

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 21 (1975)

Artikel: L'activité onomastique selon Proclus
Autor: Trouillard, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660973>

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: 03.04.2026

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

VIII

JEAN TROUILLARD

L'ACTIVITÉ ONOMASTIQUE SELON PROCLOS

Ἐν δὲ τοῖς μέσοις γένεσιν, ἔστι μὲν τις καὶ διάκρισις, ἔστι δ' αὖ καὶ ἔνωσις τῆς τε νοητικῆς καὶ τῆς ὀνομαστικῆς ἐνεργείας.

« Dans les genres moyens il y a une certaine distinction, mais en revanche une certaine unité de l'activité noétique et de l'activité onomastique. » (*In Cra.* 71, p. 33, 12 sq. Pasquali)

La réflexion de Proclus sur le langage se nourrit de deux affirmations en apparence opposées :

- 1) Le langage au sens strict n'appartient qu'aux âmes rationnelles et discursives.
- 2) Pourtant il a son fondement dans la puissance unifiante et génératrice de la divinité.

Ainsi, le langage est une activité essentiellement humaine, mais il n'est abandonné ni au hasard ni à la pure et arbitraire convention. Il appartient à l'homme en tant qu'il exerce une fonction divine et participe au pouvoir déterminant des dieux. Car c'est chez l'homme seul, puisque seul il déroule intégralement la procession jusqu'au sensible, que la divinité peut pleinement manifester et déployer sa puissance de nommer. Par elle, l'homme en nommant se nomme et se détermine.

1. *Le langage, fonction humaine*

Seules les âmes parlent et on ne parle qu'aux âmes : ταύταις γὰρ οἰκεῖον τὸ εἰπεῖν¹. C'est que le caractère principal des âmes rationnelles est le discours : λόγος δὲ ψυχᾶς προσήκει καὶ τῇ τάξει τῶν ψυχῶν². Or le discours consiste à exprimer en une multiplicité de raisons et de signes organisés en syntaxe la plénitude plus simple des pensées et des choses.

« Il faut que ce qu'est la chose sous le mode concentré (συνηρημένως), le discours le soit sous le mode déroulé (ἀνειλιγμένως), afin qu'il manifeste la chose et soit subordonné à sa nature. Car c'est de cette façon que le discours manifeste ses causes divines et les essences des êtres qui lui sont antérieurs, et qu'il leur est connaturel. »³

« Parce que nous ne sommes pas capables d'embrasser par un nom unique la perfection unitaire, l'activité éternelle et la puissance infinie des êtres divins, nous les saisissons de façon divisée par des noms temporels ; par le passé nous signifions leur perfection, tandis que par le présent nous disons leur caractère indéclinable. »⁴

Le langage se distribue en autant de manières de signifier qu'il y a de niveaux psychiques. Proclus se garde de confondre niveau psychique et ordre ontologique. Loin de projeter dans la réalité la structure de nos expressions, Proclus répète souvent que la diversité de nos notions n'implique pas la division de leurs objets, que le caractère temporel de notre langage n'introduit pas nécessairement le devenir ni l'indétermination dans la chose signifiée, que le mode figuratif de nos représentations ne doit pas être attribué à l'être représenté. C'est nous qui donnons figure et parole aux dieux. Sous une même stimulation chaque fonction psychique a sa manière déterminée de réagir. Mais la

¹ *In Ti.*, III p. 243, 25 Diehl.

² *Ibid.*, 26 sq.

³ *Ibid.*, I p. 341, 6-11. Cf. *Theol. Plat.* I 29, p. 124 Saffrey-Westerink.

⁴ *In Ti.*, III p. 243, 8-13.

diversité de nos réactions périphériques n'est pas imputable à la motion qui les a suscitées en partant du centre psychique.

« Ne croyons pas que les connaissances sont caractérisées par les natures des objets connus... mais plutôt que le mode de connaissance se diversifie selon les différences des connaissants. Car le même objet est connu par un dieu sous un mode unifié (ἡνωμένως), par l'esprit de façon totale (ὀλικῶς), par la raison universellement (καθολικῶς), par l'imagination de manière figurative (μορφωτικῶς), par le sens dans la passivité (παθητικῶς). Et ce n'est pas parce que l'objet connu est un que la connaissance elle-même est une. »¹

Dès lors il y a autant de manières de nommer que de modes de connaître : πολλὰι τάξεις εἰσὶ καὶ τῶν ὀνομάτων, ὡσπερ δὴ καὶ τῶν γνώσεων². Chaque ordre divin jouit d'une puissance de nommer qui s'identifie à son efficacité propre ou à sa pensée créatrice³. Et puisque tout est en chacun selon son mode propre, le langage humain réunit en lui-même plusieurs plans de signification, celui de l'imagination et de l'opinion, celui de la raison discursive, celui de la pensée intuitive⁴.

« Car il y a des noms appropriés à tous les plans de réalité, divins pour les divins, dianoétiques pour les dianoétiques, noms d'opinion pour qui fait usage de l'opinion. »⁵

Même si le mot reste identique, son sens est différent quand il désigne différents degrés d'une série⁶. Par exemple, « le juste » (τὸ δίκαιον) peut être une norme démiurgique ou une notion psychique⁷. Le mot ἔρωσ signifie tantôt un démon, tantôt une passion. Le terme ἀνθρωπος désigne tantôt une loi

¹ *In Ti.*, I p. 352, 11-19. Cf. *In Alc.* 87, 10-20 Creuzer.

² *In Parm.* p. 853, 1-3 Cousin.

³ *In Ti.*, II p. 255, 21-24.

⁴ *In Ti.*, I p. 342, 3-343, 15.

⁵ *Ibid.*, I p. 273, 25-27.

⁶ *In Parm.* p. 805, 13-17.

⁷ *Ibid.*, p. 811, 7-21.

intelligible, tantôt une réalisation empirique ¹. Le terme κέντρον peut indiquer seulement un point situé à égale distance de tous les points d'une circonférence, ou plus profondément la puissance aspatiale génératrice de toute figure circulaire ².

Il est évident que la valeur du langage dépend à la fois de celui qui l'emploie et de celui qui l'a institué. Puisque nommer, c'est créer, que créer, c'est exprimer, nommer est œuvre de sagesse. Les dieux nomment et créent par leur acte de penser ³. Chez nous le pouvoir d'imposer les noms est mesuré par notre participation à la sagesse divine. En tant que nous cédon à la passivité des impressions, nous introduisons dans le langage le hasard et l'arbitraire.

« Comme on demandait à Pythagore ce qu'il y avait de plus sage dans tout ce qui existe, « le nombre », répondit-il. Et ce qui tient le second rang dans la sagesse, « celui qui a imposé les noms aux choses »... L'être vient à toutes choses de l'esprit qui se connaît lui-même et qui est sage, tandis que l'acte de nommer vient de l'âme par imitation de l'esprit. Par conséquent, dit Pythagore, ce n'est pas au premier venu qu'il appartient d'imposer les noms, mais à celui qui regarde l'esprit et la nature des êtres. Les noms sont donc conformes à la nature. » ⁴

Regarder l'esprit et la nature des choses, c'est évidemment s'exposer à l'illumination divine. Mais il ne faut pas croire que celle-ci se manifeste seulement dans l'intuition noétique, la raison ou les mathématiques. L'inspiration divine jaillit d'une autre manière non moins efficace dans l'imagination, qui selon Proclus n'est pas avant tout reproductrice de sensations, mais créatrice de figures et de symboles ⁵. Si l'imagination est inférieure à la raison, il est un usage de l'imagination qui d'un

¹ *In Parm.* pp. 851-852.

² *In Ti.*, III p. 133, 26-134, 6.

³ *Ibid.*, II p. 255, 20-24 ; *In Cra.* 71, p. 33, 7.

⁴ *In Cra.* 16, p. 5, 27-6, 19.

⁵ Voir mon article « Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus », in *Revue philosophique* 163 (1973), 439-52.

certain point de vue la dépasse. En face du langage rigoureux et dépouillé des sciences, nous avons le langage riche et incantatoire de la poésie inspirée et du mythe. Quand nous faisons du mythe un usage « mystique » et « initiatique », il nous unit à la divinité de façon ineffable, au-delà de toute pensée¹. Dans ce cas, l'irrationnel du mythe nous renvoie au supra-intelligible de l'union mystique plus sûrement que toute sagesse. Il parle le langage de la possession, de l'enthousiasme, de l'ivresse divine ou du songe inspiré.

« ... Les mythes signifient par ce qui est contraire à la nature ce qui chez les dieux dépasse la nature, par ce qui est contraire à la raison ce qui est plus divin que toute raison, par des images de laideur ce qui dépasse en simplicité toute beauté partielle. »²

Il y a donc chez l'homme deux grandes sortes de langage, antithétiques et complémentaires : d'une part les langages de science et de sagesse (dialectiques, mathématiques, techniques), d'autre part les langages d'inspiration (poétiques et mythiques). Leur opposition et leur corrélation caractérisent l'âme humaine.

2. *Le langage, expression divine*

En quoi consiste la fonction du langage ?

«... Le nom a deux sortes de puissance (*δυνάμεις*), l'une qui enseigne et communique les pensées, l'autre qui discerne l'essence, puisque le Démonstrateur a deux sortes de puissances, celle qui produit l'identité (*ταύτοποιόν*) et celle qui produit l'altérité (*έτεροποιόν*). »³

Le langage manifeste l'essence. Mais, nous le savons, toute manifestation est détermination. Et déterminer, c'est se déterminer. Nommer, c'est participer à un des pouvoirs primordiaux de la divinité, celui de conférer avec l'infini la définition⁴.

¹ *In R.*, I p. 80, 11 ; 81, 14 Kroll.

² *Ibid.*, I p. 77, 24-27.

³ *In Cra.* 51, p. 20, 18-21.

⁴ *Ibid.*, 42, p. 13, 19-27.

C'est seulement dans la mesure où le langage est chez nous reçu du dehors et témoigne de notre dépendance que la dénomination est passive.

« ... Chez les dieux cette fonction de nommer et celle de penser ne font qu'un, et l'une et l'autre leur appartiennent parce qu'ils participent à la lumière que répand sur tous le très grand Phanès. Dans nos âmes, en revanche, ces fonctions se divisent, et autre est la pensée, autre le nom ; l'un a rang d'image et l'autre d'exemplaire. Mais dans les genres moyens il y a une certaine distinction, mais aussi une certaine unité de l'activité noétique et de l'activité onomastique. » ¹

On ne peut donc comprendre l'activité onomastique si on ne remonte à la divinité en tant qu'elle emplit le monde de signes qui sont pour les âmes autant de semences de manifestation et de perfection. Car nommer pour les dieux, c'est se faire nommer par les âmes auxquelles ils accordent quelque communication de leur pouvoir et qu'ils convertissent vers eux-mêmes par cette médiation.

C'est dans son *Commentaire du Cratyle* 71, pp. 29-35, que Proclus fait le plus ample exposé du problème des noms divins. Ceux-ci sont une des trois sortes de signes (*συνθήματα*) et de traces (*ἕχνη*) que la divinité diffuse partout dans l'univers, au fur et à mesure que se déroule la procession. Puisque les dieux procèdent du Bien sous un mode triadique (être, puissance, pensée), il faut qu'ils dispensent sous un mode triadique leurs participations.

1) En tant qu'ils *subsistent* dans l'unité de façon ineffable, ils rayonnent des symboles également ineffables qui suscitent une motion invincible vers le Bien et un amour fondamental de ce même principe. Ces charges d'énergie peuvent nous apparaître à travers des figures lumineuses, qui ne se trouvent pas comme telles chez les dieux, mais se fondent sur eux en tant qu'ils nous éveillent du dedans à nous représenter leur efficacité

¹ *In Cra.* 71, p. 33, 7-13.

selon le mode qui nous convient le mieux. En sorte que nous nous exprimons à nous-mêmes ce qu'ils impriment dans l'espace de leur irradiation.

« Les premiers de ces symboles sont les signes ineffables et inconnaissables de la subsistance (ὑπάρξεως) des êtres supérieurs semés dans leurs dérivés, et leur efficacité et leur puissance motrice dépassent toute pensée. Tels sont les traits de lumière (οἱ τοῦ φωτὸς χαρακτηῆρες) par lesquels les dieux se manifestent à leurs rejets. Ces traits se trouvent sous un mode unitaire (ἐνιαίως) chez les dieux mêmes, ils les révèlent aux genres supérieurs à nous, tandis qu'ils achèvent chez nous leur course sous un mode divisé et figuratif (μεριστῶς καὶ μορφωτικῶς). C'est pourquoi les dieux recommandent de considérer « la figure lumineuse après qu'elle s'est déployée. »¹ Bien qu'en effet elle soit là-haut sans figure, elle a pris figure grâce à la procession, et alors qu'elle détient là-haut son fondement secret et unitif (κρυφίως καὶ ἐνοειδῶς), elle nous apparaît venant des dieux mêmes, tenant son efficacité (τὸ δραστήριον) de la causalité divine, et sa figuration (τὸ ἐσχηματισμένον) de l'être qui la reçoit. »²

2) En tant que les dieux sont des *puissances*, ils diffusent d'autres symboles qui, comme il convient à la puissance (qui est essentiellement médiatrice), tiennent le milieu entre les signes de leur subsistance ineffable et ceux de leur pensée communicable. Ce caractère intermédiaire rend ces signes plus accessibles que les précédents, mais il faut encore qu'à travers notre procession interne nous leur donnions les formes multiples et variées qui sont appropriées à notre ordre.

« Ces symboles se répandent parmi tous les genres intermédiaires (car il n'était pas possible aux dons primordiaux des dieux d'aboutir à nous si bien antérieurement les genres supérieurs à nous ne participaient à cette illumination d'en haut),

¹ *Oracles chaldaïques*, fr. 145 des Places = p. 57 Kroll.

² *In Cra.* 71, p. 31, 5-17.

mais ils existent en chacun sous son mode propre (*οικείως*) et ils manifestent à tous de manière homogène à leur ordre (*συστοίχως*) les puissances de ceux qui les font subsister. Tels sont les signes appelés symboles des dieux. Ils ont une forme unique (*μονοειδῆ*) dans les ordres les plus élevés, mais des formes multiples (*πολυειδῆ*) chez les inférieurs. C'est eux que la théurgie exprime en les imitant par des exclamations, tantôt distinctes, tantôt inarticulées. »¹

3) Nous en venons enfin à la troisième sorte de communications divines, celle qui exprime les dieux en tant qu'ils sont des *pensées* réalisatrices et autodéterminantes. Il s'agit des *noms divins*.

« ... L'imposition du nom est création (*ποίησις*), puisqu'à ce niveau la pensée n'est pas coupée de la démiurgie et puisque les dieux créent par leur acte même de penser. C'est ainsi en effet que les dieux font subsister les choses par leur acte même de nommer. »²

C'est donc sous l'initiative des dieux mêmes que les âmes découvrent les vocables qui invoquent, célèbrent et manifestent les dieux de la façon la plus efficace. Tels sont les noms de premier rang, ceux qui ont le plus grand pouvoir théurgique, parce qu'ils sont plus proches de l'opération divine et expriment immédiatement la divinité par elle-même. Mais il est des noms divins de deuxième et troisième rang qui procèdent de l'inspiration divine à travers plusieurs médiations.

« Car tous ces noms sont secrètement (*κρυφίως*) chez les dieux, mais se manifestent dans les deuxième et troisième processions et à ceux des hommes qui ont de l'affinité avec les dieux... Les tout premiers noms de ce genre sont des manifestations venant des dieux et qui, à travers les genres moyens, aboutissent à notre essence raisonnable. Quant aux autres noms de deuxième et troisième rang, sachons que ce sont tous ceux

¹ *In Cra.* 71, p. 31, 18-28.

² *In Ti.*, II p. 255, 21-24. Cf. *In Cra.* 71, p. 33, 7-13.

que fournissent les âmes particulières, tantôt sous l'inspiration des dieux, tantôt par leur activité scientifique, ou bien par communication de la lumière divine dans leur pensée intuitive (νόησις) et par la perfection qu'elles en ont reçue, ou bien en prenant en charge la démiurgie des noms par leur puissance raisonnable. »¹

Les dieux, dit en substance Proclus en commentant l'*Alcibiade*, ont rempli de leurs noms le cosmos entier, et pas seulement le cosmos, mais toutes les puissances qui l'enveloppent. Cet épanchement et le pouvoir qu'il confère peuvent entraîner certaines âmes dans des sens opposés. Ils peuvent être pour ces âmes principe de conversion vers la divinité et vers elles-mêmes et donc d'autoconstitution, mais inversement instrument de servitude. Car ces âmes, emportées par un désir mal compris d'imitation divine, cèdent parfois à leur volonté de puissance, s'éprennent des reflets qu'elles projettent dans le monde et cherchent à le marquer, autant qu'il est possible, de leur caractère².

Aux âmes qui comprennent la signification de la fonction onomastique, le nom apparaît comme une effigie (ἄγαλμα) et une illumination du dieu. Dans le meilleur cas, le nom est l'effigie de la chose³. Il ne se confond pas avec le son ou le mot brut (φωνή)⁴. Sa vertu réside dans sa relation à l'essence qu'il révèle. C'est pourquoi, à la différence des *Oracles chaldaiques*⁵ et du *De mysteriis*⁶, Proclus ne s'oppose point à ce qu'on emploie des équivalents grecs des noms barbares des dieux.

« Les uns, écrit-il, en reçoivent participation d'une façon, les autres d'une autre. Par exemple, les Egyptiens ont reçu tels

¹ *In Cra.* 71, p. 33, 18-34, 7.

² *In Alc.* 150, 10-23.

³ *Theol. Plat.* I 29, p. 124, 22 S.-W.; *In Parm.* p. 851, 8; *In Cra.* 51, p. 19, 16.

⁴ *In Cra.* 49, p. 17, 3-4.

⁵ Fr. 150 des Places = p. 58 Kroll.

⁶ *Myst.* VII 5.

noms de leurs dieux selon la manière de parler de leur pays, les Chaldéens et les Indiens en ont reçu d'autres conformes à leurs propres langues, et il faut en dire autant des Grecs en tenant compte de leur langage. Quand même donc tel dieu est appelé par les Grecs Briarée sous l'influence des dieux, tandis qu'il est nommé autrement chez les Chaldéens, il faut supposer que chacun des deux noms est issu des dieux et signifie cette même essence. »¹

3. *Les noms porteurs de puissance*

Bien que les noms divins appartiennent à l'ordre de la pensée, plus clair que celui de l'être et de la vie, il y a chez eux des degrés d'intelligibilité. Ces degrés se disposent selon cette structure triadique que Proclus aime retrouver à l'intérieur de chaque ordre. Les uns sont quasi-ineffables, d'autres clairement exprimables, et entre ces extrêmes se rangent des termes moyens qui pour une part nous sont accessibles et pour une autre nous dépassent. Plus les dieux sont proches de cette source de la divinité qui n'a pas de nom selon la première hypothèse du *Parménide*, plus ils sont ineffables. Certains dieux ne peuvent être évoqués que par la pensée intuitive et la théurgie. D'autres sont nommables par la pensée qui divise et articule. Car il n'est pas possible de passer directement de l'ineffable à la pleine manifestation, mais il faut traverser tous les niveaux par lesquels l'inexprimable s'exprime².

On pourrait illustrer cette démarche par la triade qu'énonce le *Commentaire du Timée*, I p. 272, 26-274, 32. Par le nom de κόσμος nous signifions les puissances divines qui œuvrent dans la procession et dont le monde totalise les symboles. Sous le terme οὐρανός nous rassemblons les chiffres de la conversion. Enfin l'unité (ἐνότης) désigne ce même tout en tant qu'il demeure

¹ *In Cra.* 71, p. 32, 5-12 ; 57, p. 25, 13-16 ; *In Ti.*, I p. 99, 3-7.

² *In Cra.* 71, p. 32, 18-33, 3.

encore immanent à son générateur et donc caché en lui : τὸ ἄρρητον ὄνομα τῆς τοῦ παντὸς ἐν τῷ πατρὶ μονῆς. Les noms les plus secrets sont donc ceux de la puissance divine en tant qu'elle opère en elle-même et ne révèle pas son fruit. C'est le silence de la quiétude (τὸ μόνιμον) commun à tous les ordres non encore déployés ¹.

« ... Nous avons essayé de signifier par des noms la procession et la conversion de tous les êtres. Quant à leur enveloppement immuable (μόνιμον περιοχὴν) dans le Premier (s'il est permis de parler ainsi) et leur unité avec l'ineffable, puisqu'elle est incompréhensible, il a toujours été impossible aux experts en choses divines de la saisir par la connaissance ni de l'énoncer par la parole. » ²

Maintenant, il ne faut pas perdre de vue que, si un dieu peut être évoqué par un seul nom, il n'est nullement privé des caractères divins que ce nom ne suggère pas directement. Le nom n'est pas une définition limitative, mais le signe d'une fonction dominante. Chaque dieu contient tous les caractères et agit selon toutes les puissances divines, comme chaque âme contient toutes les raisons, mais tantôt l'une d'elles l'emporte, tantôt une autre ³.

C'est ce que signifie le mythe de Protée. La multiplicité et la variété des noms divins sont justifiées par le fait que leur unité surabondante doit éclater chez nous en une constellation de signes distincts ⁴. Apollon, par exemple, rassemble en lui-même la puissance curative, la mantique, la cathartique, la musique, etc. Il enveloppe comme une monade génératrice la totalité des arts qu'il communique à l'ennéade des Muses ⁵.

¹ *In Ti.*, I p. 342, 24 ; *In Cra.* 71, p. 33, 20 ; *Theol. Plat.* IV 1, p. 179 Portus. Cf. Damascius, *Pr.* 8, I p. 16, 9-12 Ruelle.

² *Theol. Plat.* II 6, p. 96.

³ *In Ti.*, I p. 312, 21-22 ; III p. 198, 29 ; *In Parm.* p. 909, 29-36 ; p. 916, 24-27 ; *Elem. theol.* 194.

⁴ *In R.*, I p. 112, 17-22 ; p. 113, 8-12.

⁵ *In Cra.* 174, p. 97, 16-21 ; 176, p. 102, 10-103, 5.

« Les muses divisent l'unité d'Apollon, tandis qu'il unifie la multiplicité des Muses en la convertissant et en lui donnant cohésion. »¹

Gardons-nous de projeter chez les dieux les oppositions et les conflits qu'ils engendrent dans leurs séries respectives. Car toute dérivation se développe en antithèses². Les théomachies d'Homère ne divisent pas la divinité. Les déterminations par lesquelles elle s'explique, qu'elles soient intelligibles ou figuratives, qu'elles s'adressent à la pensée ou à l'imagination, sont des expressions de la divinité, non ses attributs. Car tout dieu se nomme à travers l'activité signifiante de ses dérivés.

De façon similaire, si nous sommes contraints de définir l'âme en disposant des antithèses (comme celle de l'indivisible et du divisé), nous devons savoir qu'elle dépasse cette opposition et n'est pas la résultante des extrêmes dont elle est la médiation³.

Conclusion

Le pouvoir de nommer est inséparable de la *démiurgie*. Nommer, c'est à la fois créer et manifester. C'est créer un verbe interne et proféré. Sciences, arts et techniques créent en formant un langage rigoureux ou incantatoire. Cette puissance procède de la divinité. Et chaque dérivé y participe d'autant plus qu'il intériorise davantage sa procession et donc se donne un nom en nommant les choses et les dieux. Nous nommons par les dieux, mais il est également vrai que les dieux nomment et se nomment à travers nous. Car les symboles des dieux et des choses sont chez eux sous un mode de *μονή*, c'est-à-dire indivis, indistinct et non formulé, et c'est chez nous qu'ils se traduisent en déterminations enchaînées et proférées.

¹ *Ibid.*, p. 103, 1-2.

² *In R.*, I p. 92, 28-93, 15.

³ *In Ti.*, III p. 25, 21-24 ; p. 215, 19-21. Cf. Damascius, *Pr.* 66, I p. 144, 20-23 ; 91, I p. 226, 24-25 ; 249, II p. 118, 26 sq.

Cette communication de la puissance divine s'épanouit dans la *théurgie* à travers laquelle l'homme rejoint et accomplit l'action divine par son action significative. La nomination des dieux par les dieux devient ainsi en quelque sorte *théogonique*¹.

Dès lors, la puissance onomastique est circulaire. Partie des dieux, elle leur revient et leur ramène les âmes, après s'être épanouie dans le mouvement de conversion qu'elle provoque chez elles. Le langage n'est donc pas un vêtement extrinsèque et indifférent de la pensée. Il se fonde sur les essences et les symboles qui leur correspondent dans le sensible, c'est-à-dire sur l'activité déterminante et schématisante qui les constitue. Il ne se diversifie pas par accident, mais par l'exigence de réaliser sous tous les modes tous les caractères divins. Il n'est pas inefficace, mais il effectue ce qu'il signifie et symbolise.

« C'est pourquoi, écrit Proclus, les initiateurs, mettant en concordance les choses d'ici-bas avec les dieux par une telle appropriation (analogique), emploient ces instruments comme symboles des puissances divines, par exemple la navette comme signe des dieux qui divisent, le cratère comme signe des dieux qui vivifient, le sceptre comme signe des dieux qui régissent, la clef comme signe des dieux qui gardent, et c'est ainsi qu'ils invoquent les autres dieux en usant d'analogie. »²

On trouve donc chez Proclus à la fois une théorie théologique du langage et une critique que Damascios prolongera.

¹ Cf. Damascius, *Pr.* 247, II p. 118, 3-4.

² *In Cra.* 56, p. 25, 1-6.

DISCUSSION

M. Brunner : Le thème du pouvoir des noms est lié le plus souvent, dans l'histoire des religions, au respect du son lui-même. Si Proclus admet la traduction des noms divins, c'est, semble-t-il, que, selon lui, la pensée atteint l'essence par-delà le langage sans que celui-ci affecte la connaissance. Comment, dans ces conditions, pouvez-vous supposer que, pour Proclus, chaque langue a une portée ontologique propre et recrée la réalité à son mode ?

M. Trouillard : Il y a un ordre des essences et pourtant chaque esprit ou chaque âme crée toutes les essences. Car chacun doit se donner son univers propre. En cela consiste son autoconstitution. Et ces univers se symbolisent mutuellement. C'est ce qu'on peut appeler la « monadologie » de Proclus.

M. Blumenthal : Ma question va dans le même sens que celle de M. Brunner. Si je vous ai bien suivi, vous estimez que Proclus a compris que les structures métaphysiques ne devaient pas s'identifier avec celles de la langue grecque. Et pourtant : ne soutenait-il pas que nommer, c'est créer ? Comment peut-on concilier ceci et cela ?

M. Trouillard : Je n'ai pas dit qu'il n'y avait, pour Proclus, aucun rapport entre les structures grammaticales et logiques d'une part, les structures ontologiques d'autre part : j'ai seulement dit qu'il n'y avait pas parallélisme, mais une correspondance plus complexe.

M. des Places : Dans votre conclusion, vous insistez sur la « puissance onomastique », qui ramène à Dieu : le nom s'acquitte ainsi de la fonction d'Hermès. Proclus unit-il onomastique et herméneutique ? D'autre part, ses « symboles » opèrent ce qu'ils signifient ; c'est une des définitions du sacrement chrétien ; les symboles ou les noms sont-ils parfois appelés chez lui *τελεταί* ? En tout cas, il a une *τελεστική*,

forme d'inspiration qui, à partir du *Phèdre* (244), s'est maintenue dans toute la tradition platonicienne.

M. Trouillard : Il y a en effet chez Jamblique une formule qui annonce l'*ex opere operato* des sacrements chrétiens (*Myst.* II 11).

M. Dörrie : Les Grecs admettaient longtemps avant Proclus que chaque dieu avait plusieurs noms, que les dieux étaient πολυώνυμοι. Dès l'époque d'Alexandre le Grand, on s'est mis à identifier les dieux orientaux, égyptiens en particulier, avec les dieux grecs, et l'on a admis que la même divinité pouvait être vénérée sous plusieurs noms. Proclus tient sans doute compte de ce fait quand il reporte l'efficace d'une invocation sur la notion intérieure de l'adorant, sur le λόγος ἐνδιάθετος.

M. Dalsgaard Larsen : Quand Jamblique défend dans le *De mysteriis* les noms religieux barbares, il ne dit pas qu'une langue autre que le grec ne peut pas être employée : il se borne à dire que les dieux eux-mêmes ont employé ces vocables (égyptiens ou assyriens) et leur ont ainsi donné un caractère sacré.

J'en viens à la théurgie. *M. Trouillard* en a, me semble-t-il, fort bien mis en évidence un aspect essentiel par son analyse de l'ὀνομαστικὴ ἐνέργεια. Cet aspect est aussi d'importance pour le précurseur de Proclus qu'a été Jamblique ; et, chez Jamblique, le problème de la pseudonymie dans le *De mysteriis* doit être pris en considération si on veut déterminer sa position.

M. Trouillard : La pluralité des noms divins peut être fondée dans l'unité divine, si chaque dieu inspire à chaque peuple de le nommer conformément à son génie propre.

M. Brunner : Vous avez présenté le langage dans une perspective théologique : la divinité, disiez-vous, emplit le monde de signes. On peut s'étonner que Proclus ne situe pas quelque part dans le monde divin — comme le font Philon et les auteurs chrétiens — un logos proférateur. Que signifie ce fait ?

M. Trouillard : Il y a peut-être chez Proclus un intelligible parfait ; il n'y a pas de langage absolu. Mais il ne faut pas oublier qu'un être supérieur ne contient pas en acte les déterminations qui procèdent de lui. En s'exprimant et en se manifestant, il fait du nouveau. Il ne se redouble pas.

M. Dörrie : On remarque aisément que Proclus est plus grec, et qu'il est plus systématique que Jamblique, qui mettait l'accent sur l'efficacité magique du nom divin tel qu'il était prononcé. Proclus, au contraire, regarde uniquement l'intuition logique de celui qui invoque un dieu. Seul le λόγος, dont la parole n'est qu'un symbole, exerce une influence — δρᾶ — sur le dieu.

M. Trouillard : On peut traduire λόγος par « expression ». Et alors il y a autant de λόγοι que d'ordres ou de niveaux de pensée et de réalité. Le terme λόγος n'a plus un sens absolu, comme chez Philon, mais un sens relatif.

M. Dörrie : Sans doute le mot λόγος a-t-il été compris dans deux sens différents. Philon et les pères de l'Eglise l'ont compris dans le sens de mot, verbe. Chez Proclus et chez ses prédécesseurs domine la notion de « proportion » soit au sens mathématique (p. ex. 1 : 3), soit au sens de la procession (p. ex. νοῦς : ψυχή), ce que Platon lui-même a appelé ἀναλογία (*Ti.* 31 c 3).

De là, peut-être, certaines équivoques dans notre discussion ! Les uns pensent au logos des platoniciens ; le logos des pères de l'Eglise est présent à l'esprit des autres.

M. Beierwaltes : 1. Ein wesentlicher Unterschied der proklischen Konzeption zur Logos-Spekulation Philos oder der christlichen Theologie besteht darin, dass die Entfaltung des ersten Prinzips nicht als werthafte (weder λόγος noch ὄνομα) gedacht werden kann. Das Eine spricht nicht. Das Problem einer göttlichen Sprache ist also bei Proklos ausschliesslich im Bereich der θεοί oder speziell des Demiurgen relevant.

2. Lässt man einmal die vorwiegend für die christliche Theologie charakteristische *creatio ex nihilo* und ferner die Tatsache ausser acht,

dass es in der christlichen Theologie einzig der Eine Gott selbst, also das «erste Prinzip» ist, welches schafft, dann kann bei der Beschreibung des Phänomens «Schöpfung» etwa bei Augustinus Analoges zu Proklos festgestellt werden. Die Götter, oder speziell der Demiurg «setzen» die Dinge durch den Akt des Benennens (*In Ti.*, II p. 255, 23 f.: ἀὐτῷ τῷ ὀνοματίζειν ὑφιστάσι (οἱ θεοὶ) τὰ πράγματα). Benennen und Denken aber ist in ihnen identisch (*In Cra.* 71, p. 33, 7). Also setzen sie die Dinge ebensosehr durchs Denken (ἀὐτῷ τῷ νοεῖν: *In Ti.*, II p. 255, 23; *Elem. theol.* 174). Denken wiederum ist für ihren Willen bestimmend (vgl. *In Ti.*, I p. 371, 3 ff.).

Diese Trias (Denken, Benennen, Wollen) findet sich in *analoger* Funktion bei Augustinus: Gott schafft die Welt im WORT, d.h. im Akt des Sprechens (*dicendo*: *Conf.* XI 5,7 ff.; 7,9), das WORT aber ist seine *sapientia* (die Ideen als Gedanken dieser göttlichen Weisheit sind der «ideale» Vorentwurf der Welt); sein Sein aber ist mit seinem Willen identisch. Das Schaffen Gottes ist daher sowohl «Ausdruck» oder Manifestation seines Denkens, als auch seines Sprechens und Wollens: *fecit, quia voluit*. Anders: sein Denken oder «Sehen» der Dinge ist seinskonstituierende Kraft: *nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt* (*Conf.* XIII 38, 53; *In euang. Iob.* 37,8).

3. Für den sachlichen Zusammenhang des theologischen Aspektes der proklischen Sprachtheorie mit der *Kabbala*, vgl. S. 166, Anm. 6.

M. Trouillard: Si on compare la création selon saint Augustin et la procession selon Proclus, une analogie apparaît au niveau du Démiurge. Mais il est significatif que ce niveau chez Proclus se place à l'intérieur d'une procession déjà entamée. La procession radicale, le surgissement de l'Être, ne s'opère pas en pensant ni en commandant (*fiat!*), mais dans le silence et la nuit de la théologie négative. C'est parce que le Principe est un Néant de clarté que la lumière apparaît. Sur ce point, la p. 222 de *In Ti.*, III, est extrêmement suggestive. La production τῷ λέγειν est inférieure à la production μετὰ σιωπῆς.

