Interférences

Ars scribendi

7 | 2014

Le savoir sur la langue

Le nom en tant qu'image (εἰκὼν) dans l'interprétation proclienne du *Cratyle*

Piera De Piano

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/interferences/4620>

DOI : 10.4000/interferences.4620

ISSN : 1777-5485

Éditeur

HiSoMA - Histoire et sources des Mondes antiques

Référence électronique

Piera De Piano, « Le nom en tant qu'image (εἰκὼν) dans l'interprétation proclienne du *Cratyle* », *Interférences* [En ligne], 7 | 2014, mis en ligne le 10 juillet 2014, consulté le 15 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/interferences/4620> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/interferences.4620>

Ce document a été généré automatiquement le 15 septembre 2020.

Tous droits réservés

Le nom en tant qu'image (εἰκόν) dans l'interprétation proclienne du *Cratyle*

Piera De Piano

- 1 Aussitôt après avoir appris le *skopos* du dialogue – Proclus explique le rôle actif de l'âme dans la production des noms –, le lecteur du *Commentaire du Cratyle* peut saisir dans la conduite de l'exégète néoplatonicien une sorte d'appréhension pour ce qui pouvait sembler, et qui devait vraiment apparaître comme tel aux interprètes successifs, une contradiction du discours platonicien, une contradiction liée précisément à la valeur épistémique des noms. Malheureusement, le lecteur ne lit pas les scolies ¹ procliennes de la dernière partie du *Cratyle*, celle dans laquelle Socrate interroge son interlocuteur sur la possibilité de connaître les choses à partir de leurs images, tels les noms, plutôt qu'à partir des choses elles-mêmes, telles les idées, comme l'interprète enfin une partie de la littérature critique plus récente ².
- 2 Le dialogue platonicien se termine, on le sait bien, par la célèbre et très discutée déclaration de méfiance envers les noms ; Socrate dit ainsi à Cratyle (Pl., *Cra.* 439b6-8) :
Ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων.
Contentons-nous de convenir que ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais qu'il faut et apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes bien plutôt que des noms ³.
- 3 Cette déclaration marquait le retour aux idées après le long essaim étymologique (401e6), c'est-à-dire après la partie la plus longue du discours où Socrate avait employé l'analyse des mots afin de conduire Hermogène jusqu'à l'essence des choses en partant justement de leurs noms. Toutefois, Proclus avance ce sujet tellement important au début même de son "cours" ⁴, de sorte qu'il puisse résoudre tout de suite la contradiction seulement apparente qui a été discutée par la littérature critique depuis toujours ⁵.

- 4 Dans l'effort de faire parler chaque fois le texte, Proclus commence son analyse en s'interrogeant (Procl., *in Cra.* 9, 3, 7-10) :

Διὰ τί λέγων ὁ Πλάτων ὅτι οἱ τῶν ὀνομάτων ὑπερορῶντες πλουσιώτεροι φρονήσεως εἰς γῆρας ἀναφανησόμεθα, αὐτὸς νῦν προηγουμένως περὶ ὀνομάτων ζητεῖ;

Pourquoi Platon dit que *dans nos vieux jours nous devenons de plus en plus sages* ⁶ si nous ne tenons pas en grande estime les noms, alors que maintenant il commence sa recherche justement par les noms ⁷ ?

- 5 Avant d'examiner la réponse de l'exégète, il convient de préciser deux points essentiels du texte platonicien sur lequel s'appuie cette question proclienne : tout d'abord que la section étymologique, interprétée ironiquement ou non, est évidemment un exercice épistémologique par lequel Socrate démontre à Hermogène qu'on peut arriver à l'essence, toujours stable, d'une chose à partir de son nom ; ensuite, que le nom, analysé étymologiquement, conduit à des pièges herméneutiques qui peuvent annuler cet exercice :

1. si un nom est semblable à la chose nommée, ses éléments aussi (τὰ στοιχεῖα) doivent l'être, mais le modèle σκληρότης (qui signifie « dureté ») invalide le caractère scientifique de ce principe ; en effet, il contient le son semblable à la mollesse (le *lambda*) qui est, à son tour, dissemblable à la nature de la chose nommée ⁸ ;

2. celui qui a imposé le nom à la chose doit avoir connu l'essence de la chose afin de pouvoir la représenter dans son nom ; mais si le nom est la définition de la chose, ou pour mieux dire, si c'est le nom qui révèle l'essence de la chose, comment le premier onomaturge pouvait-il connaître cette définition s'il n'avait pas à disposition le nom par lequel il pouvait l'apprendre ? À Cratyle, qui suppose alors une origine divine du langage, Socrate répond en conclusion avec la théorie des idées : il est nécessaire qu'il existe quelque autre chose en dehors des noms, quelque chose qui soit stable et qui montre d'une façon infaillible la vérité des choses ⁹.

- 6 Proclus, sans s'éloigner, à mon avis, du texte platonicien mais plutôt en le développant, propose alors une interprétation du nom qui s'insère d'une manière tout à fait cohérente dans cette conclusion du *Cratyle*. Entre abandonner les mots et croire que les paroles soient les choses mêmes, entre le caractère arbitraire du conventionnalisme et la naïveté du naturalisme linguistique, il y a une dimension visuelle du langage, une dimension qui ne nous permet pas de considérer le nom en tant que double de la chose nommée, mais qui nous rend quand même la *relation* que le nom conserve toujours avec la chose, une relation éicastique, une relation de représentation.

- 7 Voilà alors la réponse du philosophe néoplatonicien à la question initiale, à savoir « Pourquoi Platon commence l'enquête à partir des noms, si l'on est plus sage quand on abandonne les noms ? » (Procl., *in Cra.* 9, 3, 10-11) :

ἢ τοῦτο σκοπεῖ οὐ καθ' ὃ λέγονται, ἀλλὰ καθ' ὃ εἰκόνες εἰσὶ τῶν πραγμάτων;

Peut-être parce qu'il considère les noms non pas en tant que prononcés, mais en tant qu'*images* des choses ?

- 8 Il s'agit d'un passage fondamental, d'une déclaration herméneutique de Proclus qu'on peut mettre au centre de la question linguistique toute entière. L'analyse étymologique doit partir de ce principe. Il faut tenir compte de la double dimension du langage : il y a un mot qui est prononcé et un mot qui est *image* de quelque chose d'autre. Quand Socrate analyse étymologiquement un nom pour en partir et arriver jusqu'à la chose représentée, il a pour horizon herméneutique le rapport mimétique qui existe entre une chose et son image ¹⁰.

- 9 Dans son étude sur la μίμησις dans les dialogues de Platon et la *Poétique* d'Aristote, Lidia Palumbo démontre que le langage, ainsi qu'il est présenté dans le *Cratyle*, est un type de représentation mimétique très particulier, c'est-à-dire une *mimesis imaginative*¹¹. La parole représente une chose comme une image figurée ; toutefois, si cette dernière représente les couleurs et la forme de la chose, la parole en représente l'essence¹². La parole fabriquée par le législateur aidé par le dialecticien est une parole qui rend visible l'idée, paradigmatique et invisible ; mais ce qui produit une telle visualisation de l'idée, ce ne sont pas les lettres et les syllabes, qui ne peuvent être significatives en elles-mêmes que dans certains cas exceptionnels, mais leur composition dans une forme visible mentalement, dans un lieu sémantique capable d'évoquer une essence dans l'esprit de l'auditeur. Cette visualisation est produite, donc, par l'idée du nom, c'est-à-dire par sa fonction sémantique, par sa capacité de montrer, de rendre visible une essence. C'est pourquoi cette image est une image particulière, l'image la plus proche des idées. La parole n'a d'autre fonction que la fonction représentative : elle n'a aucune autre tâche que celle de se trouver à la place d'une idée, d'être de l'idée l'image. Par conséquent, parmi toutes les images empiriques, à savoir les objets sensibles et leurs copies figurées, la parole conserve le degré maximum de rapprochement au monde eidétique¹³. C'est dans ce sens alors que le nom est plus important que la chose, « perché quest'ultima è fatta 'a immagine del' mondo delle idee, le parole invece sono direttamente questa immagine¹⁴ ». L'invitation finale du *Cratyle* à connaître les choses à partir non pas de leurs images mais plutôt des choses mêmes, loin d'être un abandon des mots, manifeste au contraire la volonté de fonder le langage – le langage vrai, dialectique – sur la vision des idées.
- 10 Ainsi, la réflexion proclienne se fonde directement sur ce schéma interprétatif. Cela devient plus clair si nous nous interrogeons sur le sens et la valeur de l'εἰκὼν dans la philosophie proclienne. Que veut dire Proclus par *image* ? Qu'est-ce que signifie pour lui parler du nom en tant qu'image de la chose nommée ?
- 11 Dans les *Éléments de théologie* (65, 1-2), le philosophe lycien explique qu'il y a pour toute chose trois façons d'exister : dans sa propre subsistance (καθ' ὑπαρξιν), ou bien en tant que contenue dans sa cause sous forme de principe (κατ' αἰτίαν), ou bien encore en tant que *participée par sa cause sous le mode d'image* (κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς). L'être iconique d'une chose décrit cette dernière façon d'exister ; elle désigne une chose qui est en relation de représentation avec une autre chose qui lui est supérieure mais qui se conserve toutefois en elle-même ; ce rapport de participation, qui a une nature évidemment ontologique, considère le producteur contenu dans le produit (τὸ παραγόμενον) qui, à son tour, manifeste en lui-même (ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι) sur le mode dérivé (δευτέρως) ce qu'est le producteur (ὃ τὸ παράγον) à titre premier (ὑπάρχει πρώτως)¹⁵.
- 12 L'existence d'images est alors centrale, avant tout, dans le système métaphysique proclien parce que le rapport modèle-copie raconte toute sorte de procession des êtres inférieurs à partir de leurs causes, la production de la réalité toute entière à partir du premier principe, la détermination de la multiplicité à partir de l'Un. La production humaine des noms en tant qu'images des choses nommées est analogue à la production divine du monde sensible en tant qu'image du monde intelligible. Et cela est possible parce que les dieux hypercosmiques, qui complètent après le Démonstrateur la production du monde sensible, et l'âme individuelle, qui donne les noms aux choses, sont tous deux doués d'une puissance assimilatrice (ἀφομοιωτικὴ δύναμις), c'est-à-dire de la capacité

d'assimiler les êtres inférieurs à leurs causes premières¹⁶. L'élément iconique devient ainsi un moyen par lequel on réussit à expliquer tout rapport de relation entre les êtres, tantôt entre les êtres de la dimension humaine, instable et périssable, tantôt entre les êtres de la dimension divine, éternelle et parfaite.

- 13 Si toute forme de production, et surtout la production démiurgique, se réalise par la création d'une relation entre un modèle et son image, c'est à juste titre alors que dans l'*In Cratylum* la relation iconique du nom avec la chose nommée devient une relation *naturelle*. Mais l'élément naturel de cette relation iconique ne s'oppose pas à l'élément humain, à l'élément artificiel. La relation iconique est certainement une relation vraie, au contraire de la relation trompeuse et illusoire signifiée par le terme εἶδωλον¹⁷, mais sa vérité ne dépendra pas de sa subsistance d'origine divine, contrairement à un produit humain, mais plutôt de sa référence à une forme qui est *nomos*¹⁸, ordre, règle, par rapport à laquelle le nom est à la fois semblable et dissemblable¹⁹.
- 14 Dans le chapitre 17 de son commentaire, Proclus explique que l'*existence naturelle* (τὸ φύσει) a quatre façons d'être (τετραχῶς) :
1. l'existence naturelle des plantes, des animaux et de leurs parties ;
 2. l'existence naturelle des activités et des capacités de tels éléments, comme la légèreté ou la chaleur du feu ;
 3. l'existence naturelle des ombres ou des reflets dans les miroirs ;
 4. l'existence naturelle des *images* artificielles qui se trouvent dans un rapport de ressemblance avec leurs propres modèles (αἱ τεχνητὰ εἰκόνες εἰκνύαι τοῖς ἀρχετύποις ἑαυτῶν)²⁰.
- 15 Le caractère exceptionnel de ce passage, comme on peut bien le déduire, consiste dans le fait que Proclus inclut dans les façons d'être naturelles des choses les *images*, dont il distingue deux types : les images créées involontairement (justement comme les ombres et les reflets dans les miroirs) et les images créées par une science humaine²¹. Si Épicure interprète l'origine naturelle du langage comme une activité humaine involontaire et nécessaire, aussi bien que tousser et éternuer, Socrate²² n'est pas du même avis. Les noms sont des images créées par l'âme humaine, ils sont fils d'une raison scientifique et non d'une impulsion, fils d'une âme φανταζομένη, en état d'imagination²³. Donc, les noms sont par nature, non pas en tant que produit physique ou résultat d'une activité instinctive de l'homme et non pas en tant qu'ombre ou reflet dans un miroir, mais en tant que produit d'un acte mental qui établit un rapport de ressemblance avec l'essence de la chose nommée. Selon Proclus, cet acte mental, comme tout acte mimétique, s'accomplit nécessairement grâce à la connaissance scientifique de deux éléments : l'archétype et l'art démiurgique²⁴. Le langage tient alors de la dimension psychique²⁵ de l'homme qui est à la fois créatrice et représentative : l'âme humaine fabrique les choses dans le statut d'image, par le moyen des noms qui les désignent et, en même temps, elle est en mesure, grâce à sa propre nature, d'assimiler la chose et son nom. En attribuant l'activité onomastique à l'âme humaine, Proclus précise en outre que ces activités et capacités appartiennent aux hommes d'une manière naturelle, puisqu'elles appartiennent à son essence²⁶. La capacité assimilatrice dont l'âme est douée, et qui se déploie à travers l'imagination linguistique, se révèle être à la base du statut mimétique du langage et surtout de sa double origine, aussi bien naturelle que conventionnelle, origine que le nom conserve dans sa double essence de matière et de forme.

- 16 Dans ce contexte se configure dans toute son originalité la fonction productrice de la φαντασία, ainsi qu'elle est conçue par le philosophe lycien. En suivant la présentation bien connue de l'imagination dans le *Commentaire au premier livre des Éléments d'Euclide*, où la figure géométrique produite par la φαντασία se présente en tant que schématisation mentale du nombre, qui est une réalité plus rationnelle contenue dans notre διάνοια, et non pas en tant qu'abstraction d'une réalité sensible perçue par les sens²⁷, Proclus attribue ici aussi à la λεκτικὴ φαντασία un rôle actif et non passif à l'intérieur d'un processus cognitif qui n'est pas d'abstraction d'une réalité sensible mais plutôt de représentation, toujours mentale, des réalités intérieures, des connaissances intelligibles. À travers la pensée de la chose, l'imagination linguistique permet d'attribuer une image, invisible tel le nom, à une nature, elle-même invisible et aussi incorporelle, telle l'essence de la chose nommée.
- 17 Mais si l'icône tresse un lien avec la *forme* de la chose dont elle est l'image et si c'est précisément en vertu de cette relation avec l'idée que l'icône peut représenter l'origine naturelle du langage, comment faut-il expliquer l'existence de noms incorrects et même faux (Pl., *Cra.* 430d), l'existence de noms qui, soumis à une enquête étymologique, se révèlent plutôt dissemblables par rapport aux choses nommées ?
- 18 Ainsi, le fait d'avoir concentré son attention sur la nature iconique du langage, le fait d'avoir établi la distinction entre un nom ainsi qu'il est prononcé et un nom qui est *image* de la chose nommée, permet à Proclus et à ses élèves de résoudre « la complexe mais très belle recherche²⁸ » sur la dénomination et sur la connaissance.
- 19 Dans le *Commentaire du Parménide*, à propos de la similitude en tant que principe cosmogonique, Proclus explique que, pour qu'une chose devienne l'image d'une autre, il faut à la fois le dissemblable et le semblable (τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ὅμοιον). La similitude forme un couple avec la dissimilitude de manière connaturelle, parce que les êtres créés selon la ressemblance avec leurs modèles sont aussi distincts de ces modèles (Procl., in *Prm.* 3, 805, 22-24) :
- Οὕτε γὰρ τὰ ὅμοια μόνον εἰκόνες, ἐπεὶδὴ χωρὶς ἀνομοιότητος ἡ ὁμοιότης παράδειγμά ἐστι καὶ οὐκ εἰκόν· οὔτε τὰ ἀνόμοια μόνον, αὐτὸ γὰρ τὸ ὄνομα τῆς εἰκόνος σημαίνει τὴν εἰκονίαν ἄλλω μορφῇ.
En effet, ni les choses qui sont seulement semblables ne sont des images, puisque la similitude, sans la dissimilitude, est modèle et non pas image, ni les choses qui sont seulement dissemblables [ne le sont], car le nom même d'image désigne une forme qui ressemble à quelque chose d'autre²⁹.
- 20 La puissance herméneutique de ce passage est évidente. C'est une puissance qui est en mesure de décrire, sans contradiction, le rapport de relation qui existe entre une chose et son nom : si un nom contient à la fois des éléments semblables et des éléments dissemblables, il ne s'éloigne pas de la chose représentée mais manifeste plutôt sa propre nature relationnelle. Et, de surcroît, cela n'est pas loin de Platon : c'est précisément ce que Socrate explique à Cratyle dans la dernière partie du dialogue, quand il essaie de sauver l'origine naturelle du nom en ne le considérant pas comme le double de la chose nommée mais en le reliant aux idées par le moyen de l'image. Ainsi lui dit-il (Pl., *Cra.* 432b1-4) :
- Τοῦ δὲ ποιοῦ τινος καὶ συμπάσης εἰκόνος μὴ οὐχ αὕτη <ἦ> ἡ ὀρθότης, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον οὐδὲ τὸ παράπαν δέη πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ὃ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι.

Fais attention que cela n'est pas la justesse d'une qualité ou d'une image en général ; qu'elle, au contraire, n'a pas besoin de rendre en tous ses détails l'objet qu'elle représente, si elle veut être une image ³⁰.

- 21 C'est précisément la référence à son modèle qui fait du nom une image, qu'il y ait ou non similitude ou bien différence entre cette image et ce modèle. Dans le *Commentaire du Parménide* encore, Proclus spécifie de manière nette que le semblable et le dissemblable ne consistent pas en une simple relation, dans le sens qu'une chose existe dans son rapport de similitude ou bien de dissimilitude avec une autre chose, puisque les images, comme nous l'avons vu, possèdent une existence ontologique bien déterminée et autonome ; la seule relation que le semblable et le dissemblable indiquent est la relation ontologique qui existe entre les êtres d'ordre inférieur et les êtres d'ordre supérieur, entre les images et leurs modèles ³¹.

- 22 L'*eikon* et, donc, le nom s'identifient avec la relation : ils sont la relation. Et Proclus l'écrit clairement dans le chapitre 48 de son *Commentaire du Cratyle*, quand il doit expliquer la nature instrumentale du nom (Procl., in *Cra.* 48, 16, 13-19) :

Καὶ ἔστιν τὸ μὲν ἐν τῷ τοιούτῳ ὄρω παραληφθὲν ἀπὸ τοῦ χρωμένου τῷ ὀργάνῳ, τὸ δ' ἐκφαντορικὸν ἀπὸ τοῦ παραδείγματος. δεῖται δ' ὡς μὲν ὄργανον τοῦ χρωμένου, ὡς δὲ εἰκὼν τῆς πρὸς τὸ παράδειγμα ἀναφορᾶς ὥστε δῆλον ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ὄνομα σύμβολον οὐδὲ θέσεως ἔργον τῆς τυχούσης, ἀλλὰ συγγενὲς τοῖς πράγμασι καὶ φύσει οἰκεῖον.

Il y a, d'un côté, le nom considéré par qui l'utilise en tant qu'instrument ; de l'autre côté, il y a le nom qui révèle l'essence en provenant d'un modèle. En tant qu'instrument, il a besoin de quelqu'un qui l'utilise ; en tant qu'image, il a besoin de la référence au modèle. C'est pourquoi, de tout cela, il ressort clairement que le nom n'est pas un symbole, ni le produit de n'importe quelle convention, mais plutôt qu'il est allié et approprié naturellement aux choses.

- 23 Le point de départ de l'argumentation proclienne est constitué par la conception, déjà platonicienne, du nom en tant qu'ὄργανον. Nommer les choses est une action, et, comme dans toutes les actions – on le sait bien –, l'agent agit au moyen d'un instrument. Le nom est cet instrument de l'action de nommer les choses. Or, parmi les instruments, quelques-uns sont naturels, comme la main et le pied, d'autres sont artificiels, comme la bride et le nom. C'est seulement ici qu'intervient l'opposition entre nature et convention, en tant qu'opposition entre une création de production divine et une création de production humaine ³². Mais, bien qu'il soit un instrument d'origine humaine, le nom est toujours allié par nature aux choses.

- 24 En effet, parmi les instruments produits par la technique humaine, explique Proclus, quelques-uns sont fabriqués pour générer quelque chose, comme la hache, d'autres, comme le nom, sont fabriqués pour signifier et enseigner. Le nom est « un instrument qui sert à enseigner et à révéler l'essence des choses » (ὄργανον γὰρ ἔστιν διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας, in *Cra.* 48, 16, 12-13). Même si elle est légèrement modifiée ³³, on reconnaît dans cette phrase la célèbre définition du nom en tant qu'ὄργανον formulée par Platon en *Cra.* 388b13-14. Toutefois, ici, c'est la réflexion de l'exégète qui intervient. En tant qu'instrument, le nom a besoin de quelqu'un qui l'utilise pour indiquer quelque chose, pour montrer quelque chose ; mais en tant qu'image, le nom n'a besoin de rien d'autre que de se rapporter à un modèle dont il puisse révéler l'essence. C'est donc la fonction sémantique du nom qui le rend apparenté naturellement à la chose nommée, et c'est cette fonction qui est décrite par la relation qu'une image tresse avec son modèle. De plus, une telle relation peut

expliquer l'acte didactique et interprétatif du nom-instrument : le nom, grâce à sa fonction sémantique, rend visible ce qui est invisible, à savoir la pensée. L'adjectif ἐκφαντορικός, déverbal de ἐκ-φαίνω, verbe du dévoilement, de l'éclairement, préféré par Proclus au platonicien διακριτικόν, exprime bien la capacité du nom de porter l'essence à l'apparence, de la conduire de l'invisibilité où elle demeure naturellement³⁴ à la visibilité.

- 25 Proclus continue (Procl., in Cra. 48, 16, 19-25) :

Πᾶν γὰρ ὄργανον πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον συντέτακται, καὶ οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ ἁρμόσειεν ἢ ἐκείνῳ πρὸς ὃ γέγονεν· ὥστε καὶ τὸ ὄνομα, ἅτε ὄν ὄργανον, ἔχει τινὰ συμφυᾶ δύναμιν καὶ τοῖς σημειομένοις συνηρμοσμένην, καὶ διδασκαλικὸν ὄν ἐκφαντορικὴν ἔχει τάξιν τῶν νοημάτων, καὶ διακριτικὸν ὄν τῆς οὐσίας γινώσιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῶν πραγμάτων.

En effet, chaque instrument est coordonné avec sa propre opération et il ne pourrait s'adapter à rien d'autre qu'à la fonction pour laquelle il est né : c'est pourquoi le nom aussi, justement puisqu'il est un instrument, possède une sorte de puissance naturelle et accordée aux choses par lui signifiées et, puisqu'il est didactique, il possède un rôle qui révèle les pensées et, puisqu'il est capable d'opérer des distinctions, il produit chez nous la connaissance de l'essence des choses.

- 26 Donc, dans sa nature d'instrument, le nom manifeste et enseigne quelque chose alors que, dans sa nature d'image, le nom se réfère toujours à la pensée de la chose dont il révèle l'essence. Dans le chapitre 71, Proclus dit explicitement que la relation qui lie le nom à la pensée de la chose est une relation iconique, le nom ayant le rang d'image (τὸ μὲν ἔχει τάξιν εἰκόνης), la pensée le rang de modèle (τὸ δὲ παραδείγματος)³⁵.

- 27 La fonction sémantique est alors ce qui reste toujours identique dans la production onomastique et la forme (εἶδος) d'un nom est ce qui, en lui, est par nature (Procl., in Cra. 17, 8, 11-14) :

Καὶ κατὰ μὲν τὸ εἶδος τὰ αὐτὰ πάντα καὶ μίαν ἔχει δύναμιν καὶ φύσει ἐστίν, κατὰ δὲ τὴν ὕλην διαφέρει ἀλλήλων καὶ θέσει ἐστίν· κατὰ μὲν γὰρ τὸ εἶδος ἔοικε τοῖς πράγμασι, κατὰ δὲ τὴν ὕλην διαφέρει ἀλλήλων.

Et d'un côté, par rapport à la forme, les noms sont tous identiques, ils ont une seule puissance et ils sont par nature ; de l'autre côté, par rapport à la matière, ils sont tous différents et ils sont par convention. En effet, par rapport à la forme ils sont assimilés aux choses, tandis que par rapport à la matière ils diffèrent l'un de l'autre.

- 28 Voilà la configuration explicite de la nature du nom en tant que composé de deux éléments : d'un côté le nom est ce qui est prononcé, donc sa matière, de l'autre côté le nom est ce qui ressemble aux choses, donc son essence. À l'intérieur de cette composition, c'est précisément la nature d'image qui est l'essence du nom, c'est-à-dire sa capacité d'évoquer dans l'esprit de l'auditeur une référence significative, une forme sémantique³⁶. Déjà Platon faisait parler Socrate de la nécessité que le législateur pose dans les sons et dans les syllabes le nom convenant naturellement à chaque objet, ou bien de la différence inévitable des syllabes utilisées par les Grecs et les Barbares pour le même objet. De même que les forgerons, qui vont réaliser le même outil en vue du même travail, ne le fabriquent pas à partir du même fer, ainsi les nomothètes nomment les objets en utilisant tantôt le dialecte éolique tantôt le dialecte dorique, à condition qu'ils conservent toujours l'εἶδος du nom, son essence (Pl., Cra. 389d4-390a8 ; 393d1-4). Si un nom contient à la fois des sons semblables et des sons dissemblables, justement parce qu'il est une image de la chose nommée, il reste quand même un nom aussi

longtemps qu'il conserve sa fonction sémantique par laquelle il révèle le *typos*, la trace de l'objet nommé (Pl., *Cra.* 432e6-7).

- 29 Mais si jusqu'ici Proclus ne s'était pas éloigné de Platon, la nature du nom-εἰκὼν fait à présent l'objet d'une évolution tout à fait néoplatonicienne de la réflexion linguistique : il y a une interprétation figurative de la nature éicastique du nom et cette interprétation est l'analogie du nom-*agalma*. Elle se fonde sur le rôle joué par les statues des dieux dans la téléstique, la pratique théurgique qui, avec l'art médiumnique, permettait aux hommes d'entrer en contact direct avec les dieux, en consacrant et en animant des statues magiques pour obtenir des oracles³⁷. Il s'agit d'une analogie qui provient d'un contexte absolument étranger à la réflexion platonicienne et que Proclus emprunte peut-être à des platoniciens qui l'ont précédé, mais qui s'insère d'une manière naturelle et cohérente dans la recherche sur les noms. Le nom a une consistance matérielle à l'égal d'une statue de marbre : l'invisibilité d'une représentation de l'invisible, tel le nom en tant que représentation invisible de l'idée de la chose nommée, a la même capacité évocatrice que les statues des dieux dans les pratiques téléstiques. Art téléstique et art onomastique sont ainsi assimilés en vertu de la fonction évocatrice de la statue et du nom par rapport à une image mentale présente dans l'esprit du théurge et de l'onomaturge par laquelle ils assimilent la matière sensible – respectivement le marbre et le revêtement phonique des paroles – à la forme eidétique des dieux et de l'essence de la chose nommée (Procl., in *Cra.* 51, 19, 12-19) :

Καὶ ὥσπερ ἡ τελεστική διὰ δὴ τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων τὰ τῆδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων, οὕτω δὲ καὶ ἡ νομοθετικὴ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν ἀγάλματα τῶν πραγμάτων ὑφίστησι τὰ ὀνόματα διὰ τοίων καὶ τοίων ἤχων ἀπεικονιζομένη τὴν τῶν ὄντων φύσιν.

De même que la téléstique, 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 êtres³⁸.

- 30 La construction de statues à l'image des dieux est alors analogue à la construction des noms à l'image des choses qui est à son tour analogue à la construction du cosmos à l'image de l'univers intelligible. Le système métaphysique proclien se montre parfait et bien ordonné, se révélant dans sa trame stricte qui tient les choses toutes unies entre elles. Le principe du lien d'harmonie cosmique (συμπάθεια) sur lequel s'appuie l'efficacité des rituels mystiques est intimement lié à la puissance assimilatrice qui appartient à l'âme humaine ainsi qu'aux dieux³⁹ et qui fait saisir les choses dans les trois façons d'être que l'on a vues au début de notre réflexion. Et si l'exégèse a conduit le texte à une dimension théologique⁴⁰, l'élément du visible, et donc de l'image, s'est révélé central aussi bien dans l'argumentation proclienne que dans l'argumentation platonicienne. Le nom est en relation avec la vérité dont il est l'image, écrivait Platon (Pl., *Cra.* 439a1-b2) :

Ἐκ τῆς εἰκόνοσιν μανθάνειν αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκὼν, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ πρεπόντως εἴργασται;

Est-ce de l'image qu'il faudra partir pour apprendre et connaître en même temps la vérité dont elle est l'image ? Ou est-ce de la vérité, pour la connaître en elle-même, et voir à la fois si son image a été convenablement exécutée ?

- 31 L'homme produit le nom en tant qu'εἰκὼν des choses qu'il révèle par l'intermédiaire de la pensée que le nom évoque dans notre esprit, explique Proclus : Ὡς εἰκὼν ἀποτελεῖται τῶν πραγμάτων καὶ ἐξαγγέλλει αὐτὰ διὰ μέσων τῶν νοημάτων (Procl., in Cra. 49, 17, 21-23). Et tout cela en fonction du dialecticien, le seul qui est vraiment capable d'utiliser justement le nom⁴¹ : en effet, conclut le Diadoque d'Athènes, et concluons-nous aussi, « la fin suprême et le bien [du nom] est rendre visibles (τὸ ἐκφαίνειν) les choses » (Procl., in Cra. 49, 17, 25-26).

BIBLIOGRAPHIE

Textes anciens

Ammonius Alexandrinus Hermias

Ammoniusi in Aristotelis De interpretatione commentarius, ed. A. Busse, Commentaria in Aristotelem Graeca 4, 5, Berolini, 1897.

Aristote

Aristotelis Opera, I-V, ex recensione I. Bekkeri, Oxonii, 1931-1836.

Elias Neoplatonicus

Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse, Commentaria in Aristotelem Graeca 18, 1, Berolini, 1900.

Étienne d'Alexandrie

Stephani In Librum Aristotelis De interpretatione Commentarium, ed. M. Hayduck, Commentaria in Aristotelem Graeca 18, 3, Berolini, 1885.

Philopon, Jean

Joannis Philoponi In Aristotelis Analytica priora commentaria, ed. M. Wallies, Commentaria in Aristotelem Graeca 13, 2, Berolini, 1905.

Joannis Philoponi In Aristotelis Analytica posteriora commentaria, ed. M. Wallies, Commentaria in Aristotelem Graeca 13, 3, Berolini, 1909.

Platon

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, 1899-1906, 5 vol.

Platon, *Œuvres complètes*. V, 2, *Cratyle*, texte établi et traduit par L. Méridier, CUF, Paris, 1961.

Proclus

Procli philosophi platonici Opera inedita, nunc secundis curis emendavit et auxit V. Cousin, Parisiis, 1864 [Hildesheim, 1961].

Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text with transl., introd. and commentary by E.R. Dodds, 2nd ed., Oxford, 1963 [1933].

Proclos, *Éléments de théologie*, trad., introd. et notes par J. Trouillard, Paris, 1965.

Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarii, ex recognitione G. Friedlein, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1873.

Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et trad. par A. Ph. Segonds, CUF, Paris, 1985-1986, 2 vol.

Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria, ed. G. Pasquali, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1908.

Proclo, *Lezioni sul Cratilo di Platone*, introd., trad. e commento di Fr. Romano, Symbolon 7, Catania, 1989.

Proclus, *On Plato Cratylus*, transl. by Br. Duvick, Ancient Commentators on Aristotle, London, 2007.

Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, texte établi, trad. et annoté par C. Luna et A. Ph. Segonds, CUF, Paris, 2007-2011, 3 t.

Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii, ed. G. Kroll, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1899-1901, 2 vol.

Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1903-1906, 3 vol.

Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et trad. par H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, CUF, Paris, 1968-1997, 6 vol.

Textes modernes

ABBATE M. 2001, *Dall'etimologia alla teologia. Proclo interprete del Cratilo*, Casale Monferrato.

— 2008, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Hellenica 28, Alessandria.

ATHANASSIADI P. 1999, « The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy », in P. Athanassiadi, M. Frede (éds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, p. 149-183.

BEIERWALTES W. 1975, « Das Problem der Erkenntnis bei Proclos », in *De Jamblique à Proclus. Neuf exposés suivis de discussions*, Entretiens sur l'Antiquité classique 21, Genève, p. 153-164.

BONFIGLIOLI St. 2008, *Agalma. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna.

- BOYANCÉ P. 1941, « La “doctrine d'Euthyphron” dans le Cratyle », *REG* 54, p. 141-175.
- BRETON St. 1969, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Bibliothèque des archives de philosophie. Nouv. série 9, Paris.
- BRISSE L. 2002, « La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néoplatonisme, sur l'origine de l'être humain », *RHR* 219, 4, p. 435-458.
- 2004, « Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the Chaldaean Oracles », in G. Van Riel, C. Macé (éds), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, p. 191-210.
- CASERTANO G. (éd.) 2005, *Il Cratilo di Platone. Struttura e problematichè*, Napoli.
- CHARLES A. 1971, « L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus », in P.-M. Schuhl, P. Hadot (éds), *Le néoplatonisme*, Actes du colloque international de Royaumont, 9-13 juin 1969, Colloques internationaux du CNRS. Sciences humaines, Paris, p. 241-251.
- CHIARADONNA R. 2002, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli.
- 2004, « Plotino e la teoria degli universali. Enn. VI, 3 [44], 9 », in V. Celluprica, Cr. D'Ancona (éds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001*, Napoli, p. 1-35.
- DIXSAUT M. 1985, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Coll. d'études anciennes – Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris.
- DODDS E. R. 2003, *I Greci e l'Irrazionale*, nouv. éd. R. Di Donato, trad. V. Vacca De Bosis, Milano [trad. de : *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures 25, Berkeley, 1951].
- FERRARI F. 1999, « Trascendenza e immanenza dell'intelligibile: l'interpretazione plutarchea della metafora della linea », in M. Vegetti, M. Abbate (éds), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, p. 107-130.
- 2005, « L'accenno alle idee alla fine del Cratilo », in G. Casertano (éd.), *Il Cratilo di Platone. Struttura e problematichè*, Napoli, p. 115-123.
- KNIFE S. 2012, « Filosofia, religione, teurgia », in R. Chiaradonna (éd.), *Filosofia tardoantica*, Freccia 132, Roma, p. 253-272.
- LINGUITI A. 2002, « Motivi di teologia negativa negli Oracoli caldaici », in Fr. Calabi, *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa, p. 103-117.
- MANETTI G. 1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Strumenti Bompiani, Milano.
- MOUTSOPOULOS E. A. 1985, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Coll. d'études anciennes, Paris.
- NARCY M. 1981, « L'homonymie entre Aristote et ses commentateurs néo-platoniciens », *Eph* 1, p. 35-52.
- PALUMBO L. 2005, « La spola e l'ousia », in G. Casertano (éd.), *Il Cratilo di Platone. Struttura e problematichè*, Napoli, p. 65-94.
- 2008, *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Skepsis 21, Napoli.
- PÉPIN J., SAFFREY H. D. (éds) 1987, *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, Colloques internationaux du CNRS, Paris.

- RADKE-UHLMANN G. 2010, « Philosophieunterricht und Hermeneutik im Neuplatonismus », in A. Neschke-Hentschke (éd.), *Argumenta in dialogos Platonis. I, Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*, Bibliotheca Helvetica Romana 31, Basel, p. 119-148.
- REPELLINI F. F. 2003, « La linea e la caverna », in M. Vegetti (éd.), *Platone. La Repubblica. V, Libri VI-VII*, Elenchos 28, Napoli, p. 355-403.
- ROMANO Fr. 1987, « Proclo lettore e interprete del Cratilo », in J. PÉPIN, H. D. SAFFREY (éds), *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, Colloques internationaux du CNRS, Paris, p. 113-136.
- SHEPPARD A. D. R. 1987, « Proclus' philosophical method of exegesis: the use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the Cratylus », in J. PÉPIN, H. D. SAFFREY (éds), *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, Colloques internationaux du CNRS, Paris, p. 137-151.
- TROUILLARD J. 1959, « La monadologie de Proclus », *RPhL* 57, p. 309-320.
- 1972, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Coll. d'études anciennes, Paris.
- 1982, « Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus », in Id., *La mystagogie de Proclus*, Coll. d'études anciennes, Paris, p. 33-51 [reprise de : *RPhilos* 163, 1972, p. 439-452].
- VAN DEN BERG R. M. 2004, « Smoothing over the Differences: Proclus and Ammonius on Plato's Cratylus and Aristotle's De Interpretatione », in P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone (éds), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries, BICS. Suppl.* 83, 1-2, London, p. 191-201.
- 2008, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Philosophia antiqua 112, Leiden – Boston.
- VAN LIEFFERINGE C. 1999, *La théurgie, des Oracles chaldaïques à Proclus*, Kernos. Suppl. 9, Liège.
- VASILIU A. 2008, *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris.
- 2010, *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Épiméthée, Paris.

NOTES

1. Dans les *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria* sont recueillis des extraits utiles (ἐκλογαὶ χρήσιμοι) choisis parmi les scolies procliennes au dialogue de Platon, scolies soit rédigées par Proclus et recueillies par la suite par un *excerptor*, soit notées directement ἀπὸ φωνῆς par un élève. L'aspect asystématique de l'exégèse se manifeste dans la structure même du commentaire qui procède κατὰ λήμματα et qui s'interrompt malheureusement à la page 407c du dialogue platonicien. En ce qui concerne les problèmes relatifs à la composition et à la structure du texte proclien, je renvoie à Romano 1987, p. 113-115 ; Romano (éd.) 1989, p. XVII-XVIII ; Abbate 2001, p. 24-27. Sur la tradition manuscrite, voir Pasquali (éd.) 1908.
2. Voir Ferrari 2005 ; Palumbo 2005 et 2008.
3. La traduction est celle de Méridier (éd.) 1961, légèrement modifiée.
4. À propos de la philosophie néoplatonicienne en tant que philosophie d'enseignement, voir Radke-Uhlmann 2010.

5. Pierre Boyancé, en 1941, s'éloignait déjà de la tendance générale qui considérait la conclusion du *Cratyle* comme le signe d'un retour platonicien à l'origine conventionnelle du langage. Il invitait à ne pas lire le passage d'une partie à l'autre du dialogue platonicien comme une sorte de palinodie, mais à considérer l'une en tant que développement de l'autre : « Il n'y a pas de l'une à l'autre cette espèce de palinodie [...]. Mais il y a progrès, approfondissement » (Boyancé 1941, p. 144). En outre, le chercheur français, d'une manière tout à fait originale, tentait une interprétation des étymologies socratiques du point de vue théologique : *ibid.*, p. 146-175.

6. Pl., *Plt.* 261e6.

7. La traduction du *Commentaire du Cratyle* proposée est la mienne.

8. Pl., *Cra.* 434c7-434e9.

9. La discussion complète est à la page 438a8-e1 du dialogue platonicien.

10. En *in Prm.* 1, 670, 6-7, Proclus parle de l'appréhension du nom (ἡ τοῦ ὀνόματος μάθησις) en tant qu'image (εἰκὼν) de la connaissance (γνώσεως) et de l'intuition (ἐπιβολῆς) de la chose nommée, car les noms sont les rejetons (ἔκγονα) de la partie connaissante de l'âme (τοῦ γνωστικοῦ τῆς ψυχῆς). En *in Ti.* 1, 60, 6-8, la beauté des noms (τὴν χάριν τῶν ὀνομάτων) utilisés par Platon dans la description de la *politeia* porte en soi l'image (εἰκόνα φέρειν) de la beauté installée dans les choses humaines par le Demiurge.

11. Voir Palumbo 2008, p. 147-153 et 334-364.

12. Pl., *Cra.* 423d7-424b7.

13. Voir Palumbo 2008, p. 344-345. Les mots sont un premier pas de la "traduction" du modèle, que sont les idées, dans l'image, qui est à la base de la réalité empirique toute entière. Les mots disent l'essence des choses et c'est pourquoi la voie d'accès aux idées est linguistique et discursive : « le parole sono immagini verbali – *eidola legomena* dice il Platone del *Sofista* – ed è la verbalità, la sonorità, delle parole a consentire, secondo Platone, la creazione di quella *scena* che costituisca la visività propria dell'invisibile » (*ibid.*, p. 338).

14. *Ibid.*, p. 359.

15. Procl., *Inst.* 65, p. 62, 13-23 : « N'importe quelle réalité peut exister de trois façons, dans sa cause sous forme de principe, dans sa propre subsistance, enfin dans une participation sous forme d'image. Nous pouvons considérer le producteur en tant qu'il préexiste dans sa cause, puisque toute cause précontient en elle-même son effet en ce sens qu'elle est à titre primordial ce qu'est précisément cet effet à titre dérivé. Nous pouvons encore considérer le producteur dans son produit. Car celui-ci, en participant à son producteur, manifeste en lui-même sur le mode dérivé ce qu'est le producteur à titre premier. Enfin on peut saisir chaque être dans son ordre propre, au lieu de le chercher dans sa cause ou dans son effet. Car dans un cas, il existe sous un aspect meilleur que le sien, dans l'autre sous un aspect pire. Ce qui rend sans doute nécessaire qu'il soit aussi ce qu'il est. Chaque être a donc sa subsistance dans son ordre propre. » La traduction est de Trouillard (éd.) 1965. Voir la note *ad loc.* de Dodds (éd.) 1963, p. 235-236. Pour une analyse détaillée de ce passage, je renvoie à Trouillard 1959, p. 312. Dans le *Commentaire sur la République* aussi, l'image est toujours utilisée pour signifier la relation d'appartenance et de renvoi analogique de la chose sensible par rapport à l'idée intelligible : cf. *in R.* 1, 59, 14 ; 1, 77, 14 ; 21 ; 1, 86, 17 ; 1, 235, 11 ; 1, 246, 9, 17 ; 2, 8, 11 ; 2, 45, 26 ; 2, 48, 22. À propos du rôle occupé par l'iconisme dans la réflexion ontologique proclienne, c'est-à-dire à propos de l'élément iconique dans la description des processus de μονή, πρόοδος et ἐπιστροφή des êtres en relation à leurs causes, voir Bonfiglioli 2008, p. 88-99.

16. Cf. Procl., *Theol. Plat.* 6, 3, p. 14, 19-25, et *in Cra.* 1, 1, 1-4.

17. Procl., *in Cra.* 94, 47, 1-2 (cf. aussi εἰδωλοποιός : 121, 72, 6 ; 128, 76, 13). Comme l'explique Anca Vasiliu, l'*eidolon*, en tant que « visibilité de l'invisible », est toujours trompeuse, tandis que l'*eikon* ou l'*agalma* ne le sont jamais. En effet, ces derniers possèdent une existence réelle, dans le sens ontologique, grâce à laquelle ils se présentent en tant que représentation de choses ou d'êtres vivants, sans prétendre se substituer, en tant que réalités visibles, aux réalités invisibles ; en

revanche, un *eidolon*, qui est une image visuelle semblable au songe, à l'ombre ou au fantôme, tout à fait dépourvue d'existence ontologique, montre quelque chose qui n'existe pas vraiment, comme l'apparition à l'âme d'un fantôme qui se substitue à la présence réelle d'un être vivant. La chercheuse repère ainsi la caractéristique spécifique de l'*eikon* dans sa nature d'« objet référentiel », d'objet dont l'essence ne se réduit pas à sa présence immanente, mais réside dans sa relation avec la chose dont il est l'image. L'*eikon* et l'*agalma* sont ce qu'ils sont, mais sont aussi quelque autre chose encore, dont ils constituent cependant, non pas le double, mais « la possibilité d'apparition adéquate à la saisie et à la compréhension de ce dont ils sont les "images" » (Vasiliu 2010, p. 147). Voir aussi *ibid.*, p. 141-151.

18. Si on identifie la nature avec la forme, on cesse nécessairement de définir la nature comme ce qui est "naturel" et n'est pas "par convention", on la libère du couple *physis – nomos* dans lequel chaque terme peut être défini seulement comme le contraire de l'autre. Les études de Monique Dixsaut sont précieuses pour démontrer comment cette perspective est déjà platonicienne avant d'être proclienne (voir Dixsaut 1985).

19. Telle est précisément la nature de l'*eikon* : « montrer à travers la différence [...] que le modèle est purement intelligible, qu'il est incirconscribable à quelque substrat matériel [...] et que le seul moyen de le connaître est de saisir sa signification en tant qu'elle peut nouer une relation, toujours la même, avec celui qui cherche cette connaissance en acceptant la médiation ontologique et logique des *eikones* ou des *agalmata* » (Vasiliu 2010, p. 150). Voir aussi Vasiliu 2008, p. 183-197 et *passim*.

20. Cf. Procl., in *Cra.* 17, 7, 17-22. R.M. Van den Berg relève dans cette répartition une réminiscence d'Aristote, en particulier de *Ph. B*, 1, 192b20-23, où le philosophe explique le terme φύσις, en le liant d'abord aux plantes, aux animaux et à leurs parties, et où il définit ensuite κατὰ φύσιν n'importe quel attribut relatif à ces éléments premiers, y compris l'air, l'eau, la terre et le feu (Van den Berg 2008, p. 107). Il est possible de penser aussi à une relation, au moins en partie, avec la quadripartition de la septième *diairesis* du *Sophiste*, en particulier avec la production divine, d'un côté, de tous les êtres vivants et des réalités naturelles (feu, eau et autres éléments) et, de l'autre, d'images, comme le songe, les ombres et les images reflétées dans un miroir : Plat., *Sph.* 266a8-c4.

21. Le lieu platonicien de l'image est par excellence, comme on le sait, la fin du livre VI de la *République* (509d-513e), où l'image de la ligne segmentée situe les εἰκόνες dans le premier segment de l'ὄρατόν, du visible ; là elles incluent justement les ombres, les reflets dans l'eau et les miroirs qui, par contre, chez Proclus constituent un groupe distinct d'images produites par des agents casuels par rapport aux images produites directement par l'homme. Pour une discussion et une présentation complètes des thèmes liés à ce passage platonicien, je renvoie à Repellini 2003, et pour une « inedita configurazione dei tre livelli ontologici » signifiés par la ligne, à l'intérieur de laquelle on fait rentrer un niveau spécifique d'images, les images philosophiques, voir Palumbo 2008, p. 102-121. Sur l'interprétation de l'image de la ligne segmentée dans la tradition platonicienne, voir Ferrari 1999.

22. Le texte originel est malheureusement controversé : au contraire des autres passages du commentaire, Proclus attribue apparemment ici à Cratyle et à Socrate la même opinion à propos de la valeur qui doit être assignée à l'origine *par nature* du langage ; Cratyle aussi, tout comme Socrate, penserait à une nature mimétique mais en même temps scientifique et pas involontaire. Pour une présentation du *status questionis*, voir Sheppard 1987, p. 148-149, et Van den Berg 2008, p. 108, n. 42.

23. Cf. Procl., in *Cra.* 17, 8, 7-10 : ὁ δὲ Σωκράτης [...] λέγει φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς διανοίας μὲν ἐπιστήμονος ἔκγονα καὶ οὐχὶ ὀρέξεως φύσικῆς, ἀλλὰ ψυχῆς φανταζομένης [...].

24. Cf. Procl., in *Cra.* 20, 8, 24-25 : Ὅτι δεῖ μιμῆσθαι τι βουλόμενον ἐπιστήμονα εἶναι δυοῖν, τοῦ τε ἀρχετύπου, καὶ τῆς δημιουργικῆς τέχνης.

25. Selon Giovanni Manetti, le langage acquiert une dimension psychique déjà chez Platon ; entre l'essence de la chose et l'expression linguistique de cette essence se trouve l'âme du nomothète – métaphorisée par le regard – qui doit opérer, sous la surveillance du philosophe, cette opération de traduction du modèle intelligible dans l'univers empirique ; de cette perspective, la section étymologique démontrerait elle-même que les noms ne sont autres que l'expression du point de vue de différents nomothètes qui se sont succédés dans les différentes époques historiques et sous l'influence de divers contextes culturels (voir Manetti 1987, p. 96).

26. Cf. Procl., in *Cra.* 1, 1, 3. En grec, κατ'οὐσίαν ; cette formule est utilisée par Proclus en opposition avec κατ' ἐνέργειαν, κατὰ μέτεξιν et κατ' ἔξιν : il s'agit donc d'une opposition entre ce qu'une chose est en soi-même et ce qu'elle est en agissant et en se manifestant. Voir Romano (éd.) 1989, *comm. ad loc.* (C3), p. 118.

27. Cf. Procl., in *Euc.* 52, 20 – 53, 1 ; 54, 8-12 ; 121, 6-7 ; mais aussi in *Ti.* 2, 39, 18. Dans l'in *Cra.* 129, 76, 26, la *phantasia* est appelée νοῦς μορφωτικός, intellect *en-formant*, capable de produire des représentations. Sur la relation entre les mathématiques et la mythologie, les deux langages imaginatifs, voir Trouillard 1982, p. 47-51. Après les études de St. Breton et de A. Charles, qui repéraient déjà une fonction productrice et *cosmopoiétique* de la φαντασία (voir Breton 1969, p. 122-123, et Charles 1971), c'est J. Trouillard qui met en évidence comment l'imagination n'a pas une fonction reproductrice du donné sensible, en soulignant en revanche son aspect actif capable de représenter et de projeter les idées de l'âme (voir Trouillard 1982, p. 41-44). W. Beierwaltes place l'imagination entre les connaissances premières ou « *a priori* », qui ont en elles-mêmes l'intelligible, et les connaissances ultimes ou « *a posteriori* », qui sont déterminées par les sens (Beierwaltes 1975, p. 159). Sur la présence de la dimension imaginative dans le domaine ontologique, épistémologique et psychologique de la philosophie proclienne, voir Moutsopoulos 1985.

28. Pl., *Cra.* 384a8-b1.

29. La traduction est celle de Luna, Segonds (éds) 2011.

30. La traduction est la mienne. Celle de Méridier (éd.) 1961 est : « Mais pour la qualité et pour l'image en général, je crains que la justesse ne soit autre chose, et qu'il ne faille même, au contraire, éviter absolument de rendre en tous ses détails le caractère de l'objet représenté, si l'on veut obtenir une image ».

31. Cf. Procl., in *Prm.* 3, 806, 11-19.

32. Cf. Pl., *Sph.* 265e3-6.

33. Proclus écrit ἐκφαντορικόν à la place du διακριτικόν platonicien : il s'agit d'une substitution seulement provisoire, puisqu'elle est corrigée quelques lignes après (24).

34. Cf. aussi Procl., in *Alc.* 205, 18-20 : ὅτι καὶ ὀνόματα ταῖς εἰκόσιν ἀπὸ τῶν παραδειγμάτων μετὰ τῆς οὐσίας ἐνδίδονται.

35. Procl., in *Cra.* 71, 33, 7-13.

36. Le son est considéré en tant que matière du nom également par Ammonius : in *Int.* 25, 2-4. À propos des nombreux points de contact entre l'*In Cratylum* et le *Commentaire des Catégories* d'Ammonius, voir Sheppard 1987 ; Abbate 2001, p. 30-39 et Van den Berg 2004. Proclus est cité comme la source la plus importante de la théorie aristotélicienne du langage par les auteurs alexandrins. Elias nous parle de sa connaissance des *Catégories* dans son commentaire du texte aristotélicien (in *Cat.* 107, 24-26) ; en ce qui concerne sa connaissance du *De interpretatione*, cf. Ammon., in *Int.* 1, 6-11, et Steph., in *Int.* 46, 25-47 ; en ce qui concerne les théories procliennes en relation avec les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, cf. Phlp., in *Apr.* 40, 30-31, et in *APo.* 111, 31 – 112, 36. Selon Br. Duvick, la présence consistante de schémas logiques formels dans l'*In Cratylum* est, avec d'autres caractéristiques stylistiques, un indice de l'origine alexandrine de l'*exceptor* des scolies procliennes (voir Duvick [éd.] 2007, p. 2-3).

37. En suivant Eric Dodds, nous pouvons établir une description de cette pratique à partir de certains textes procliens (passages du *Commentaire du Timée* et de la *Théologie platonicienne*) : on

plaçait dans les statues des dieux certains éléments (σύμβολα) végétaux, animaux et minéraux, desquels elles recevaient un pouvoir médiumnique et qui étaient considérés comme doués d'une certaine συμπάθεια, c'est-à-dire d'un pouvoir évocateur dû à leur communion naturelle avec l'esprit divin (voir Dodds 2003, p. 355-360). Si la rédaction finale des *Oracles chaldaïques*, source première du rituel néo-platonicien, est datée peut-être de la seconde moitié du II^e s. apr. J.-C., la théurgie devient une pratique répandue et intrinsèquement liée à l'exercice de l'ascèse mystique chez Jamblique. Le *De mysteriis* est aujourd'hui, avec la *Vita Procli* de Marinus, un texte fondamental pour la reconstruction de ces évolutions magico-religieuses de la philosophie néo-platonicienne, selon lesquelles l'union finale avec l'Un était désormais limitée non plus à la contemplation noétique, mais plutôt au rite. Sur ces sujets, voir Trouillard 1972, p. 49-50 ; Athanassiadi 1999 ; Van Lieffring 1999 ; Linguisti 2002 ; Knipe 2012.

38. Dans un extrait du *Commentaire du Parménide*, Proclus dit ἄγαλμα n'importe quel nom, comme par exemple le nom ἄνθρωπος, qui doit être attribué aussi bien à l'idée noétique du référent qu'au référent sensible même : « Par conséquent, s'il est vrai que les noms sont des statues verbales des réalités (ἄγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά), ils le sont à titre premier des formes immatérielles et à titre secondaire des sensibles (4, 851, 8-10). [...] De fait, 'homme' ici-bas – je veux dire le nom d'homme – on peut le dire, dans un sens (ἄλλως μὲν), statue de la forme divine (ἄγαλμα τοῦ θείου εἶδους), dans un autre (ἄλλως δέ), [statue] du sensible (τοῦ αἰσθητοῦ) (4, 851, 19-21) ». Cet extrait s'insère évidemment à l'intérieur de la question fondamentale de la relation du nom même avec l'idée, unique, et avec les choses sensibles, multiples, et à l'intérieur du débat sur l'homonymie de Arist., *Cat.* 1a1 sq. La bibliographie produite sur ce sujet est foisonnante ; sur les prolongements de ce débat dans la tradition néoplatonicienne, voir Narcy 1981 ; Chiaradonna 2002, p. 227-305, et Chiaradonna 2004. Pour un commentaire détaillé de cet extrait proclien en relation avec les commentaires néoplatoniciens d'Aristote, voir Bonfiglioli 2008, p. 99-113.

39. Cf. Procl., *Theol. Plat.* 3, 27, p. 98, 22-24.

40. En 2001, dans un essai entièrement consacré au *Commentaire du Cratyle* de Proclus, Michele Abbate avait déjà évoqué la forte connotation théologique que l'enquête étymologique avait acquise dans la tradition néoplatonicienne. Il démontrait comment, chez Proclus, la recherche du sens authentique et primitif d'un nom était un instrument herméneutique essentiel pour la construction de ce qui, dans l'École d'Athènes du V^e s. apr. J.-C., se présentait en tant que véritable théologie platonicienne. Reconstruire le sens originel des noms divins signifiait pour Proclus dessiner la hiérarchie des dieux et inclure le *pantheon* grec dans son système métaphysique (voir Abbate 2001). Sur ce sujet, voir aussi Abbate 2008, p. 79-83 ; Brisson 2002 et 2004 ; Van den Berg 2008, p. 161-199.

41. Cf. Procl., *in Cra.* 61, 26, 27 - 27, 2.

RÉSUMÉS

Au cours du V^e siècle de notre ère, Proclus ouvre son cours sur le *Cratyle* avec la contradiction apparente qui clôt le dialogue platonicien. Le commentateur propose comme argument décisif pour résoudre cette aporie la nature iconique du langage. La lecture de quelques passages du *In Cratylum*, de l'*Institutio Theologica* et du *In Parmenidem* permet de préciser comment le concept d'image chez Proclus possède une nature ontologique autant que sémantique, et comment il peut ainsi expliquer non seulement l'origine naturelle du langage, mais aussi l'existence de noms

impropres. Et, de fait, en passant par l'interprétation que Proclus donne du texte de Platon – interprétation très originale mais fidèle – nous pouvons comprendre que, lorsqu'une chose veut être l'image d'une autre chose, elle ne doit pas être sa copie, mais nécessite de posséder en elle dans le même temps ressemblance et différence.

In the 5th century AD, Proclus begins his course of lessons on the *Cratylus* with the apparent contradiction which closes the Platonic dialogue. Now the exegete finds, as a decisive argument for the solution of this aporia, the iconic nature of language. Reading some passages of the *In Cratylum*, the *Institutio theologica* and the *In Parmenidem*, it will be clear how the concept of image in Proclus has an ontological nature, as well as semantic, and how, therefore, it can explain not only the natural origin of language but even the existence of incorrect names. And in fact, through a very original but also faithful Proclean interpretation of the Platonic text, we will realise that, when a thing wants to be the image of another one, it has not to be his copy, but it needs that it has within itself the likeness and the unlikeness at the same time.

INDEX

nomsmotscles Ammonius Alexandrinus Grammaticus, Aristote, Elías Neoplatonicus, Épicure, Étienne d'Alexandrie, Philopon (Jean), Platon, Marinus, Jamblique, Oracles chaldaïques, Proclus

Mots-clés : néoplatonisme, langage, image, semblable, dissemblable

Keywords : Neoplatonism, language, image, likeness, unlikeness

AUTEURS

PIERA DE PIANO

Università degli Studi di Salerno

piera_depiano@libero.it