitation nous engagea à nous plonger dans la *Théologie platonicienne* de Proclus qui ne nous a depuis plus quitté. Nous avions retiré in extremis de la publication qu'il prévoyait une contribution immature qui eût été précipitée. Nous avions le projet depuis de nombreuses années de tout reprendre en embrassant plus largement que la *Théologie platonicienne,* en croisant le commentaire de Proclus *Sur le Parménide*, les *Scolies sur le Cratyle* et le commentaire du même Proclus *Sur le Timée*. Moins précipité et sans doute davantage mûri, ce travail saura être utile, nous le pensons, tant à celui qui est aguerri à la pensée du maître athénien qu'à celui qui n'en connaît pas encore l'inépuisable richesse. Nous remercions le premier de son indulgence et le second de sa confiance. Le collectif dirigé par Olivier Boulnois et Brigitte Tambrun est paru en 2016. Cf. BOULNOIS, O./TAMBRUN, B. (éds.) : *Les noms divins*. Paris : Cerf 2016.

Cratyle de Platon qui abordent spécifiquement la question des noms divins a fait l'objet ces dernières années d'un ensemble d'études remarquables, de la part de chercheurs italiens surtout, mais pas exclusivement[2]. Les pages qui suivent, qui ne sauraient se substituer aux recherches antérieures, entendent d'abord pointer quelque chose de l'intention qui sous-tend la *Théologie platonicienne* de Proclus dont le projet influencera durablement le christianisme par le truchement du traité *Des noms divins* du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Notre brève étude se déploiera en phases successives

Après une brève contextualisation historique de la figure de Proclus et de son projet fondamental, nous rappellerons que nous sommes dans un environnement polythéiste fortement hiérarchisé, et que cette hiérarchie se déroule, selon une conception dégressive de la réalité, du tout premier principe jusqu'aux confins de la matière. Cela implique qu'il y ait des degrés et un classement des dieux eu égard à leurs fonctions. Nous laissant alors guider par un plan qu'impose la lecture du premier livre de la *Théologie platonicienne*, nous aborderons ce que Proclus appelle les notions communes relatives à tous les dieux[3], à savoir les attributs communs aux êtres divins, quelle que soit la position hiérarchique que chacun d'eux occupe dans le vaste système exposé. Cette première phase sera relativement brève bien qu'elle soit indispensable pour contextualiser toute cette question. Le cadre ainsi posé, nous nous proposerons de présenter une lecture détaillée du chapitre 29 de la *Théologie platonicienne* qui, au regard de ce que Proclus nous en dit, traitera *stricto sensu* de la question des noms des êtres divins qu'on ne saurait confondre avec les attributs communs à tous les dieux.

[2] Voir surtout les introductions, commentaires et notes des éditions des *Scolies sur le Cratyle* par Proclus, in : PROCLO : *Lezioni sul « Cratilo » di Platone*, éd. F. Romano. Catania : Università di Catania 1989 ; PROCLO : *Commento al Cratilo di Platone*, éd. M. Abbate. Milan : Bompiani 2017. Voir également : CRISCUOLO, U. : *Proclus et les noms des dieux : à propos du Commentaire au Cratyle*, in : BELAYCHE, N. et al. (éds.) : *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Turnhout : Brepols 2005, 57–68. DE PIANO, P. : *Il Demiurgo, l'onomaturgo et l'artista nei capitoli LI–LIII dell'*In Cratylum *di Proclo*, in : Logos. Rivista di filosofia 8 (2013), 9–22 ; DE PIANO, P. : *Le nom en tant qu'image (εἰκών) dans l'interprétation proclienne du* Cratyle, in : Interférences [En ligne], 7 | 2014, mis en ligne le 10 juillet 2014, consulté le 24 avril 2020. URL : http://journals.openedition.org/interferences/4620 ; DE PIANO, P. : *L'ἀφομοιτικὴ δύναμις et la matière des noms dans le 'Commentaire du Cratyle' de Proclus*, in : HALFWASSEN, J./DANGEL, T./O'BRIEN, C. (éds.) : *Seele und Materie im Neuplatonismus = Soul and Matter in Neoplatonism*. Heidelberg : Winter Verlag 2016, 189–210. VAN DEN BERG, R.M. : *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Langages and Naming*. Leiden–Boston : Brill 2008. ROMANO, F. : *Proclo lettore e interprete del Cratilo*, in : PÉPIN, J./SAFFREY, H.D. (éds.) : *Proclus, lecteur et interprète des anciens*. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2–4 octobre 1985). Paris : Éditions du CNRS 1987, 113–136.

[3] Cf. PROCLUS : *Théologie platonicienne* (*Théol. plat.*) I.2, p 9.9, éds. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris : Les Belles Lettres 1968.

Nous verrons ultimement que le nom divin peut se dire en de multiples acceptions selon qu'il est appréhendé

- au niveau du dieu même comme nom tout à fait propre, radicalement incognoscible et indicible, marqué du sceau du secret,
- au niveau de l'intellect comme image ressemblante, nimbée de silence, du premier degré, ou
- au niveau de l'âme, comme expression verbale et écho amoindri, quoique congruent, des niveaux supérieurs qu'il signifie.

Ces trois degrés du nom constituent un apport original de Proclus de Lycie à la question des noms divins.

Entrée en matière et contexte

Une recherche fondamentale sur les noms divins peut difficilement se priver de l'apport insigne de la *Théologie Platonicienne* de Proclus de Lycie. La *Théologie Platonicienne* est le plus important projet visant à traiter systématiquement de la question des dieux que nous ait légué la tradition manuscrite. L'examen de la nature des dieux, l'exposition des notions communes les concernant, est naturellement suivi de l'examen de leurs caractéristiques particulières liées aux fonctions qui leur sont assignées en propre dans la trame du réel et au degré hiérarchique auquel chacun des dieux appartient. Cet essai de réintégration du Panthéon grec dans la structure des hypothèses issues du *Parménide* de Platon est méthodique et rigoureux[4].

Proclus nous introduit au cœur d'une théologie vaste, inclusive, récapitulative qui épouse dans sa propre méthode exégétique une progression similaire à celle qui s'exprimait dans l'initiation aux mystères. L'analogie ne porte pas seulement sur la fin de chacune des deux démarches, à savoir l'illumination du candidat et son contact, et son union, avec la divinité, mais aussi, en un sens, sur le processus pour y parvenir. En fait, il est tout à fait vraisemblable que Proclus considérait les deux mouvements ascensionnels comme apparentés et s'éclairant mutuellement[5]. D'ailleurs, l'atmosphère empreinte de révérence religieuse dans laquelle nous plongent les premières pages de la *Théologie Platonicienne* est, à cet égard, tout à fait significative. Selon Proclus, la philosophie de Platon a fait « sa première apparition par la grâce de la volonté pleine de bonté des dieux, puisqu'elle

[4] Cf. Saffrey, H.D. : *La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide*, in : Revue de théologie et de philosophie 116 (1984), 1–10.

[5] L'ordre des lectures commentées des dialogues de Platon, de l'*Alcibiade* au *Parménide*, était alors assimilé à une mystagogie faisant passer l'initié du seuil du temple au sanctuaire. Voir par exemple une trace évidente de cette conception chez Olympiodore : « Par ailleurs, on doit considérer que ce dialogue [=l'*Alcibiade*] ressemble aux propylées et que, de même que les propylées conduisent aux adyta du temple, de même aussi doit-on comparer l'*Alcibiade* aux propylées et le *Parménide* aux adyta », Olympiodore : *Sur l'Alcibiade* 11.3–6.

a révélé l'intellect caché en eux... (*ton en autois kekrummenon noûn*) »[6]. Nous devrons bien sûr préciser ce qu'un tel propos peut signifier et ce qu'il peut avoir à faire avec une théorie du langage prétendant s'exprimer de façon autorisée sur les dieux, soit en recensant et en dévoilant leurs attributs communs, soit en désignant les noms particuliers et distinctifs attribués aux dieux, rendant ainsi possibles leur invocation, voire leur convocation dans le rite religieux, et la dévotion tant collective que particulière. Ces conditions de possibilité du discourir sur le divin, et du discourir de manière autant que possible conforme à la réalité des dieux, constituent d'ailleurs tout l'horizon de la *Théologie platonicienne*. Elle est, en ce sens, sur ce point précis, la reprise grandiose de ce que les *Scolies sur le Cratyle* avaient annoncé et préparé.

L'objectif de Proclus est assez simple. Il s'agit de transmettre ce qu'il a lui-même reçu[7]. En ce sens, il se fait, après avoir été lui-même initié, initiateur. D'ailleurs, il ressort clairement du premier chapitre qui introduit à cette 'Somme théologique' qu'appréhender par l'esprit le divin (*noèsai to theion*)[8] suppose de recevoir la lumière des dieux eux-mêmes. Et faire connaître aux autres le divin, soit le faire connaître par la médiation du discours qui est, reste et demeure le moyen pour une âme incorporée de communiquer à une âme incorporée[9], exige que deux conditions soient remplies. La première est que celui qui fait usage du *logos* pour exprimer par des sons articulés ce que sont les dieux, le fasse sous la conduite des dieux eux-mêmes[10]. Cela présuppose évidemment qu'il ait parcouru tous les degrés de l'initiation, qu'il ait été admis à recevoir la lumière d'en-haut, et ultimement qu'il se maintienne au contact des dieux. Il déploie alors en lui

[6] PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 5.7–9.

[7] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 7.11–17.

[8] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 7.25.

[9] Pour cette dernière remarque, on peut se reporter au remarquable article de HOFFMANN, Philippe : *Catégories et langage selon Simplicius. La question du « skopos » du traité aristotélicien des « catégories »*, in : HADOT, I. (éd.) : *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie.* Actes du colloque international de Paris (28 sept.–1er oct. 1985). Berlin : Walter De Gruyter 1987, 61–90 ; ainsi qu'à la courte mais utile section « 2.3 Simplicius on langage in his *Commentary on the Categories* » de VAN DEN BERG, R.M. : *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Langages and Naming*, 206–210. Voir également : SIMPLICIUS : *In Cat.* 13.4–11 (sur le langage [*hè phônè*] comme limite de l'activité de l'âme); PHILOPON : *In Cat.* 9.31–34 (sur les âmes qui, enfermées dans des corps, ne peuvent se signifier réciproquement leurs propres pensées [*ta idia noèmata*] par un autre moyen que celui des mots [*dia tôn phônôn*], cité in : HOFFMANN : *Catégories et langage selon Simplicius. La question du « skopos » du traité aristotélicien des « catégories »*, 83).

[10] Cette démarche initiale est profondément ancrée dans le platonisme. Cf. PLATON : *Timée* 27cd : « ...<il faut> appeler à l'aide les Dieux et les Déesses, les prier que nos propos soient toujours, en ce qui les touche, conformes avant tout à leur pensée, et en ce qui nous concerne, logiquement ordonnés ». Elle est reprise par Proclus, dès les premières pages de la *Théologie platonicienne* : « Persuadés par le conseil que nous donne Platon dans le *Timée*, prenons les dieux pour guides dans la doctrine qui les concerne », PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 8.5–7.

la triade chaldaïque de la foi, de la vérité et de l'amour, dons des dieux destinés à ceux qui s'en sont approchés et leur demeurent unis[11]. La deuxième condition est que l'initiant ou mystagogue cherche à garder « cette exposition des noms divins au-dessus de la variété des opinions et de la diversité contenue dans les mots »[12]. Cette courte phrase qui apparaît dès le premier chapitre du premier livre de la *Théologie Platonicienne,* et qui n'est pas sans poser plusieurs difficultés, révèle toutefois la rigueur et le motif du projet de Proclus : faire connaître, exposer à d'autres le divin après l'avoir soi-même connu[13]. Cette ambition a un contenu. Le propos de Proclus est clair. Il s'agit, dans le cadre d'une stricte et rigoureuse initiation philosophique, d'exposer, littéralement de 'dérouler' (*anélixis*) les noms divins[14] et ce, ni à n'importe quelles conditions, ni dans n'importe quel ordre.

HIÉRARCHIE DES DIEUX ET TRANSVERSALITÉ DES ATTRIBUTS COMMUNS

C'est dans les dialogues de Platon, en particulier *Les Lois*, la *République*, le *Phédon*, le *Phèdre*, – Platon que Proclus tient pour le hiérophante « des

[11] Cf. *Or.Chald.* Fr. 46, éd. E. des Places ; PROCLUS : *Théol. plat.* I.25, p 109.4–113.10. Sur cette triade chaldaïque, voir : HOFFMANN, Ph. : *La triade chaldaïque érôs, alètheia, pistis de Proclus à Simplicius*, in : SEGONDS, A.-Ph./STEEL, C. (éds.) : *Proclus et la Théologie Platonicienne.* Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink†. Leuven : Leuven University Press 2000, 459–489 ; HOFFMANN, Ph. : *Erôs, Alètheia, Pistis ... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll),* in : SENG, H./TARDIEU, M. (éds.) : *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption.* Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, 15–18 novembre 2006. Heidelberg : Universitätsverlag Winter 2011, 255–324 ; reproduit sous une forme différente, in : DELGADO, M./MÖRI, F. (éds.) : *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans les espaces culturels juifs, chrétiens et musulmans de l'Antiquité à la Renaissance.* Actes du colloque 'Orient-Occident', Fribourg, 16–19 novembre 2009. Paris : Cerf 2014, 63–136.

[12] PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 8.1–4.

[13] Un tel motif se fonde sur le fait que, selon Proclus, Platon, en raison d'un sens du sacré et du mystère hors du commun, aurait cherché à mettre en sécurité cette lumière au plus profond du sanctuaire (on retrouve le vocabulaire mystérique du début de la *Théologie platonicienne*). C'est la raison pour laquelle, elle est restée ignorée jusqu'à ce que Plotin la redécouvre, puis à sa suite, Amélius et Porphyre, Jamblique et Théodore d'Asiné et d'autres encore, jusqu'à ce que Syrianus enfin, le maître de Proclus, son guide, dit-il, dans tout ce qu'il y a de beau et de bien, ne l'initie à son tour à la mystérieuse vérité des principes divins. De cette confession proclienne, il ressort que la lumière de la vérité se transmet dans le cadre d'une initiation philosophique dont la parenté avec les mystères est incontestable (cf., PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 6.16–7.8). Cette *traditio* est d'ailleurs renforcée par la précision que croit devoir apporter Proclus, in : PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 7.11–15 : « Il faut non seulement avoir reçu des autres le bien choisi entre tous de la philosophie de Platon, mais encore laisser à ceux qui viendront après nous des mémoires de ces bienheureuses visions dont nous aussi, disons-le, nous sommes devenus le spectateur ». Peut-être y a-t-il là quelques allusions à la chaîne d'or homérique. Sur celle-ci, voir : LÉVÊQUE, P. : *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque.* Paris : Les Belles Lettres 1959.

[14] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.*I.1, p 8.4.

apparitions intégrales et immobiles <des dieux> »[15] – que le diadoque d'Athènes va recueillir « les notions communes relatives aux dieux (*ta koina noèmata peri theôn*) »[16]. C'est encore des dialogues de Platon que Proclus va faire ressortir l'architecture théologique qui permet de distinguer des classes de dieux répartis selon un ordre qui épouse le déploiement d'une structure issue des hypothèses du *Parménide* et qui constitue par ailleurs la trame métaphysique quasi standardisée de ce platonisme d'école[17]. Proclus s'exprime assez schématiquement en ces termes :

> « Maintenant ce sont ces dialogues qu'il faut considérer pour y rechercher chaque ordre des dieux, et tirer
> <1> premièrement du *Philèbe*
> – la science de l'Un-Bien (20bd),
> – celle des deux principes tout premiers (23cd) et
> – celle de la triade qui se révèlent à partir d'eux (64a–65a),
> car on peut trouver tout cela distinctement transmis jusqu'à nous par Platon ;
> <2> deuxièmement du *Timée* (27c–43a),
> – la théorie relative aux dieux intelligibles (*peri tôn noetôn [theôn]*),
> – l'exposé divinement inspiré sur la monade démiurgique
> – et la vérité très complète relative aux dieux encosmiques ;
> <3> troisièmement du *Phèdre* (246e–247e),
> – toutes les classes des dieux intelligibles et intellectifs (*ta te noèta panta kai noera genè*) et
> – les ordres des dieux détachés du monde, qui président immédiatement aux révolutions célestes ;
> <4> quatrièmement du *Politique* (268d–274e),
> – la démiurgie opérée dans le ciel, les deux cycles périodiques de l'univers et leurs causes intellectives ;
> <5> cinquièmement du *Sophiste*, tout ce monde sublunaire et la condition propre aux dieux qui l'ont reçu pour domaine »[18].

La première démarche de Proclus va être, avant d'explorer chaque niveau pris en lui-même et par là, avant de se pencher sur les propriétés particulières des dieux qui les ont reçus pour domaine, de recenser les notions communes ou attributs communs qui concernent tous les dieux quelle que soit leur classe, restant bien entendu que chaque dieu ainsi 'classé' modu-

[15] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 6.4–7.

[16] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.2, p 9.9. Proclus déclarera ultérieurement : « Nous devons faire la chasse dans d'autres dialogues aux points de doctrine communs concernant les êtres divins (*ta koina peri tôn theiôn dogmata*), enseignés par Platon », PROCLUS : *Théol. plat.* I.26, p 113.13–14.

[17] Proclus décrira par la suite et de façon détaillée la hiérarchie des dieux, in : PROCLUS : *Théol. plat.* II.12 ; voir également : SAFFREY, H.-D. : *Introduction*, in : PROCLUS : *Théologie Platonicienne*, Livre I, LXIII–LXXV ; ABBATE, M. : *Saggio introduttivo* (La struttura del reale e le gerarchie divine nella Teologia Platonica), in : PROCLO : *Teologia platonica*, nuova edizione riveduta e ampliata, éd. M. ABBATE. Milano : Bompiani 2019, XLV–LIV.

[18] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.5, p 25.3–18.

lera et manifestera les attributs divins communs en fonction de sa position dans l'architecture métaphysique ainsi exposée. Proclus cherchera alors à recenser, toujours en suivant Platon, les propriétés particulières (*ai idiotètes autôn*)[19] de ceux qui sont assignés à chacun de ces plans et les processions qui voient chaque classe supérieure à la fois fonder et parfaire le degré qui lui est subordonné. C'est d'ailleurs au moment de traiter des propriétés particulières des dieux que sont abordés ce qu'on appelle au sens strict les 'noms des êtres divins'. On peut noter que les noms des êtres divins possèdent en eux-mêmes, et ce naturellement, les traces de telles propriétés car, comme le soutient Proclus, à partir des noms des dieux : « Il est facile à ceux qui sont rompus à la théologie de saisir les propriétés particulières des principes divins par le raisonnement »[20]. C'est ce à quoi se livrera Proclus dans les autres livres de la *Théologie platonicienne* en déroulant le même principe.

Proclus va donc commencer par les attributs communs concernant tous les dieux. Il s'en explique en affirmant : « Ce qui est commun est par nature premier et plus connaissable que ce qui est propre » (*ta gar koina tôn idiôn protera kai gnôrimôtera kata phusin esti*)[21].

Tous les attributs communs qui sont signes distinctifs du divin en général sont traités dans les chapitres 13 à 28 de la deuxième partie du Livre I de la *Théologie Platonicienne*. Proclus les tire de quatre dialogues de Platon sur la base de leur apparition par groupe de trois. Les dialogues retenus par Proclus sont ceux qui font apparaître ces notions communes en triade. Sans entrer dans le détail des extensions de chacune de ces triades, car chaque attribut peut, le cas échéant, en impliquer un ou plusieurs autres, nous pouvons recenser ces attributs divins communs comme suit :
Chaque dieu est...

(I) existant[22] [§ 14]
(II) provident[23] [§ 15]
(III) inflexible[24] [§ 16]
Ces attributs proviennent du livre X des *Lois*.

(I) bon[25] [§ 18]
(II) immuable[26] [§ 19]

[19] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.2, p 9.13 & I.5, p 25.23.
[20] PROCLUS : *Théol. plat.* I.5, p 25.20–23.
[21] PROCLUS : *Théol. plat.* I.13, p 59.12–13.
[22] Sur la démonstration de l'existence des dieux, PLATON : *Lois* X, 893b–899d.
[23] Sur le caractère provident des dieux, PLATON : *Lois* X, 899d–905d.
[24] Sur l'inflexibilité de l'action providentielle, PLATON : *Lois* X, 905d–907b.
[25] Sur les dieux causes de tout bien et d'aucun mal, PLATON : *République* II, 379a–380c.
[26] Sur l'immutabilité des dieux, PLATON : *République* II, 380d–381e. Proclus fait découler de l'immutabilité divine les attributs divins suivants : 'le fait de se suffire à soi-même' (*to autarkes*), 'la pureté sans mélange' (*to achranton*) et 'la condition d'être toujours identique

(IIIa) simple[27] [§ 20]
(IIIb) vrai[28] [§ 21]
Ces attributs proviennent de la *République.*

Les suivants proviennent du *Phèdre :*
(I) bon (*agathon*)[29] [§ 22]
constitué des éléments nominaux suivants :
(I.1) *désirable* (*epheton => orekton*)[30]
(I.2) *capable* (*ikanon*) *d'engendrer, de produire* (*gennètikon*)[31] et
(I.3) *parfait* (*teleion => epistreptikon*)[32]

(II) sage (*sophon*)[33] [§ 23]
donc
(II.1) *comblé d'être et de vérité,*
(II.2) *capable d'engendrer la vérité intellective* et
(II.3) *rend parfait ce qui exerce l'acte de l'intellect*[34]

(III) beau (*kalon*)[35] [§ 24]
la beauté du dieu qui en fait un être *aimable* (*erasmion*)[36] est reconnue par trois signes
(III.1) le *gracieux* (*habron*)[37]
(III.2) le *lumineux* (*phanon => lampron*)[38] et
(III.3) le *ce qui inspire l'amour* (*eraston*)[39]

Pour répondre à la triade des attributs divins bon/bien, sage et beau, Proclus introduit dans le chapitre 25 du livre I de la *Théologie platonicienne*, la

et semblable à soi' (*to aei kata ta auta kai hôsautôs echon*), voir PROCLUS : *Théol. plat.* I.19, p 90.4–5.

27 Cf. PLATON : *République* II, 380d–383a.

28 Cf. PLATON : *République* II, 381e–383a.

29 Cf. PLATON : *Phèdre* 246de.

30 Sur le désirable, PROCLUS : *Théol. plat.* I.22, p 101.20–102.27.

31 Sur le capable d'engendrer, PROCLUS : *Théol. plat.* I.22, p 102.27–103.28.

32 Sur le parfait, PROCLUS : *Théol. plat.* I.22, p 104.3–12.

33 Cf. PLATON : *Phèdre* 246de. Le chapitre 23 traite de la science (*sophia*) des dieux comme fondement de l'opération intellectuelle des dieux, opération indicible en adéquation ou union permanente avec son objet, cf. PROCLUS, *Théol. plat.* I.23, p 104.24–105.2.

34 Cette triade censée découler du *Phèdre* est déduite d'autres dialogues, du *Banquet* (204a) pour le premier terme, de la *République* (VI. 490b) pour le deuxième, et du *Théétète* (150c) pour le troisième. Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.23, p 105.5–23.

35 Cf. PLATON : *Phèdre* 246de.

36 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.24, p 106.21–23 (« tout ce qui est divin est aimable »).

37 L'attribut 'gracieux' provient du *Banquet* (204c), cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.24, p 107.11–15.

38 L'attribut 'lumineux' (*phanon, lampron*) provient du *Phèdre* (250bd, 256d), cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.24, p 107.16–25.

39 L'attribut *eraston* (qui inspire l'amour) provient du *Banquet* (204c), cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.24, p 108.2–11.

triade chaldaïque de la foi (*pistis*)[40], de la vérité (*alètheia*)[41] et de l'amour (*erôs*)[42] qu'adoptent les êtres inférieurs eu égard au divin.

Et dans les deux derniers groupes qui appartiennent au *Phédon,*[43] chaque dieu est...

Groupe A
(A.I) divin (*theion*)[44] [§ 26]
(A.II) immortel (*athanaton*)[45] [§ 26]
(A.III) intelligible (*noèton*)[46] [§ 26]

Groupe B
(B.I) unitaire (*monoeides*) [§ 27]
(B.II) indissoluble (*adialuton*) [§ 27]
(B.III) semblable à soi-même (*to hôsautôs echon*) [§ 27]

Proclus fait correspondre terme-à-terme ces deux derniers groupes. Pour lui, le divin s'identifie à l'unitaire, l'immortel à l'indissoluble, l'intelligible au semblable à soi[47].

Chacun de ces attributs, qui se trouve enfoui dans les quatre dialogues susmentionnés, qualifie la nature du dieu, de chaque dieu, quel que soit son rang dans l'architecture sacrée de ce vaste système. Par ailleurs, tous ces attributs sont susceptibles de qualifier ce qui, d'une manière ou d'une autre, 'participe' du divin[48]. On pourrait dès lors distinguer ce qui possède par

[40] Sur la foi qui conjoint au bien au-delà de toute connaissance et de toute opération, et qui offre un havre unique et sûr à tous les êtres, PROCLUS : *Théol. plat.* I.25, p 109.24–112.24.

[41] Sur la vérité qui établit les êtres auprès de la science divine et conjoint ceux qui font acte d'intellection aux objets de leur intellection, PROCLUS : *Théol. plat* I.25, p 109.17–23.

[42] Sur l'amour qui réunit tous les êtres à la beauté divine et l'apparente à elle, PROCLUS : *Théol.* plat. I.25, p 109.10–16 ; cf. PLATON : *Banquet* 201d–203a, 204ab.

[43] Ils sont tous les six tirés d'un unique passage de : PLATON : *Phédon* 80ab : « Ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, qui possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours semblablement même que soi-même, voilà ce avec quoi l'âme offre le plus de ressemblance ».

[44] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.26, p 114.5–116.4.

[45] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.26, p 116.5–117.14.

[46] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.26, p 117.15–118.9.

[47] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I 27, p 119.8–9. Il s'en explique dans les lignes qui suivent, p 119.10–29.

[48] Proclus a lui-même précisé cette distinction dans le chapitre où il traite de l'attribut *divin* assigné aux dieux, en affirmant : « Tout ce qui précède nous oblige à admettre que le mot dieu peut recouvrir ce qui est dieu absolument, ce qui est dieu par union, ce qui est dieu par participation, ce qui est dieux par contact, ce qui est dieu par similitude ; en effet, tout ce qui est au-delà de l'être est dieu à titre premier, tout ce qui est intellectif est dieu par union, tout ce qui est âme divine est dieu par participation, les démons qui sont divins sont dieux par leur contact avec les dieux, les âmes humaines ont part à ce nom par similitude. Mais chacun des termes de cette énumération, comme on l'a dit, est plutôt divin que dieu, puisque l'Étranger d'Athènes nomme divin l'intellect lui-même », PROCLUS : *Théol. plat.* I.26, p 115.14–23, parallèle dans, PROCLUS : *Sur le Timée* II, 113.3–12.

soi ces déterminations, les dieux, et ce qui les possède, ou ne les possède que, par participation à savoir, pour les hommes, le sage ou philosophe qui devient dieu dans la mesure du possible pour l'homme[49].

Examinons maintenant de façon plus précise le chapitre 29 qui clôt ce premier livre de la *Théologie Platonicienne,* en notant que ce dernier chapitre, qui traite de la question générale des noms des êtres divins, introduit une investigation systématique de la question du nom particulier à chaque niveau de l'architecture du modèle proclusien du réel [50].

LES NOMS DES ÊTRES DIVINS. GLOSES EXPLICATIVES DE *THÉOLOGIE PLATONICIENNE* I.29, P 123.17–125.13[51]

« En voilà donc assez au sujet de l'existence inengendrée des dieux »

La transition est nette. Proclus laisse derrière lui un dernier attribut commun, 'inengendré', traité un peu à part. L'attribut 'inengendré' n'est pas inscrit dans la liste des notions communes mentionnées *supra*. En fait, dans le chapitre qui précède ce vingt-neuvième et dernier du premier livre de la *Théologie platonicienne*, Proclus tente de résoudre un problème d'exégèse récurrent dans le platonisme tardo-antique. En effet, dans les fictions mythiques, il arrive à Platon d'explicitement faire mention de la naissance d'un dieu, tel Érôs, ou encore Aphrodite[52]. Proclus précise que les mythes s'expriment de manière symbolique comme des indicateurs de rapports de causalité[53]. Ils n'impliquent, dès lors, aucun devenir (i.e. aucune génération) et aucun mode d'apparition chronologique des dieux dont ils parlent, contrairement à ce qu'une exégèse littérale de Platon aurait pu donner à penser[54]. Voilà pourquoi, il est juste, selon Proclus qui fait le choix expli-

[49] Comme le demande la quatrième des six définitions de la philosophie popularisées et largement admises dans cette forme canonique parmi les platoniciens de l'Antiquité tardive. Cette quatrième définition provient de : PLATON : *Théétète* 176ab. On la retrouve dans la quasi-totalité des *Prolégomènes* scolaires *à la philosophie* de cette période. Par exemple : DAVID : *Prolegomena* 34.13–39.13.

[50] C'est donc sans surprise que le chapitre I du Livre II de la *Théologie platonicienne* se propose de commencer par la cause 'toute première' de tous les êtres. Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* II.1, p 3.5sq.

[51] Nota Bene : le texte en retrait et en italique est le texte de Proclus dans la traduction proposée par Saffrey-Westerink, notre seule intervention apparaît dans la façon d'en structurer l'exposition de façon à en visualiser l'organisation ; par ailleurs les titres, qui sont de notre main, constituent la table des matières du texte étudié, soit l'enchaînement des thèmes qui y sont tour à tour abordés.

[52] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.28, p 120.22–121.6. Cf. PLATON : *Banquet* [203ac].

[53] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.28, p 121.3–11.

[54] Sur cette question et l'interprétation symbolique du mythe vraisemblable du *Timée*, voir : MUELLER-JOURDAN, P. : *L'indéterminé « matière » chez Syrianus. Brève exégèse d'In Metaphysicam 133.15–29*, in : LONGO, A. (éd.) : *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité tardive.* Actes du colloque de Genève (29 sept.–1er oct. 2006). Napoli : Bibliopolis 2009, 161–173.

cite d'une exégèse symbolique des mythes, de considérer l'attribut 'inengendré' comme un qualificatif commun à tous les dieux, en ce qu'ils échappent au devenir qu'implique le terme 'génération' (*genesis*), et de comprendre la mention de l'engendrement dans les mythes comme indiquant des rapports hiérarchiques issus de processions premières, intermédiaires et ultimes[55]. C'est sous ce seul rapport métaphysique que l'antériorité et la postériorité, la paternité et la filiation, entre les dieux doivent être comprises[56].

Thème du chapitre

> il reste, je pense, à dire aussi un mot au sujet des noms des êtres divins
> (*peri tôn onomatôn tôn theiôn* [123.18–19])

Cette courte sentence marque un très net point de bascule entre le traitement des attributs communs à tous les dieux qui constituait le principal objet du premier livre de la *Théologie platonicienne* et l'étude des noms divins pris en particulier qui en occupera tous les autres. Ce dernier chapitre du premier livre donne à la fois de très précieuses indications sur la question des noms divins, leur forme, leur rang et leur institution mais le propos est assez sommaire. On peut imaginer que les destinataires du Maître athénien avaient à l'esprit ses commentaires d'Aristote, probablement les explications du traité *De l'interprétation*[57], mais surtout de Platon, notamment ceux du *Cratyle* et du *Parménide*[58] qui sont aussitôt rappelés.

Les sources platoniciennes

> [123.20] De fait, dans le *Cratyle*, c'est tout spécialement à propos des êtres divins que Socrate estime devoir montrer que les noms ont été correctement établis[59] ;
>
> quant à *Parménide*,
> dans la première hypothèse[60],

[55] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.28, p 121.21–24.

[56] Pour cette discussion revoir : PROCLUS : *Théol. plat.* I.28, p 120.22–123.15.

[57] Cf. AMMONIUS : *Sur le traité De l'interprétation* 1.6–11.

[58] Nous savons par un indice que nous fournit Proclus que la *Théologie platonicienne* est postérieure au commentaire qu'il donna *Sur le Parménide*. L'auditeur du propos qu'il tient ici ou son lecteur doit avoir achevé le cycle complet d'études. Nous pouvons du moins le penser à la lumière d'une très brève allusion faite par Proclus dans le deuxième livre de la *Théologie platonicienne* où il se réfère explicitement à l'exégèse détaillée du *Parménide* qu'il a déjà réalisée. Il y affirme ceci : « [...] allons, achevons le traité relatif au premier dieu par l'examen du *Parménide*, et révélons les pensées pleines de mystère de la première hypothèse, dans la mesure où cela importe à notre propos actuel ; car nous avons donné l'explication très complète de ces pensées dans notre commentaire sur ce dialogue », PROCLUS : *Théol. Plat* II.10, p 61.13–18.

[59] Cf. PLATON : *Cratyle* 395e–411a et le traitement explicite de l'origine et de la nature des noms divins chez le diadoque athénien : PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 29.21–35.15.

– de même qu'il nie de l'Un tous les autres objets de connaissance et toutes les sortes de connaissance,
– de la même façon il nie aussi de lui
le nom (*onoma*)[61]
et la description (*logos*)[62]
[124.1] tandis que
dans la deuxième hypothèse, en plus de tout le reste,
il établit aussi qu'il y a
une description (*logos*)
et un nom (*onoma*)
pour l'un de cette hypothèse[63] [123.20–124.2].

La mention du *Cratyle* et du *Parménide* se justifie pleinement dans la mesure où ils constituent l'horizon général d'un traitement de la nature et de la validité des noms divins. Mais force est d'admettre qu'ils ne sont ici que rappelés convoquant la mémoire du destinataire de la *Théologie platonicienne*.

La référence au Cratyle

Celui qui entrait dans la *Théologie platonicienne* devait avoir à l'esprit ce qu'il avait lui-même entendu dans la lecture et l'exégèse du *Cratyle* qui était inscrit au programme d'étude et que Proclus lui-même avait commenté. Le *Cratyle* qui traite de la rectitude des noms en général, et de la recti-

[60] Cf. PLATON : *Parménide* 142a ; PROCLUS : *Théol. plat.* II.6, p 41.1–17 ; II.10, p 63.18–64.9 ; PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 32.18–21. Comparer : PLATON : *Lettres* VII, 341c ; PLOTIN : *Ennéades* VI.9.4.

[61] Si l'on suit rigoureusement ce principe, on doit admettre que l'Un de la première hypothèse ne saurait se voir prédiquer les attributs communs recensés dans les chapitres qui précèdent. Il est même d'ailleurs au-delà de l'opposition 'négation/affirmation' qu'Il transcende absolument. Nous savons toutefois que le chapitre 6 du Livre II de la *Théologie platonicienne*, lui concède deux noms, l'*Un* et le *Bien*, « en considérant ce qui vient après lui ». Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* II.6, p 41.1-9.

[62] Nous suivons ici la traduction de *logos* par *description* ainsi que le propose Saffrey. Il faut toutefois noter que *logos* est délicat à traduire. Saffrey, dans le Livre II de la *Théologie Platonicienne* qui fait directement écho à ce propos, traduit *logos* par *proposition*, *discours* et finalement par *définition* (cf. PROCLUS : *Théol. plat.* II.10, p 63.18–64.9). D'une manière ou d'une autre, ce qui relève du *logos* appartient métaphysiquement au rang de l'âme et donc indique tant la rationalité que la discursivité. Quant à la distinction entre 'nom' (*onoma*) et 'description' ou 'discours' (*logos*), lequel est constitué a minima d'un nom et d'un verbe (*rhêma*), elle remonte à Platon. Voir : PLATON : *Sophiste*, 261c–263d. Elle est, comme on le sait, l'objet du traité *De l'interprétation* d'Aristote.

[63] Cf. PLATON : *Parménide* 155de. Proclus avait déjà fourni, dans son commentaire *Sur le Parménide*, une explication de la distinction qui réapparaît ici entre *onoma* et *logos*. Voir : PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide de Platon* (46K, commentaire du lemme Parm. 142a3–4), traduction de Guillaume de Moerbeke, tome II, éd. C. Steel. Leuven : University Press 1985, 505.

tude des noms divins en particulier, comporte des distinctions capitales à la question qui est ici traitée, celle des noms divins[64].

Dans le chapitre du *Cratyle* qui concerne notre propos, Socrate dit vouloir s'instruire auprès d'Homère et des poètes[65] de ce qu'ils disent au sujet de la rectitude naturelle des noms.

Le sujet est dialectiquement découpé en plusieurs parties.

I. les noms propres à désigner des réalités sensibles

I.1. Les noms donnés par les dieux.

I.2. Les noms donnés par les hommes[66].

I.2.a. Les noms donnés par les hommes les plus sagaces.

I.2.b. Les noms donnés par les hommes qui le sont le moins[67].

II. les noms propres à désigner les dieux

II.1. Les noms que les dieux se donnent entre eux (« car ils se donnent eux leurs vrais noms ») et dont, selon Platon, nous serions fort avisés de dire que nous ne savons rien[68], et

II.2. Les noms que certains hommes, « esprits subtils, versés dans les choses célestes », ont établis pour les désigner[69].

L'enchaînement thématique qui découle de la lecture du *Cratyle* comprend une subtile et importante distinction entre les noms divins (*theia onomata*) entendus comme les noms dont les dieux font usage pour désigner des réalités sensibles, et les noms divins (*theia onomata*) entendus comme les noms que les dieux se donnent entre eux qui peuvent, sous certaines conditions, faire l'objet d'une révélation et être établis par des hommes sages et/ou inspirés[70].

[64] Cf. PLATON : *Cratyle* 395e–411a.

[65] Cf. PLATON : *Cratyle* 391d.

[66] Cf. PLATON : *Cratyle* 391de. L'examen socratique part du principe que la rectitude du nom repose sur le fait que chaque chose possède en elle-même un nom naturel, un nom qui consonne à sa nature et qui peut, le cas échéant, être formulé : « Il y a par nature des noms pour les choses et tout le monde ne peut pas être fabricant de noms ; c'est seulement celui qui a le regard tourné vers le nom existant par nature pour chaque chose qui peut transposer sa forme en lettres et en syllabes » (PLATON : *Cratyle* 390e). Le nom donné par le dieu est en adéquation avec la nature de l'objet désigné, comme l'affirme Socrate : « Car bien évidemment, les dieux donnent, en accord avec la dénomination correcte, les noms qui sont précisément les noms par nature » (PLATON : *Cratyle* 391d). Le nom possède antérieurement à sa transposition en lettres et syllabe un caractère silencieux, formel et essentiel auquel seuls accèdent les dieux et les hommes qui ont, comme le dit Proclus, « un lien de parenté avec les dieux ». Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 33.18–20.

[67] Cf. PLATON : *Cratyle* 392c.

[68] Cf. PLATON : *Cratyle* 400d.

[69] Cf. PLATON : *Cratyle* 401b.

[70] Sur cette distinction : ABBATE, M. : *Saggio introduttivo*, in : PROCLO : *Commento al Cratilo di Platone*, 128 : « Con l'espressione *theia onomata*, "nomi divini", Proclo intende, oltre ai nomini che gli dèi attribuiscono a referenti di natura sensibile, anche i teonimi con cui le divinità designano se stesse : questi ultimi vengono cominucati agli uomini in particolare attraverso la divina ispirazione che permea, oltre ai versi degli Oracoli Caldaici, la poesia

Par 'noms divins' on peut donc entendre :

(1) Les vrais noms que les dieux se donnent entre eux et dont nous devons dire, selon les scolies de Proclus, « qu'ils sont secrètement établis dans les dieux eux-mêmes »[71].

(2) Les noms que certains hommes, sous la conduite des dieux, ont établi pour désigner les dieux. La façon dont ils procèdent est examinée et exposée à plusieurs reprises par Proclus[72].

Il y a enfin,

(3) les noms dont les dieux font usage pour désigner les réalités sensibles eu égard à la nature de ces réalités. On appelle alors 'noms divins', non les noms que les dieux attribuent aux dieux, mais les noms qu'ils attribuent aux réalités sensibles.

Seuls les deux premiers niveaux intéressent le présent propos et l'intégralité de la *Théologie platonicienne,* car, dans le dernier cas, qui est une variante du premier, le signifié est la substance sensible et dans l'autre, l'être divin.

Dans les scolies *Sur le Cratyle* de Proclus, on trouve déjà l'attestation des trois degrés du nom qui seront aussitôt brièvement rappelés et résumés (« pour le dire en bref... », voir ci-après) dans ce dernier chapitre du livre I de la *Théologie platonicienne* que nous examinons ici. Au niveau supérieur, au niveau de la chose elle-même, en l'occurrence au niveau du dieu, secrètement établi dans le dieu lui-même, le nom est indicible. Au niveau inférieur, autrement dit au niveau de la puissance rationnelle de l'âme, il est dit[73]. Et au niveau intermédiaire, il ressortit à une irradiation du niveau le plus élevé sur l'intellect[74]. Il est à ce niveau 'formel' le premier dicible. Tout se tient : de l'irradiation du nom secret sur la puissance intellective, et de l'illumination 'silencieuse' de la puissance intellective jusqu'à sa traduction verbale par la puissance rationnelle[75].

Dans les mêmes *Scolies*, Proclus affirme explicitement que c'est le fait des dieux de révéler les noms par lesquels ils entendent être invoqués et célébrés[76], mais qu'il est du ressort des hommes de leur donner leur expression verbale qui varie nécessairement d'un peuple à l'autre[77]. Il reprend ainsi une position traditionnelle dans le néoplatonisme : si le langage comme

teologica di Omero, Esiodo e Orfeo, che Proclo considera, infatti, come i "teologi" per eccellenza ».

71 PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 29.23–24.

72 Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 33.28–34.7. Voir surtout *infra* : PROCLUS : *Théol. plat.* I.29, p 124.12–125.2.

73 Voir également : PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 31.28–32.5.

74 Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 31.18–24.

75 Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 33.25–34.7.

76 Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 31.28–32.1.

77 Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 32.5–12 ; voir également : ABBATE, M. : *Dall'etimologia alla teologia : Proclo interprete del Cratilo.* Casale Monferrato : Piemme 2001, 67–71.

faculté peut être tenu pour naturel à la situation des âmes incorporées, les mots n'en sont pas moins conditionnés par un fort élément conventionnel et culturel, qui n'est lui-même pas hasardeux, dans la mesure où il cherche à traduire, dans et par les noms audibles, dans une culture donnée, un niveau de la réalité qui transcende la diversité des idiomes. Chacun d'entre eux exprime des positions et fonctions existants à un niveau silencieux et qui ne seraient pas manifestes et explicites sans leurs transpositions verbales. On cherchera d'ailleurs à fonder une telle assertion en recourant à des étymologies sans doute admises mais discutables[78]. L'institution des noms des dieux n'est donc pas le fait du hasard. Elle implique logiquement une révélation du dieu et une parenté du 'nommant' avec ce qu'il nomme[79]. Cela suppose de la part de celui, ou de ceux qui instituent les noms, une connaissance théologique approfondie de la nature du nommé ainsi que de sa fonction. Voilà ce que devait avoir à l'esprit concernant le *Cratyle* le destinataire de la *Théologie platonicienne*.

La référence au Parménide

Le destinataire de la *Théologie platonicienne* devait également pouvoir convoquer ce qu'il avait entendu lors des classes d'exégèse sur le *Parménide* qui couronnait la lecture des dialogues de Platon selon un ordre que Proclus lui-même faisait remonter à Jamblique[80]. Par ailleurs, Proclus était assez longuement revenu sur l'exégèse du *Parménide* dans les premiers chapitres de la *Théologie platonicienne*[81], attestant clairement du lien de coordination entre les deux œuvres[82].

L'auditeur des classes d'exégèse *Sur le Parménide* avait déjà entendu la distinction entre nom *(onoma)* et description *(logos)* que Proclus avait fournie dans son commentaire du lemme 142a3–4. Il disait alors que le dicible est dicible soit par le nom, soit par la description[83]. Le nom désigne la chose

[78] M. Abbate rapporte quelques exemples d'interprétation étymologique des noms divins : Zeus, Cronos, Ouranos et Apollon, in : ABBATE, M. : *Dall'etimologia alla teologia : Proclo interprete del Cratilo*, 96–114, repris et singulièrement développés, in : ABBATE, M. : *Saggio introduttivo*, in : PROCLO : *Commento al Cratilo di Platone*, 134–151. Pour les noms de Zeus, ce qu'ils indiquent de sa nature, de son rang, de sa fonction et de son action, comparer : PROCLUS : *Sur le Cratyle* XCVII–CIV et PROCLUS : *Théol. plat.* V.22, p 78.25–83.26.

[79] Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 33.18–20.

[80] Cf. PROCLUS : *Sur l'Alcibiade* 11.14–21 ; PROCLUS : *Sur le Timée* I.13.14–19 ; voir également : *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 26.14–44.

[81] Sur la place et la nature du *Parménide* dans l'ordre des lectures, voir : PROCLUS : *Théol. plat.* I.7, p 31.7–32.12. Les chapitres 8–12 du premier Livre de la *Théologie platonicienne* traitent précisément des exégèses de ce dialogue et de sa nature théologique.

[82] Sur cette question : SAFFREY, H.D. : *La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide*, in : Revue de théologie et de philosophie 116 (1984), 1–10.

[83] Cf. PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide de Platon* (46K, commentaire du lemme Parm. 142a3–4), traduction de Guillaume de Moerbeke, tome II, éd. C. Steel. Leuven : University Press 1985, 505 : « "Par conséquent, ni nom, ni description, ni connaissance, ni sensa-

dans l'unité de son essence, la description en revanche ayant fait le tour de la substance désignée par le nom déroulerait la multiplicité de ses déterminations. Il y a pour Proclus une antériorité du nom sur la description. Le nom précontient sur le mode de l'unité ce que la description déploie sur le mode de la multiplicité dans une proposition déclarative, dans un énoncé définitionnel etc.[84]. Mais ce n'est pas exactement ce point qui intéresse ici le diadoque athénien.

En effet, la mention de l'Un de la première hypothèse du Parménide, duquel on nie toutes les formes de connaissance, pour lequel, il n'y a ni nom, ni description, induit clairement qu'il y a antérieurement à l'être, antérieurement au penser, antérieurement au connaître, antérieurement au dicible et au dit, un niveau premier de réalité qui échappe aux puissances cognitives, intellective d'abord, rationnelle et discursive ensuite[85]. Dans le second livre de la *Théologie platonicienne*, Proclus attestera du fait que le caractère inconnaissable et indicible du Premier principe s'étend à tous les degrés subséquents et hiérarchiquement ordonnés de l'être du fait même que tous lui sont unis comme à leur cause, car c'est par l'Un que tous les

tion, ni opinion ne s'appliquent à lui". "Apparemment non !", (Proclus commentant ce lemme) Si, en effet, tu souhaites ramener ces négations à deux termes, dis de l'Un qu'il est déclaré indicible et inconnaissable. Si tu fais une division supplémentaire du dicible et du connaissable, dis qu'il est indicible de deux manières, et inconnaissable de trois. Car le dicible est dicible, soit par une description, soit par un nom. Mais le nom est antérieur et la description est, du fait de sa nature, postérieure au nom. Le nom, en effet, imite la simplicité et l'unité des objets, la description en revanche leur complexité et la variété de leurs aspects. Ainsi le nom est référé à la chose singulière en tant qu'il signifie en un coup le sujet tout entier ; tandis que la description fait le tour de la substance de la chose et en déroule la complexité. La chose est le point de départ pour l'un et l'autre, le nom et la description, mais les secrètes essences des objets intelligibles, qui sont unies à l'Un sont préservées dans "un silence nourri-de-Dieu" (*deothremmoni silentio*) : ils imitent l'indicibilité et l'inexprimabilité de l'Un. Mais l'Un a sa place au-delà du silence, de l'Intellect et de la connaissance de l'Intellect qui forme une triade ». A propos du silence, voir : *Or.Chald.* fr.16, éd. E. Des Places ; PROCLUS : *Sur le Timée* II. 92.8, III. 222.14 ; PROCLUS : *Sur l'Alcibiade* 56.14–17, éd. A.-Ph. Segonds.

[84] Peut-être ne serait-il pas inexact de prendre, à titre de simple comparaison, le cas de l'attribut 'dieu' qui désigne en un coup la substance du dieu, laquelle peut faire l'objet d'une description, d'un déploiement, d'un déroulement en plusieurs triades d'attributs comme nous l'avons vu précédemment dans l'exposé sur les attributs communs à tous les dieux. A ce titre, l'attribut 'dieu' est en un sens antérieur et assimilable à un nom, certes commun, mais à un nom (*onoma*) singulier, contenant sur le mode de l'unité, une multiplicité de déterminations, pouvant le cas échéant constituer une série de propositions (*logoi*) qui circonscrivent la substance du dieu.

[85] Le Livre II de la *Théologie platonicienne* qui suit immédiatement ce dernier chapitre, le vingt-neuvième du Livre I de la *Théologie platonicienne* que nous commentons ici, est précisément destiné à explorer le statut qu'il faut conférer à l'Un de la première hypothèse, tenu explicitement par Proclus pour la « cause toute première des êtres » (PROCLUS : *Théol. plat.* II.1, p 3.7–8). C'est de cet Un-là « qui est au-delà de l'un qui forme un couple avec l'être » (PROCLUS : *Théol. plat.* II.12, p 73.21–23), qu'il fait dépendre toute la hiérarchie des dieux (cf. *Théol. plat.* II.12, p 66.1–73.23), tout en les transcendant tous (cf. PROCLUS : *Théol. plat.* II.12, p 66.12 : *exèretai ara to hen*), car si tous dépendent de lui, il ne dépend lui de rien en raison de sa souveraineté absolue et transcendante.

êtres sont des êtres[86]. Si ce caractère incognoscible et indicible se vérifie de façon éminente aux niveaux des dieux[87], il vaut, pour Proclus, pour absolument tous les êtres, des plus élevés aux derniers[88], et jusqu'aux confins de la matière[89]. Sur le plan épistémologique, nous trouverons en chaque chose un caractère triadique d'un genre un peu particulier : un premier degré inconnaissable et indicible, un second degré, intelligible et formel et un troisième degré ressortissant plus spécifiquement au degré de l'âme, à la raison, à la discursivité, par conséquent au langage et à l'activité onomastique. Et si ce caractère s'étend à tout le réel que dire alors de son application éminente aux dieux eux-mêmes ?

Le rappel du *Parménide* démontre peut-être que, structurellement, le processus d'avènement du langage épouse la réalité. L'Un de la première hypothèse se situe à un niveau supérieur, hors catégories, purement expérientiel[90], sans forme, donc sans possibilité de mobiliser la puissance intellective pour le saisir, conséquemment sans raison, *sans nom ni description* autrement dit sans la possibilité de mobiliser les puissances rationnelles et discursives de l'âme, celles qui sont exercées dans l'institution des noms dont nous faisons usage pour nous signifier les uns aux autres les dieux, leurs positions et leurs fonctions dans l'économie générale du réel.

Ce degré ultime de l'Un de la première hypothèse induit l'impossibilité radicale à le connaître sinon par la médiation des réalités secondes comme en conviendra ultérieurement Proclus[91]. Mais alors, ce n'est pas Lui au sens

[86] Voir par exemple : PROCLUS : *Théol. plat.* II.1, p 13.23–25 : « C'est par l'un que toutes choses non seulement sont ce qu'elles sont mais encore deviennent ce qu'elles deviennent : avec l'un chaque être est conservé dans l'être, sans l'un chacun va à sa perte ».

[87] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.3, p 15.8–21.

[88] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* II.6, p 42.16–18 : « Le caractère inconnaissable (*agnôston*) donc, qui est dans les êtres en vertu de leur union au premier principe, nous n'entreprenons ni de le connaître ni de le manifester par un nom ». Philippe Hoffmann a pointé cette particularité du néoplatonisme dans un article portant sur l'expression de l'Indicible de Plotin à Damascius. Il affirmait : « en chaque chose – même au niveau des réalités dernières – il y a de l'indicible, c'est-à-dire une trace de l'Indicible absolu – selon des participations accordées à la hiérarchie dégressive des réalités », cf. HOFFMANN, Ph. : *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in : LÉVY, C./PERNOT, L. (éds.) : *Dire l'évidence*. Paris : L'Harmattan 1997, 378.

[89] Cf. PROCLUS : *De l'existence du mal* 34.12–18 : « Dans le *Philèbe*, en faisant venir de l'Un la matière elle-même et toute la nature de l'infini (*et materiam ipsam et omnem infiniti naturam ex uno producens*) et, d'une manière générale, en posant la cause divine comme antérieure à la séparation du fini et de l'infini, Platon reconnaît implicitement que dans la matière il y a du divin, qu'elle est un bien par sa participation à Dieu et par son origine divine et qu'elle n'est à aucun titre un mal ».

[90] C'est par l'expérience que l'âme peut faire de sa pure existence unitaire et par sa présence à ce qui la fonde comme cette âme-une là que se dévoile la 'réalité' de l'Un. Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.3, p 15.8–21.

[91] Pour l'examen des conditions selon lesquelles nous pouvons attribuer au premier principe les noms *Un* et *Bien* en les tirant des réalités secondes et sur les limites de telles attributions, voir : PROCLUS : *Théol. plat.* II.6, p 40.2–43.11. Conscient de nommer ce qui ne possède

strict qui est connu, mais sa production première, et son action et/ou irradiation sur les réalités secondes.

L'Un de la seconde hypothèse, en revanche, représenterait analogiquement un premier degré d'intellection du niveau expérientiel, une forme dans l'esprit. On peut considérer ce degré silencieux comme lui aussi non verbal.

C'est au niveau suivant que le verbal, alors structuré intérieurement, puis énoncé et/ou proféré, pourrait apparaître comme un écho, certes amoindri, mais un écho congruent de l'expérience première et de la formalisation intellective seconde assimilée ci-après à des visions intérieures.

Ce rapport triadique est, dans ce système, transposable au nom et le destinataire de Proclus le savait. C'est sans doute pourquoi devait lui apparaître toute naturelle la transition entre le rappel des deux premières hypothèses du Parménide que nous venons de voir et ce qui suit, à savoir le résumé conclusif portant sur les degrés hiérarchiques du nom revêtant, rang par rang, les caractères spécifiques aux trois hypostases qui sont principes : l'incognoscibilité, l'intelligibilité et la rationalité discursive, conséquemment l'activité onomastique que l'on peut tenir pour logico-linguistique.

Les trois degrés du nom divin[92]

[124.3] Donc, pour le dire en bref,
parmi les noms
- ceux qui sont du tout premier degré, tout à fait propres et réellement *(ontôs)* divins, doivent être considérés
comme [5] établis au niveau des dieux eux-mêmes[93] ;
- ceux qui sont du deuxième degré et qui existent au niveau de l'intellect *(noerôs)*

en propre aucun nom, Proclus affirme : « Et que l'on n'aille pas croire pour autant que l'ineffable reçoive un nom, ni que la cause de toute unité soit dédoublée. En effet, là encore nous attribuons les noms au principe en considérant ce qui vient après lui, c'est-à-dire les processions qui partent de lui ou les [5] conversions qui ramènent circulairement vers lui : du fait que la multiplicité vient à l'existence à partir de lui, nous lui attribuons la dénomination d'Un, et du fait que toutes choses et jusqu'aux plus imparfaites se convertissent vers lui, nous le nommons le Bien », PROCLUS : *Théol. plat.* II.6, p 41.1–9. Il dira quelques lignes bas : « Ce premier principe n'étant ni connaissable par les êtres ni nommable par aucun d'eux, mais transcendant toute connaissance et tout discours et insaisissable, il produit à partir de lui, selon une causalité unique toutes les connaissances et tous les objets de connaissances et tout ce qu'il y a de discours et tout ce qui est saisissable par un discours », PROCLUS : *Théol. plat.* II.6, p 41.12–17.

92 Proclus signale également mais de façon extrêmement succincte cette théorie des trois degrés du nom dans sa sixième dissertation sur la *République* de Platon, voir : PROCLUS : *Sur la République* I.170.21–24.

93 Proclus se réfère peut-être à ce dont parle Platon dans le *Cratyle* à propos des noms que les dieux se donnent entre eux, qui seuls sont vrais, et dont nous ne savons rien. Cf. PLATON : *Cratyle* 400d.

comme des images ressemblantes *(homoiômata)* des noms du premier degré, il faut dire qu'ils ont un statut démonique ;

- ceux qui enfin sont au troisième degré en dessous de la vérité[94] et qui sont façonnés par la parole *(logikôs plattoména)* en recevant à cet ultime niveau un reflet des êtres divins *(hè tôn theiôn emphasis),* nous dirons qu'ils sont révélés par les hommes de science *(para tôn epistèmonôn)* agissant [10] tantôt sous une inspiration divine *(entheôs)* tantôt de manière intellective *(noérôs)* et mettant au jour des images mobiles de leurs visions intérieures *(ta endon theamata)*[95] [124.3–12].

Les trois degrés du nom : description et commentaire[96]

Le nom divin diffère selon qu'il relève du langage, de la vision intérieure ou du dieu lui-même. Ou pour le formuler autrement, il diffère selon qu'il ressortit à la puissance rationnelle et discursive de l'âme, à son activité intellective ou selon qu'il relève, au-delà des puissances rationnelles et intellectives, du rapport de l'âme avec la réalité elle-même.

Cette gradation contraint à dépasser une conception univoque du 'nom' réduit au seul niveau du langage. Aristote l'avait défini en ce sens dans le traité *De l'interprétation* : « Un nom est un son vocal signifiant (*phonè sèmantikè*) par accord mutuel sans temporalité, dont aucune partie, prise séparément, n'est signifiante »[97]. Au niveau du seul langage, le nom est composé de matière sonore et de forme signifiante. Il relève, dès lors qu'il est proféré et donc audible, de l'univers sensible. Mais pour Proclus, il y a deux degrés du nom qui précèdent le langage. C'est le cas du nom tout à fait propre, et c'est aussi le cas du nom qui se situe au niveau de l'Intellect comme image ressemblante du nom tout à fait propre.

Cette gradation triadique du nom divin vaut pour chaque dieu.

- Chaque dieu en effet possède un nom tout à fait propre, un nom réellement divin qui, au-delà du niveau de l'intellect, échappe aux facultés cognitives de l'âme. On peut lui appliquer ce que Proclus lui-même disait de

[94] La vérité est, ainsi qu'on peut en convenir un rapport d'adéquation et dans le cas présent : l'adéquation entre le nom tout-à-fait propre et ce qui est nommé. Il y a alors coïncidence parfaite.

[95] Sans doute, Proclus a-t-il encore à l'esprit ce qu'il écrivait précédemment sur la transmission orale de ce qui a fait préalablement l'objet d'une saisie intellective, notamment lorsqu'il confessait : « Il faut non seulement avoir reçu des autres le bien choisi entre tous de la philosophie de Platon, mais encore laisser à ceux qui viendront après nous des mémoires de ces bienheureuses visions dont nous aussi, disons-le, nous sommes devenus le spectateur », PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 7.11–15.

[96] Cette section a été brièvement analysée par ABBATE, M. : *Dall'etimologia alla teologia : Proclo interprete del Cratilo*, 90–96 ; repris in : ABBATE, M. : *Saggio introduttivo,* in : PROCLO : *Commento al Cratilo di Platone*, 128–134.

[97] ARISTOTE : *De l'interprétation* 16a19 ; nous savons par Ammonius que Proclus a commenté ce traité, voir AMMONIUS : *Sur le traité De l'interprétation*, 1.6–11.

la classe des dieux dans les premières pages du livre I de la *Théologie platonicienne* :

> « La classe des dieux n'est appréhendée ni par la sensation, puisqu'elle transcende tout ce qui est corporel, ni par l'opinion ou le raisonnement, car ce sont des opérations divisibles en parties et adaptées aux réalités multiformes, ni par l'activité de l'intelligence assistée de la raison, car ce genre de connaissance est relatif aux êtres réellement êtres, tandis que la pure existence des dieux surmonte le domaine de l'être et se définit par cette unité elle-même, qui se rencontre dans l'ensemble de ce qui existe. 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 »[98]

Le nom tout à fait propre et réellement divin coïncide avec la racine unitaire du dieu. Ressortissant à la vérité, c'est au sens strict le seul nom qui soit en parfaite adéquation, par-delà même le silence[99], avec le dieu. En ce sens, il est et demeure inconnaissable et indicible.

- Le nom du deuxième degré procède du nom du premier degré. A ce stade, le nom connaît une 'dégradation', au sens où, précisément, il n'est plus tout à fait propre et n'est donc pas le nom réellement divin mais son image ressemblante. Or l'image, même la plus ressemblante, n'est pas la chose dont elle est l'image. La précision que croit devoir apporter Proclus, à savoir que le nom de second rang a un statut démonique, en fait un intermédiaire[100] entre le nom indicible et le nom dit. A ce titre, il est le premier dicible. Le fait qu'il est dit exister au niveau de l'intellect le rend accessible à la puissance intellective de l'âme, toujours selon le même principe qui veut que le semblable soit connu par le semblable.

- Le troisième degré du nom est celui qui intéresse les âmes, et plus précisément ici, les âmes incorporées. Il est celui que nous désignons de façon habituelle par le vocable 'nom' comme son vocal signifiant au sens où Aristote pouvait l'entendre. Proclus le dit 'façonné par la parole' (*logikôs plattomena*). Le nom de troisième degré résulte d'une opération logico-linguistique qui est spécifique à l'âme. Le nom tout à fait propre et réellement divin en revanche, ainsi que le nom qui est image ressemblante du premier, existent antérieurement à cette opération. En ce sens, le nom du troisième degré n'est pas de pure invention, il ressortit à une découverte et à une traduction dans l'ordre du langage d'un nom qui préexiste au niveau

[98] PROCLUS : *Théol. plat.* I.3, p 15.8–21.

[99] Sur l'Un au-delà du silence, voir : PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide de Platon* (46K, commentaire du lemme Parm. 142a3–4), 505.

[100] Sur le *daimon* intermédiaire entre le divin et le mortel, voir : PLATON : *Banquet* 202e–203a.

de l'Intellect. Il comporte donc naturellement un caractère idiomatique et culturel ainsi que Proclus l'avait d'ailleurs indiqué dans ses scolies *Sur le Cratyle*[101]. Et pourtant, façonné par des hommes, autrement dit, façonné par des âmes incorporées, il reçoit à ce degré-là un reflet des réalités divines qu'il signifie.

Nous pouvons de plus, même si Proclus n'en dit rien ici, conférer au nom de troisième degré deux statuts différents selon qu'il ressortit à un *logos*

- *endiathetos*, intérieur, témoignant de l'activité discursive qui est le propre de l'âme, activité qui ne dépend donc pas de son incorporation, ou
- *prophorikos*, proféré, extérieur donc, résultant dans ce cas de l'incorporation de l'âme[102] et de la place qu'elle occupe ainsi dans le monde sensible[103].

Cette distinction est d'ailleurs familière à Proclus, distinction qu'il dit hériter de son maître Syrianus. Il l'expose par exemple dans le commentaire qu'il donna au *Timée* de Platon : « Autres sont les paroles que l'on considère intérieurement dans la réflexion scientifique (*oi en tê epistèmè theôroumenoi*), autres les paroles dont le lot est d'être deux fois éloignées de l'Intellect, celles qui sont proférées au dehors en vue de l'enseignement et des rapports sociaux »[104].

D'ailleurs, si Proclus appelle les noms du troisième degré 'images mobiles', ce pourrait être en raison tout d'abord de la mobilité qui caractérise la discursivité, ou encore en raison du flux de la voix humaine et plus généralement du mouvement caractérisant le discours qui déroule dans le temps ce qui a été embrassé dans la vision intérieure. Mais la transition entre la vision intérieure relevant de l'Intellect, autrement dit la saisie intellective du nom de second degré, et la formulation ou fabrication du nom qui elle relève d'une opération logico-linguistique de l'âme, cette transition donc opère selon deux modalités ainsi qu'en convient Proclus :

- soit elle ressortit à l'inspiration divine (*entheôs*).

101 Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 32.5–12.

102 Cf. PLATON : *Cratyle* 400c : « C'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie ».

103 La distinction entre le dialogue intérieur que l'âme entretient en silence avec elle-même et le flux sonore qui émane de l'âme et sort par la bouche remonte à Platon. Pensée et discours sont effet pour ce dernier la même chose (*tauton*). L'un et l'autre sont en effet composés de noms et de rhèmes ; là silencieux, ici sonores. Voir : PLATON : *Sophiste* 263e.

104 PROCLUS : *Sur le Timée* I, 218.17–20. Il précise sitôt après : « Autre en effet est le 'parler à la manière de l'Intellect', autre le 'parler intérieurement dans la réflexion scientifique', autre le 'parler pour instruire' », PROCLUS : *Sur le Timée* I, 218.25–27. A noter que ces trois niveaux, dans le propos qui nous intéresse ici, correspondent aux deux degrés inférieurs du nom, au niveau de l'intellect et de l'âme. Ils sont donc en deçà du nom tout à fait propre dont ils sont respectivement l'expression intellective et l'expression linguistique (intérieure et proférée).

- soit elle relève plus directement d'une opération propre à l'intellect humain (*noerôs*).

La première présente un degré de passivité de l'âme plus affichée que la seconde qui paraît plus directement active dans ce processus.

Ces deux modalités avaient été soigneusement distinguées dans le quatrième chapitre du premier livre de la *Théologie platonicienne,* lorsque Proclus distinguait quatre modes d'exposition théologique dont Platon avait fait usage pour traduire au moyen du langage les notions mystérieuses (*ta mystica noèmata*) concernant les réalités divines[105]. Parmi ces quatre modes, deux « emploient pour parler des principes divins un langage allusif, ils parlent ou bien d'une manière symbolique et mythique, ou bien en se servant d'images »[106]. Ce ne sont pas ceux que Proclus retient ici. Les deux autres, en revanche, qui nous concernent, « emploient pour exprimer leur pensée un langage sans voiles, les uns composent leur discours, d'une manière scientifique, les autres sous l'inspiration des dieux »[107]. Les deux modes d'exposition théologique retenus ici avaient à ce moment-là une portée plus large en ce qu'ils embrassaient alors toute la théologie de Platon tandis qu'ils ne sont appliqués ici qu'à la fabrication des noms du troisième degré qui reçoivent, à cet ultime degré, un reflet des réalités divines qu'ils signifient.

Pour Proclus, celui qui, dans l'institution des noms, ici du troisième degré, s'exprime sous l'inspiration des dieux, opère sous la motion directe des dieux[108], ayant échangé l'activité de l'intelligence humaine contre une sorte de délire divin. Celui-là, de sa bouche divinement inspirée, selon Proclus, énonce de bout en bout un grand nombre de doctrines secrètes (*ta aporrèta dogmata*) concernant les dieux[109]. Ce mode semble tenu pour supérieur par Proclus en ce qu'il révèle au sujet des dieux la vérité en elle-même. Il se voit surtout, précise-t-il, chez ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères[110].

Celui qui, en revanche, fabrique les noms sous un mode intellectif (*noerôs*), mobilise toutes les ressources de la puissance intellective et de la pensée discursive. Il opère de manière dialectique (*dialektikôs*)[111]. Pour Proclus, ce mode d'exposition scientifique est spécifique à la philosophie de Platon lorsqu'il affirme : « Car Platon est le seul, me semble-t-il, de tous ceux que nous connaissons, qui ait entrepris d'établir des distinctions correctes et de former en bon ordre de marche la procession ordonnée de

105 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 17.15–18.
106 PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 20.2–3.
107 PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 20.3–5.
108 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 20.17–19
109 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 17.25–18.12.
110 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 20.14–15.
111 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 18.20–24.

toutes les classes divines et leurs différences mutuelles, les propriétés communes à tous les ordres et celles qui sont particulières à chacun »[112].

En ce sens, ce quatrième mode de la théologie, que Proclus réfère au plus haut point au *Parménide*[113], est paradigmatique, et c'est ce modèle qu'explicitera Proclus dans le plan de la *Théologie platonicienne* en exposant en premier lieu, ainsi que nous l'avons dit, les propriétés communes, ou attributs communs, à tous les dieux, ensuite les propriétés particulières de chacun d'eux en suivant l'ordre de procession dégressif du dieu tout premier aux dernières classes divines.

Proclus poursuit par une comparaison entre l'activité de l'intellect démiurgique et l'activité de celui qui a charge d'instituer des noms. Pour comprendre le sens de la comparaison qui suit rappelons que le nom de troisième degré est façonné par la parole, par des hommes de science qui mettent au jour des images mobiles de leurs visions intérieures.

Modalité d'apparition du nom 'audible' (degré 3) ; l'intellect démiurgique 'modèle'

[124.12] Car, de même que
- l'intellect démiurgique
- fait venir à l'existence dans la matière des reflets (*emphaseis*) des formes toutes premières qu'il contient,
- produit
    - des <apparences> temporelles, des êtres éternels,
    - des <apparences> divisibles, des êtres indivisibles
    - et des apparences qui ont la consistance de l'ombre (*eskiagraphèmena eidôla*)[114], [15] des êtres réellement êtres

de la même manière, je pense,
- la science de chez nous (*hè par'hèmin epistèmè*)[115] elle aussi,
qui prend pour modèle l'activité productrice de l'intellect [116],
- fabrique au moyen du discours des images ressemblantes (*dia logou dèmiourgei* [...] *homoiômata*)[117]

[112] PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 20.20–25.

[113] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.4, p 18.20–24.

[114] Dans son commentaire *Sur le Parménide*, Proclus mettait en rapport *emphasis* et *eidôla* de la façon suivante : « L'eau reçoit les reflets (*emphaseis*) des choses visibles <comme> des apparences *(eidôla)*, lesquelles relèvent du paraître et en aucun cas de l'être », PROCLUS : *Sur le Parménide* IV, 846.24–26, éds. C. Luna, A.-Ph. Segonds.

[115] Cette formule (*hè par'hèmin epistèmè*) qui provient du *Parménide* de Platon (PLATON : *Parménide* 134ad), est commentée par Proclus, voir : PROCLUS : *Sur le Parménide* IV, 923.34–37 ; 924.2–38 ; 945.15–24 ; 946.20–948.36. C'est la science produite par les hommes de science.

[116] Comparer : PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 33.28–34.7.

[117] En une simple note de vocabulaire, signalons l'usage, par deux fois, d'image ressemblante (*homoiôma*) dans l'ensemble du propos sur les noms divins. Il apparaît une première fois pour qualifier le nom de second degré qui est 'image ressemblante' du nom du premier

de toutes les autres réalités
et en particulier des dieux eux-mêmes :
en eux,
- ce qui est sans composition elle le représente au moyen de la composition,
- ce qui est simple, [20] par de la diversité,
- ce qui est unifié, par de la multiplicité [124.12–20].

Cette comparaison, qui a pour visée d'expliciter la production des noms de troisième degré, porte sur deux opérations distinctes de fabrication qui présentent toutefois de notables similitudes en ce que la seconde, prenant pour modèle la première, l'imite. Dans le premier terme de comparaison, l'agent est clairement identifié, dans le second, la mention de 'la science de chez nous'[118] renvoie aux hommes de science (*para tôn epistèmonôn*) dont Proclus vient de faire mention.

Cette comparaison ressortit à une considération générale sur l'origine et la nature du langage qui sera aussitôt appliquée à la production des noms. A un premier niveau, le texte donne à voir le parallélisme suivant :

- Intellect démiurgique	- Science de chez nous, (= la science des hommes de science)
- faire venir à l'existence	- fabriquer par la parole
- dans la matière	- (s.e. dans une matière sonore indéterminée)
- des reflets	- des images ressemblantes
- des Formes toutes premières	- de toute réalité, en particulier des dieux

Le langage présente une similitude dans son ordre propre avec ce qu'il exprime. Et il en ira évidemment ainsi aussi du nom du troisième degré, le seul qui soit verbal, composé de sons articulés.

degré, il désigne alors le rapport entre la réalité en elle-même et sa première manifestation au niveau de l'intellect. Il apparaît ici au degré inférieur, au niveau du discours, comme 'image ressemblante' des dieux eux-mêmes. Or il est vraisemblable que cet ultime niveau logico-linguistique est 'image ressemblante' des dieux par l'intermédiaire du niveau intellectif qui est aussi 'image ressemblante', bien que sur un plan différent, du niveau divin lui-même. On pourrait dès lors dire que le nom intérieur et proféré, celui du troisième degré, est 'image ressemblante' de l''image ressemblante' (au deuxième degré) du nom du premier degré qui seul est en parfaite adéquation avec le dieu.

[118] L'expression 'la science de chez nous' qui provient du *Parménide* n'est, dans l'histoire exégétique qui nous est parvenue, explorée que par Proclus. Sa mention ici, la seule qui ne provient pas de son commentaire *Sur le Parménide*, pourrait donc avoir un sens tout particulier. Le fait qu'il s'agisse de science atteste du fait que le domaine dans lequel nous nous mouvons ressortit à la dialectique comme productrice d'un savoir ferme et assuré pouvant faire l'objet d'une démonstration claire et rationnelle. Pour Proclus, ainsi que nous l'avons vu, la plus parfaite expression de la production d'un tel savoir est, par excellence, Platon en ce qu'il procède par la voie dialectique telle qu'elle se laisse observer dans le *Parménide*.

Mais si l'on veut affiner la compréhension du sens de ce parallélisme dans le contexte de cette discussion sur les noms divins, nous pouvons proposer un deuxième niveau de lecture de la comparaison.

Le parallélisme porterait alors plus précisément sur
- le fait que l'Intellect démiurgique contient « en lui » les formes toutes premières dont il fait venir à l'existence, dans la matière, les reflets (*emphaseis*) et
- le fait que les hommes de science, « *de leurs visions*[119] *intérieures* »[120], façonnent par la parole des noms qui reçoivent à cet ultime degré un reflet (*emphasis*) des êtres divins qu'ils signifient[121].

Le langage en général, et plus spécifiquement ici le langage théologique, qui relève de la science de chez nous, et qui exprime au moyen du discours ce qui ressortit aux dieux, traduit par de la composition, de la diversité et de la multiplicité, dans une matière sonore indéterminée ce qui a fait antérieurement l'objet de visions intérieures (*ta endon theamata*) saisissant ce qui, dans les dieux, est unifié, simple et sans composition[122]. Or, dans cette interprétation de la comparaison, il faut distinguer la vision intérieure, et donc ce qui est dit 'vu' du dieu, autrement dit ce que le dieu donne à voir,

[119] Les *theamata,* et ce qu'elles recouvrent, mériteraient une étude propre. Nous pouvons les tenir pour assimilables à la contemplation (*theôria*) ou à la saisie mystique des dieux (*ta tôn theôn mystica noèmata* [PROCLUS : *Sur la République* I.80.30–81.1]). Proclus en fait usage précédemment dans la *Théologie platonicienne.* Il mentionne alors les bienheureuses visions dont il dit avoir été lui-même le spectateur (cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 7.13–15). Quelques pages plus bas, il prête à Parménide les visions de l'âme les plus intellectives (cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.9, p 35.4–7). Il reviendra ultérieurement sur les *theamata* mystiques qui font suite à la stupeur de ceux qui participent aux rites les plus sacrés de l'initiation (cf. PROCLUS : *Théol. plat.* III.18, p 64.6–8) ; et plus bas encore, sur les *theamata* des réalités intelligibles (cf. PROCLUS : *Théol. plat.* IV.26, p 77.7–8).

[120] A propos de la vision intérieure que l'âme obtient en rentrant en elle-même, voir : PROCLUS : *Théol. plat.* I.3, p 15.21–16.1 : « C'est pourquoi Socrate à 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 [25] de sa vie entière, et en se débarrassant de la multiplicité et de la diversité des puissances infiniment variées qu'elle contient, l'âme [16.1] s'élève jusqu'à cet ultime point de vue sur tout ce qui existe ».

[121] Ce qui se produit chez les hommes de science s'éclaire à la lumière de ce que Proclus avait dit de l'activité onomastique dans ses Scolies *Sur le Cratyle* : « Telles sont donc les tout-premiers noms manifestés par les dieux, [34.1] et parvenus au travers des genres intermédiaires à notre substance rationnelle. Mais considérons les autres de deuxième et de troisième rang, ceux que les âmes particulières ont produits, tantôt divinement inspirées au sujet des dieux, tantôt agissant sur un mode scientifique, ou en faisant communier [5] leur propre intellection avec la lumière divine, et étant par-là rendues parfaites, ou en ayant confié à la puissance rationnelle la tâche de fabriquer (*demiurgein*) des noms », PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 33.28–34.7.

[122] Sur le fait d'embrasser d'un coup par une intuition divinement inspirée le connaissable tout entier, puis de développer au moyen du discours ce qui était alors contracté, et sur le fait de dérouler en une suite de mots ce qui a fait l'objet d'une intellection unique, voir : PROCLUS : *Sur le Timée* III, 104.27–105.14.

du dieu lui-même en lui-même dont la pure existence n'est pas accessible aux opérations cognitives, discursives et intellectives de l'âme ainsi que nous l'avons vu précédemment[123]. Le signifié est certes ultimement le dieu, mais il l'est nécessairement par la médiation de ce qu'il donne à voir, et donc à connaître de lui-même, et ce qu'il donne à voir est vu par une opération intellective ainsi que Proclus en conviendra ci-après. Proclus avait d'ailleurs déjà précisé, dès les premières lignes de la *Théologie platonicienne,* que ce qui était donné à voir du dieu dans la philosophie de Platon, était l'intellect caché en eux *(ton en autois kekrummenon noûn)*[124], qu'il faut distinguer du dieu lui-même pris en lui-même. A ce niveau le plus élevé, en effet, le dieu revêt l'incognoscibilité et l'indicibilité radicales du premier principe. Mais l'intellect caché se révèle en éveillant la puissance intellective de l'âme qui pouvait lui être caché avant. Dans tous les cas, les visions intérieures sont médiatrices entre le dieu lui-même et le nom divin de troisième degré, qu'il soit, une fois encore, considéré comme intérieur à l'homme de science, ou extériorisé par celui-ci en étant proféré.

Les paroles sont à la fois dans un rapport de dissimilitude radicale au regard des visions qu'elles expriment car elles sont, elles, sensibles, donc composées, diverses et multiples, les visions, elles, ne le sont pas ; mais elles sont aussi dans un rapport de similitude avec les visions car elles sont, pour l'âme incorporée, l'expression, certes sensible, spatio-temporalisée mais congruente, des réalités divines qu'ultimement elles signifient et dont elles portent, à cet ultime niveau, le reflet.

> [124.21] Puisqu'elle produit les noms de cette manière-là,
> la science de chez nous les présente à cet ultime niveau comme des images des êtres divins *(tôn theiôn eikonas)*;
> en effet, elle <=la science de chez nous> produit chaque nom comme une statue des dieux *(agalma tôn théôn)* [124.21–23],

Le nom divin produit, fabriqué au niveau du langage sensible, par les hommes de science qui reproduisent l'activité modélisée de l'Intellect démiurgique, est donc porteur du reflet (*emphasis*) des êtres divins ; il en est l'image ressemblante (*homoiôma*), l'image (*eikôn*) et en est enfin comme la statue (*agalma*).

Avant de revenir sur la mention de la statue, dont la place naturelle est le temple, mention qui assurera la transition vers la théurgie, il semble utile de signaler que Proclus ne pouvait pas ne pas avoir à l'esprit ce qu'il avait antérieurement développé dans le commentaire *Sur le Timée*[125]. En effet, le Démiurge produit le monde sensible comme une statue des dieux

[123] Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.3, p 15.8–21.
[124] PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 5.7–9.
[125] Voir, PROCLUS : *Sur le Timée* III, 4.8–8.11.

éternels (*agalma tôn aidiôn theôn*)[126]. Mais voulant rendre l'objet (*agalma*) de son émerveillement encore plus semblable à son modèle, il créa le temps comme une image mobile de l'éternité. Mais il est un autre point encore qui mérite un rapprochement avec le commentaire *Sur le Timée*. Pour Proclus, en effet, « Platon établit le Démiurge parmi les plus haut initiateurs (*kata tous akrous tôn telestôn*), puisqu'il le montre fabricateur de statues, tout comme plus haut il le montrait créateur des noms divins et révélateur de 'caractères' divins, grâce auxquels il a confectionné l'Âme. Car c'est cela aussi que font les vrais initiateurs qui, au moyens de 'caractères' et de noms consacrent les statues et les rendent douées de vie et de mouvement »[127]. Nous sommes bien dans un contexte similaire où démiurgie et théurgie sont étroitement interconnectées.

Il découle donc naturellement de la mention du nom comme statue une comparaison avec la pratique de la théurgie qui crée les conditions d'apparition et de révélation du dieu à même la matière mise-en-forme.

Comparaison de la théurgie et de la finalité de l'institution des noms divins

[124.23] et,
de même que la théurgie[128],
- par certains signes symboliques,
- invoque *(prokaleitai)* la bonté généreuse des dieux en vue de [25] l'illumination de statues confectionnées selon les règles de l'art *(eis tèn tôn téchnètôn agalmatôn éllampsin)*,
  de même aussi la science intellective relative aux êtres divins *(hè noèra tôn theiôn epistèmè)*,
- par des compositions [125.1] et des divisions de sons articulés,
- révèle l'être caché des dieux[129] [124.23–125.2].

[126] PROCLUS : *Sur le Timée* III, 6.23–24.

[127] PROCLUS : *Sur le Timée* III, 6.9–16.

[128] Il s'agit plus précisément de la télestique qui est une des deux branches de la théurgie. Dans l'examen qu'elle fait de la télestique chez Proclus, Carine Van Liefferinge affirme que : « Dans la plupart des extraits relatifs à la télestique, celle-ci se présente comme une technique consistant à associer aux statues, de façon visible ou invisible (à savoir à l'intérieur de la statue que l'on peut alors supposer creuse), des symboles attachés à la divinité qu'elles représentent. Le but recherché est l'illumination de la statue par le dieu, désignée par le terme technique d'ἔλλαμψις. La statue est alors animée par le dieu. On apprend, en effet, par Proclus que "le téleste, en attachant certains symboles aux statues, les rend plus aptes à la participation avec des puissances supérieures" (PROCLUS : *Sur le Timée* I, 51.25–27) et que "dans les statues érigées par l'art télestique, certains caractères sont visibles, d'autres sont cachés à l'intérieur, symboles de la présence des dieux connus des seuls initiants" (*Sur le Timée* I, 273.11–14). Alors, "les vrais initiateurs [...] consacrent les statues par des symboles et des noms qui donnent la vie et les rendent vivantes et animées" (*Sur le Timée* III, 6.12–15) », VAN LIEFFERINGE, C. : *La théurgie des Oracles chaldaïques à Proclus*, 268–269.

[129] L'auditeur de la *Théologie platonicienne* avait déjà entendu Proclus sur ce sujet lorsqu'il commentait le *Cratyle*. Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LI, 19.12–19 : « De même que la téles-

Après avoir comparé l'institution des noms à la production démiurgique, Proclus introduit une comparaison entre la théurgie, premier terme de comparaison, et la science intellective des êtres divins. Ce faisant il réintroduit l'atmosphère religieuse qui avait prévalu à l'ouverture de ce premier livre de la *Théologie Platonicienne*.

La comparaison précédente voulait établir le cadre légitime de l'institution du discours en général pour exprimer toutes les réalités, mais aussi établir le cadre légitime des modalités de production du discours, à savoir le fait de prendre pour modèle l'activité de l'Intellect démiurgique. La présente comparaison semble plus spécifiquement pointer la finalité de l'institution des noms divins, ici « révéler l'être caché des dieux »[130].

Cette dernière comparaison, toutefois, n'est pas parfaitement symétrique puisque la théurgie ne fabrique pas à proprement parler des statues, même s'il est mentionné que ces dernières sont issues d'une *technè*, mais elle invoque (*prokaleitai*) la bonté généreuse des dieux pour les illuminer.

Dans le premier terme de comparaison, c'est la finalité même de l'invocation qui est visée. L'illumination d'une statue manifeste aux confins de la matière la présence du dieu. A noter qu'il ne peut s'agir que d'un dieu particulier dont la statue est l'effigie et non du divin entendu au sens large.

Pour le deuxième terme de comparaison, en revanche, ce sont la composition et la division artisanales de sons articulés qui sont mises en avant, dans le but, certes, de révéler l'être caché des dieux. Notons que dans les deux cas, il s'agit de statues. Nous avons, en effet, vu précédemment que notre science intellective produit le nom divin comme une statue du dieu.

La comparaison semble ainsi porter une fois encore sur la finalité des deux démarches, l'une rituelle, sans doute gestuelle mais aussi verbale en raison de l'invocation, l'autre plus intellective et donc plus philosophique. Nous pouvons la reconstruire comme suit :

La première, le rite théurgique, fait usage d'*artefacts* représentant dans la matière une image du dieu. Elle procède à une invocation dans le but de rendre manifeste la présence du dieu. Il est difficile d'imaginer que l'invo-

tique, au moyen de certains symboles et de signes indicibles, rend les statues de ce monde semblables aux dieux et aptes à recevoir les illuminations divines, ainsi la nomothétique des noms, selon la même puissance assimilatrice, fait subsister les noms comme statues des choses, en représentant par tel ou tel son la nature des êtres, et les a transmis aux hommes pour leur usage ».

130 Il n'est sans doute pas inutile de préciser que les noms qui résultent de compositions et de divisions de sons articulés révèlent l'être caché des dieux à qui y est initié. En effet, si nous prenons le seul exemple d'Apollon, ce que le nom désigne de la nature du dieu suppose d'y être introduit et initié. Faute de quoi, le non-initié, n'y voit rien d'autre qu'un nom parmi d'autres. C'est d'ailleurs à un exercice initiatique de ce type que se livre Platon dans le *Cratyle* tout autant que Proclus dans les scolies qu'il en donna. Voir : PLATON : *Cratyle* 404d–406a ; PROCLUS : *Sur le Cratyle* CLXXIV-CLXXVI, 96.12–103.5.

cation ne fasse pas usage du 'nom particulier', à savoir du 'nom propre' (par référence au nom 'tout à fait propre')[131] de la divinité.

La seconde est, semble-t-il, davantage philosophique. Elle fait usage de noms qu'elle a elle-même fabriqués en associant et dissociant des sons articulés. On a vu qu'elle avait procédé par imitation de l'activité de l'Intellect démiurgique. Son but est de révéler, par des opérations intellectives et logico-linguistique, l'être caché des dieux. Le nom divin qui est ici, une fois encore, le nom divin propre à tel ou tel dieu, du moins la proposition qui suit semble-t-elle l'inférer[132], est, à ce niveau, et ce au même titre que la statue, un *artefact* sensible. Il peut sans doute, alors, avoir une fonction théurgique car il mobilise la présence du dieu nommément convoqué et l'appelle ainsi à se manifester. Nous pouvons du moins l'inférer d'un propos de Proclus dans le commentaire *Sur le Timée* où il traite de l'art télestique : « les vrais initiateurs (*telestai*) consacrent les statues par des symboles et des noms qui donnent la vie et les rendent vivantes et animées »[133].

Il y a là la base même d'une conception du langage qui se fonde sur une efficience intrinsèque au 'juste' nom qui n'est pourtant à ce stade ultime que porteur d'un reflet très affaibli et même matérialisé du nom tout à fait propre qui seul est en adéquation avec le dieu.

C'est d'ailleurs à une telle conception du nom que semble renvoyer Jamblique, dont Proclus semble ici dépendre, lorsque dans le *De Mysteriis Aegyptorum*, il aborde la question des noms divins en usage chez les Barbares. Jamblique est opposé, on le sait, à leur traduction en langue grecque[134].

Révérence religieuse du nom divin

> [125.3] C'est donc à juste titre que Socrate dans le *Philèbe* dit qu'il va jusqu'à éprouver pour les noms des dieux une crainte qui passe toute limite, en raison de son respect à leur égard.
> Car, il faut révérer même les échos les plus dégradés qui nous parviennent des dieux et, par cette vénération, s'établir au niveau de leurs modèles du tout premier degré [125.3–8].

Ce rappel du *Philèbe*[135] ici fait écho à ce que Proclus avait énoncé dans les *Scholies sur le Cratyle*[136]. Il disait alors que les noms divins, assimilés aux *hiéra* des dieux, sans doute par référence aux Mystères, comptent parmi les

[131] Lequel nom tout à fait propre est et demeure incognoscible et indicible.

[132] Cf. ci-après, PROCLUS : *Théol. plat.* I.29, p 125.3–5.

[133] PROCLUS : *Sur le Timée* III, 6.12–15.

[134] Cf. JAMBLIQUE : *Les mystères d'Égypte* VII.5 (257.1–260.2), éd. É. des Places. Paris : Les Belles Lettres 1966; on retrouve la même idée chez le Lycien. Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* LXXI, 32.5–12; la question est discutée in : CRISCUOLO, U. : *Proclus et les noms des dieux : à propos du Commentaire au Cratyle*, 65–68.

[135] Cf. PLATON : *Philèbe* 12c.

[136] Cf. PROCLUS : *Sur le Cratyle* XXX, 11.2–6.

réalités éternelles en tant qu'ils expriment et les puissances, et les opérations des dieux. C'est dire aussi leur caractère efficace et explique la raison pour laquelle Socrate est dit éprouver à leur égard vénération et crainte sacrée que les auditeurs de la *Théologie platonicienne* sont censés éprouver eux aussi.

Le nom, quand bien même il n'aurait que le statut d'écho dégradé, nous parvient des dieux. Il a donc ce mystérieux pouvoir, non seulement d'invoquer et donc de convoquer le dieu, mais il offre également à qui le vénère, et en fait usage, le pouvoir de s'établir au niveau de leurs modèles. En d'autres termes, il offre à celui qui fait preuve de droiture et surtout de piété à l'égard du dieu et du nom qui le représente, celui-ci en fût-il un écho très affaibli, le pouvoir d'être divinisé. La dernière proposition marquerait ainsi le point terminal de la théologie, honorant ainsi le propos de Platon dans le *Théétète* : devenir dieu dans la mesure du possible pour l'homme.

Finale et ouverture

> [125.9] Tel est au sujet des noms divins *(peri tôn theiôn onomatôn)*,
> pour le moment du moins,
> ce qu'il suffira que sachent ceux qui veulent comprendre la théologie de Platon ;
> nous donnerons des précisions sur les noms en question lorsque nous traiterons des puissances particulières *(peri tôn merikôn dunameôn)* [125.9–13].

Comprendre la théologie de Platon suppose donc d'avoir acquis une connaissance suffisante des noms divins. C'est d'ailleurs dans la procédure de nomination qu'apparait clairement à la conscience de qui y est éveillé toute la hiérarchie des dieux.

Les puissances particulières dont Proclus fait ici mention sont étroitement associées aux noms des dieux, car il y a une adéquation qu'il faut décrypter entre le nom et la position hiérarchique du dieu, et même une adéquation entre le nom et la, ou les, fonction(s) particulière(s) de tel dieu particulier, ou de tel autre, et par extension, une adéquation entre le nom et l'agir propre à chaque dieu.

La dernière phrase, enfin, est programmatique, car elle annonce assez précisément ce qui va suivre dans les prochains livres, à savoir, l'explication de la dénomination de chaque dieu pris en particulier. Il faudra donc logiquement commencer par la cause toute première ainsi que Proclus l'affirme dans le premier chapitre du Livre II : « Le commencement le plus approprié dans l'étude que nous nous proposons est celui à partir duquel il est possible de découvrir la cause toute première de tous les êtres »[137]. Ainsi

[137] PROCLUS : *Théol. plat.* II.1, p 3.6–8.

s'amorce le déploiement, ou déroulement, des noms divins en commençant par celui du tout premier 'dieu', si tant est qu'il soit vraiment légitime d'en parler en ces termes, jusqu'aux dieux de tout dernier degré.

Nous ne pouvons clore cette lecture détaillée sans brièvement aborder la question des raisons de la nomination quelque peu paradoxale de la cause toute première des êtres, dans la mesure où cette dernière est tenue, de la façon la plus radicale qui soit, pour indicible. Proclus traite de façon plus particulière de cette question dans le chapitre 6 du Livre II de la *Théologie platonicienne*. Il admet à la suite de Platon que deux noms seuls semblent convenir à la cause toute première du réel : le Bien et l'Un. Si le premier nom est révélé dans la *République*[138], le second l'est dans le *Parménide*[139]. Ces deux noms, sans prétendre circonscrire le premier principe, entendent fournir une indication (*endeixis*) sur lui, non pour le décrire objectivement, voire le définir, mais pour indiquer le rapport que tout ce qui en découle entretient avec lui. Proclus souligne avec insistance le fait que s'il est nommé l'Un, c'est parce que c'est de lui que découle toute pluralité et toute procession[140]. Il est donc cause de l'existence des êtres en leur conférant l'unité sans laquelle ils se disloqueraient et se disperseraient. S'il est nommé Bien, c'est parce que ce qui en provient, aspirant à son propre achèvement, est naturellement tourné vers lui et le désire[141]. Proclus affirmera plus bas que c'est nous qui attribuons au tout premier principe, comme des images consacrées, ces deux noms que nous tirons des réalités secondes[142], attestant, une fois encore, que la nomination verbale et sonore du dieu relève pour l'essentiel de notre propre fabrication d'âme incorporée ainsi que Proclus en convenait dans le chapitre 29 du Livre I que nous venons de traiter. L'Un et le Bien qui nous permettent d'indiquer la source toute première du réel sont donc des noms de troisième degré qui ne sauraient prétendre circonscrire la cause ineffable de tout, même s'ils sont –noms limites– les moins impropres pour parler d'elle.

Conclusion

Traiter des noms divins chez Proclus suppose donc de clairement distinguer les notions communes concernant les dieux, attributs essentiels qui embrassent et qualifient toutes les classes des dieux, et les dénominations particulières qui saisissent au contraire le propre des résidents de chacune de ces classes ou, plus simplement, le propre d'un dieu particulier chargé de

[138] Cf. Platon : *République* 508e.
[139] Cf. Platon : *Parménide* 137c.
[140] Cf. Proclus : *Théol. plat.* II.6, p 40.10–13. Le schéma est pythagoricien.
[141] Cf. Proclus : *Théol. plat.* II.6, p 40.14–19.
[142] Cf. Proclus : *Théol. plat.* II.6, p 42.20–21.

mission et d'action dans l'appareil transcendant, hypercosmique et parfois encosmique de l'univers proclusien.

Pour Proclus, le nom du dieu comporte une gradation selon qu'il est considéré,

- soit au niveau de la réalité elle-même, autrement dit au niveau de sa racine unitaire, il est alors 'nom tout à fait propre', il est dit ailleurs indicible[143], il est situé au-delà de nos puissances cognitives, intellective, rationnelle et logico-linguistique,
- soit au niveau de l'Intellect, il est alors « *image ressemblante* » du nom tout à fait propre. Il ressortit aux visions intérieures et à l'Intellect caché dans les dieux[144], Intellect qui alors se dévoile,
- soit, enfin, au niveau de l'âme, où le nom peut relever
- ou de la pensée discursive,
- ou du discours proféré,

et si le niveau supérieur relève de l'activité propre, intérieure et discursive de l'âme, abstraction faite de son incorporation dans l'univers sensible, le niveau inférieur en revanche prend en compte cette incorporation et présente en 'matérialisant', par des sons articulés, dans l'univers sensible son activité discursive intérieure.

L'expérience de la racine unitaire des choses (i) où l'âme même incorporée 'coïncide' par son centre avec le centre de toute réalité, la connaissance intellective (ii), première formalisation de l'expérience précédente, déclinée par Proclus en termes de 'vision intérieure', le premier discourir silencieusement sur la vision (iii), puis la profération dans l'univers sensible et sonore des étapes précédentes (iv), tous ces niveaux qui reproduisent comme autant d'états de l'âme, nous semblent clairement structurer les conditions d'avènement d'une parole qui se veut en conformité avec ce qu'elle énonce, et ce tout particulièrement dans le cas du discourir sur les dieux en déclinant leurs noms qui sont, dit Proclus, révélateur de l'Intellect caché en eux. C'est là ce que doivent savoir ceux qui veulent être introduit à la théologie de Platon, hiérophante « des apparitions intégrales et immobiles des dieux »[145].

Terminons peut-être par une dernière observation en introduisant une idée non exploitée ici et ce en revenant aux qualificatifs communs à tous les dieux. Ce sera une manière de conclure de façon ouverte. Les attributs communs, qualificatifs audibles et donc sensibles de la nature des dieux, du moins en tant qu'attributs essentiels de chacun d'eux, ont une fonction certes pédagogique puisqu'ils sont les garants d'une orthodoxie (= d'une opinion droite, ou juste opinion) qui n'impute plus au divin les *pathè* hu-

143 Cf. PROCLUS : *Sur l'Alcibiade* 150.11.
144 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 5.7–9.
145 Cf. PROCLUS : *Théol. plat.* I.1, p 6.4–7.

maines qu'on avait tendance à leur attribuer dans la mythologie avant que Platon en particulier n'y mette un peu d'ordre. Mais ces attributs ont également une fonction mystagogique dans la mesure où les dieux nous initient, du moins s'il faut en croire Proclus, par la médiation de Platon, en quels termes ils entendent être invoqués et même célébrés par des âmes qui ici-bas sont aux prises avec la multiplicité qui résulte de leur présente condition d'existence dans l'univers sensible. Il n'y aurait aucune difficulté à concevoir les attributs divins recensés ici par Proclus, soit les sons vocaux signifiants, pâles apparences des qualités divines communes, comme la matière première d'une hymnographie qui soit définitivement digne et respectueuse de la nature du dieu. Peut-être y aurait-il là matière à une nouvelle recherche[146].

Résumé
Peut-on 'nommer dieu' ou 'nommer les dieux' ? Comment, alors, et à quelles conditions peut-on le faire ? Quel statut accorder aux noms audibles et sensibles dès lors qu'ils sont sensés désigner, aux frontières de la corporéité et de la matière, des réalités immatérielles et incorporelles : les dieux. Ce problème central est au cœur de la Théologie platonicienne *de Proclus qui distingue par ailleurs 'attributs communs à tous les dieux' et 'noms propres' à chacun d'eux. Connaître les noms divins et en saisir le sens est, pour Proclus, la condition de la compréhension de la théologie de Platon.*

Abstract
Can we 'name god' or 'name gods'? How and in what manner could we do it? What status can we attribute to audible and sensitive names supposed to designate, at the fringes of corporeity and matter, immaterial and incorporeal realities: the gods? It is the main question of Proclus' Platonic Theology which distinguishes 'common attributes' and 'proper names' for each God. Knowing the divines names and grasping their meanings are, for Proclus, the condition of the understanding of Plato's theology.

[146] Sur l'usage d'*humneô* dans la *Théologie platonicienne*, voir : PROCLUS : *Théol. plat.* I.10, p 43.24–25, p 44.4–5 ; *Théol. plat.* II.11, p 65.5–22 ; *Théol. plat.* III.7, p 29.7–9 ; III.12, p 45.13–16.