

La vérité comme rectitude des mots dans le *Commentaire sur le Cratyle* du néoplatonicien Proclus

DAVID VACHON, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Le dialogue de Platon le *Cratyle* s'intéresse à la rectitude des mots, c'est-à-dire à la conformité de ceux-ci avec les choses qu'ils désignent. Le problème central du dialogue consiste à déterminer si les mots s'avèrent fondés naturellement (φύσει, *fusei*) ou conventionnellement (θέσει, *thesei*). Nous nous intéresserons à la question de la vérité, à travers la relation qu'entretiennent les mots et les choses, notamment à partir de la médiation entre eux : l'acte de nomination (ὀνομάζειν, *onomazein*). Dans son *Commentaire sur le Cratyle*, le néoplatonicien tardif Proclus (Ve siècle A.D.) établit un parallèle entre l'acte de nomination et la procession démiurgique. En effet, les deux activités relèvent d'une production (ποίησις, *poiēsis*) et ont pour effet l'ensemencement de symboles (σύμβολα, *sumbola*) dans le monde, devant rendre possible la remémoration des êtres véridiques à travers un processus de conversion (ἐπιστροφή, *epistrofē*) de l'âme. Nous démontrerons que l'exégèse du *Cratyle* par Proclus repose sur une conception de la vérité grandement inspirée par la théurgie, notamment en considérant les mots comme des statues (ἀγάλματα, *agalmata*).

Verum, sine mendacio, certum et verissimum : quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius ; ad perpetranda miracula rei unius (Vérité sans mensonge, certaine et la plus véridique : ce qui est supérieur est comme ce qui est inférieur et ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, dans un perpétuel miracle de la chose unique).
(Tabula smaradigma, §1)

Introduction

Dans cet article, nous traiterons du seul commentaire sur le *Cratyle* de Platon qui nous soit parvenu de l'Antiquité. L'auteur de ce commentaire est Proclus, un Byzantin du Ve siècle A.D., maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes de 438 à 485. Il est généralement considéré, avec raison, comme un des plus importants exégètes de l'Antiquité tardive, ainsi que le plus influent néoplatonicien, après Plotin évidemment. Malgré qu'il ne nous soit resté qu'une fraction de son œuvre intégrale, ce qui nous est parvenu demeure néanmoins important. Nous pouvons diviser son œuvre conservée en trois grandes catégories : 1) les commentaires philosophiques, 2) les traités religieux et théurgiques et 3) les ouvrages synthétiques théologico-métaphysiques

Nous nous intéresserons ici à la conception de la vérité chez Proclus, à l'aune de la philosophie du langage qu'il développe en commentant le *Cratyle* de Platon. Nous remarquerons que le néoplatonicien adopte une approche plus *réaliste* que celle de Platon quant à la nature des mots. De plus, nous démontrerons que cette position épistémologique s'avère en grande partie déterminée par l'influence que la théurgie eut sur le néoplatonisme tardif. Pour démontrer cette thèse, nous rappellerons d'abord les grandes lignes de ce dialogue socratique. Ensuite, nous présenterons le commentaire de Proclus en nous concentrant sur la notion de rectitude des mots. Finalement, nous démontrerons que l'exégèse du néoplatonicien diverge de la théorie platonicienne telle que nous la présenterons en rattachant le concept de vérité à la théurgie, notion absolument centrale dans son interprétation du dialogue de Platon.

1. Présentation du Cratyle de Platon

Dans cette première section, nous exposerons de manière générale le *Cratyle*. D'abord, il sera question du sujet du dialogue, ainsi que de son enjeu philosophique fondamental. Puis, nous présenterons les personnages du texte, ainsi que leurs positions respectives face à cette problématique.

1.1 Visée, enjeu philosophique et protagonistes

Le *Cratyle* est l'un des 44 dialogues de Platon. Ce dernier n'est ni apocryphe, ni douteux, selon la vaste majorité des spécialistes¹. L'objet du texte, le σκοπός (*skopos*, la visée), concerne la *rectitude des mots* (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, *orthotês tôn onomatôn*)², c'est-à-dire le questionnement quant au statut des mots et de leur genèse. Bien que nous traduisions habituellement ὀνόματος (*onomatos*) par nom, il est plus juste de le traduire par *mot*. En effet, les natures grammaticales (nom, verbe, adjectif, etc.) n'étaient pas encore clairement établies à l'époque de Platon (IVe siècle avant notre ère)³. En effet, bien que celui-ci traite d'ὀνόματα (*onomata*, mots), il considère aussi bien des noms que des verbes, des adjectifs, etc., donc tout ce que l'on peut *nommer*.

Le dialogue met en scène trois protagonistes : Hermogène, Cratyle et Socrate. Chacun défend une position particulière quant au *statut des mots*. D'abord, Hermogène adopte une position que nous appellerions *conventionaliste* ou *constructiviste*, c'est-à-dire que le mot et l'objet ne possèdent pas de relation intrinsèque, mais que celle-ci relève uniquement d'une convention, un accord tacite entre les individus à travers l'usage des termes⁴. Cratyle, de son côté, défend plutôt une approche *naturaliste* ou *essentialiste*, donc basée sur le postulat de l'existence d'une relation inhérente entre le mot et la chose nommée⁵. Socrate, quant à lui, joue le rôle d'arbitre, concédant à l'un et à l'autre, tout en rejetant les aspects insoutenables de leurs démarches respectives, procédant à l'aide d'une méthode de nature dialectique et maïeutique, c'est-à-dire en posant des questions aux protagonistes pour que ceux-ci répondent par eux-mêmes, plutôt qu'en fournissant lui-même les réponses.

Ainsi, le *Cratyle* pose les bases d'un débat fondamental en philosophie du langage et en linguistique sur le statut des mots : sont-ils fondés naturellement (φύσει, *fusei*) ou conventionnellement (θέσει, *thesei*)⁶ ? Le terme θέσις (*thésis*), employé par Hermogène, généralement traduit par convention ou coutume et opposé à φύσις (*fusis*, nature)⁷, recèle aussi le sens d'arbitraire⁸. En effet, quelque chose est *arbitraire* (du latin *arbiter*), lorsque rien ne conditionne, ne détermine, ni ne régule son application, outre la seule volonté de

celui qui arbitre. De plus, le terme *arbiter* possède une connotation juridique, qui semble tout à fait appropriée dans le contexte du *Cratyle*, par exemple lorsque Socrate amène la notion de *législateur* (ὁ νομοθέτης, *ho nomothétês*) : « [Socrate :] Eh bien alors, Hermogène, établir un nom n'est pas l'œuvre de n'importe qui, mais celle d'un fabricant de noms (τινος ὀνοματουργοῦ, *tinôs onomatourgou*) en quelque sorte. Voilà ce qu'est, me semble-t-il, le législateur (ὁ νομοθέτης, *ho nomothétês*) – de fait, *l'espèce la plus rare des démiurges* (τῶν δημιουργῶν, *tôn dêmiourgôn*) parmi les hommes⁹ ». Hermogène considère bien que c'est la convention (συνθήκη, *sunthêkê*) qui détermine la rectitude du mot : « [Hermogène :] je n'ai pu me laisser persuader que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance d'une convention¹⁰ ». C'est d'ailleurs cette réduction au conventionnalisme et à l'arbitraire des hommes qui explique la critique initiale de Socrate qualifiant cette approche de sophistique et rappelant la formule de Protagoras qui affirme que « l'homme est la mesure de toute chose¹¹ ».

Cratyle, de son côté, adopte une position diamétralement opposée. Il considère les mots comme étant fondés naturellement, de φυσικ (*fusis*, nature), entendu comme un état naturel, une disposition naturelle, opposé à νόμῳ (*nomô*), d'après la loi¹². En effet, pour Cratyle, les mots désignent nécessairement les choses elles-mêmes (leurs essences), sinon, ils ne sont que des sons sans signification¹³. Ainsi, ce dernier établit un lien direct entre la connaissance des choses et celle de leurs noms : « [Cratyle :] C'est tout simple : celui qui connaît les *mots*, sait aussi les choses¹⁴ ». Autrement dit, la rectitude des mots, dans cette perspective, devrait représenter l'essence de la chose dont le nom en serait le signe.

1.2 La position mitigée de Socrate

Face à ces positions radicales, Socrate joue le rôle de médiateur et adopte une position conciliante. En effet, d'un côté il accepte certains aspects de la démarche hermogénienne, même si cela semble être à regret : « [Socrate :] Je crains donc qu'on ne soit contraint de recourir aussi à ce moyen grossier qu'est la convention (συνθήκη, *sunthêkêi*) pour arriver à la rectitude des mots¹⁵ ». D'un autre côté,

Socrate concède tout autant à Cratyle, notamment en comparant l'acte de nomination (ὄνομαζεν, *onomazein*) à la production d'une toile par un peintre¹⁶. Ainsi, la chose représentée, que ce soit sur la toile ou à travers le mot, ne serait pas totalement arbitraire, *mais plus ou moins* reliée à l'objet imité. Bref, il semble que pour Socrate, le mot implique une convention, bien que cette dernière ne soit pas totalement arbitraire, consistant plutôt en une *imitation* de la chose.

Le problème est justement ce *plus ou moins*, car les commentateurs divergent quant à l'interprétation de la position exacte de Socrate. Est-il plutôt hermogénien ou plutôt cratyléen ? La question ne fait pas consensus chez les commentateurs, particulièrement en ce qui concerne la section sur l'étymologie¹⁷. En effet, il est possible d'y voir de l'ironie socratique, poussant le lecteur à ne pas se fier aux noms, puisque ceux-ci relèvent du monde de la génération et qu'une science du devenir est, selon l'épistémologie platonicienne, impossible¹⁸. Néanmoins, pour Proclus, il ne fait aucun doute que bien que la perspective de Cratyle soit absurde si on l'accepte de manière dogmatique, il n'en demeure pas moins que la rectitude des mots, leur vérité, implique une relation à *l'essence des choses*, c'est-à-dire aux formes intelligibles. Nous verrons dans la suite de l'exposé que l'essentialisme modéré de Proclus est certainement le résultat de l'importance qu'il accorde à la théurgie au sein de sa pensée philosophique.

2. Commentaire sur le Cratyle de Proclus

Dans cette deuxième section, il sera question du *Commentaire sur le Cratyle* de Proclus. Nous débiterons en présentant généralement l'ouvrage du néoplatonicien. Puis, nous nous attarderons sur la notion centrale du mot considéré comme *instrument*, ce qui s'avèrera primordial pour bien saisir la pensée de Proclus en ce qui a trait à la rectitude des mots.

2.1 Présentation de l'ouvrage

Avant de nous lancer dans l'analyse du texte de Proclus, nous apporterons d'abord quelques précisions sur cet ouvrage peu connu. Le commentaire est composé de 185 fragments, certains

très courts (une seule phrase) et d'autres assez longs (3-4 pages). Malheureusement, le texte n'est pas de Proclus. Il s'agit probablement de notes de cours, ou d'extraits recopiés de son texte par l'un de ses élèves, comme le démontre clairement le début des fragments débutant systématiquement par la conjonction ὅτι (*hoti*, que), ouvrant sur une subordonnée complétive et sous-entendant « Πρόκλος φησι ὅτι... » (*Proklos fêsi hoti...*, Proclus dit que...). De plus, l'auteur nomme parfois Proclus lui-même pour énoncer sa théorie. Ainsi, l'inauthenticité du texte ne fait aucun doute. Néanmoins, ce texte demeure absolument crucial, puisqu'il s'agit de l'*unique* commentaire du *Cratyle* qui nous soit parvenu de toute l'Antiquité. Cela en fait donc un ouvrage d'une immense valeur.

Nous parlerons malgré tout du texte de Proclus dans la suite de l'article, même si ce dernier n'en est pas directement l'auteur. Dans ses exégèses, Proclus a généralement l'habitude de suivre l'ordre du dialogue pour le commenter (pratiquement phrase par phrase). C'est plus ou moins le cas avec son commentaire du *Cratyle*. Le texte de Platon se divise en trois parties : 1) un dialogue critique avec Hermogène¹⁹, 2) un quasi-monologue de Socrate sur l'étymologie des noms des dieux²⁰ et 3) un dialogue critique avec Cratyle²¹. Dans le *Commentaire sur le Cratyle* de Proclus, nous retrouvons seulement deux parties : 1) une première section introductive (objet du dialogue, méthode, protagonistes, etc.), dans laquelle Proclus réfute la position d'Hermogène en radicalisant la démarche de Socrate (§1-69), et 2) une seconde partie, bien plus longue, sur l'étymologie (§72-185). Entre les deux, nous retrouvons le fragment 71, le plus long et le plus important du texte pour notre propos, dans lequel l'auteur établit un lien entre l'acte de nomination et la théurgie.

2.2 *Le nom comme instrument*

Nous passerons rapidement sur la première section, puisque nous avons déjà présenté les grandes lignes du *Cratyle* de Platon précédemment. Ainsi, à partir du fragment 48, Proclus commente le passage dans lequel Socrate demande si le nom est un instrument : « [Socrate :] Bien ! Mais alors, le *mot* est, lui aussi, une sorte d'instrument (ὄργανον, *organon*) ?²² ». Comme tout instrument,

le mot doit servir à quelque chose. Pour Socrate, le mot sert principalement à l'apprentissage : « [Socrate :] Dans ce cas, le mot est une sorte d'instrument (ὄργανον) qui permet, en démêlant la réalité, de nous instruire, tout comme la navette (κερκίς, *kerkis*) le fait avec un tissu²³ ». Cette comparaison entre le mot comme instrument didactique et la navette comme outil pour le tissage est très intéressante, surtout qu'elle est merveilleusement commentée par Proclus.

D'abord, qu'est-ce qu'une *navette* ? Il s'agit d'un outil pour la fileuse, permettant de tisser en prenant un fil indépendamment des autres, pour ensuite le tresser avec le reste de l'ouvrage. Ainsi, la navette permet de séparer un fil du reste, pour ensuite le refilet avec l'ensemble. L'image du filage est importante dans la pensée grecque ancienne, notamment avec les trois Moires qui filent le destin des hommes, en tressant les âmes particulières à l'ouvrage d'*Anangkê* (la Nécessité)²⁴.

Pourquoi Socrate utilise-t-il précisément l'exemple de la navette en demandant si le mot est un instrument ? Pour Proclus, il s'agit d'une analogie absolument pertinente et aucunement fortuite :

« Ainsi, la navette (ἡ κερκίς, *hê kerkis*) aussi constitue une analogie, distinguant partout les êtres générés entrelacés aux étants, tout comme elle maintient leur relation (ἡ διαίρεσις μένη, *hê diairesis menê*), la séparation sauve leur pureté existentielle (σώζη τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν εἰλικρινῆ, *sôzê tèn eautôn huparxin eilikrinê*)²⁵ ». En effet, les mots servent principalement à distinguer les choses en les séparant du reste, nous permettant ainsi d'en déterminer les qualités intrinsèques, pour ensuite mieux comprendre l'ensemble de notre monde.

À partir de cette notion du mot comme instrument, Proclus réfute la thèse hermogénienne du *mot comme simple signe arbitraire* :

En effet, le nom est un outil didactique (διδασκαλικόν, *didaskalikon*) et de révélation (ἐκφαντορικόν, *ekfantorikon*) de l'essence des choses. L'instruction, selon une telle définition, est donc entreprise à partir de celui qui conçoit l'instrument, tandis que la révélation est plutôt issue du modèle (ἀπὸ τοῦ παραδείγματος, *apo tou paradeigmatos*). [...] Manifestement, à partir de ces prémisses, il en résulte que le nom n'est pas un

simple symbole, ni une chose ayant été instituée de manière arbitraire (θέσεως ἔργον τῆς τυχούσης, *theseôs ergon tês tukhousês*), mais bien un élément congénital aux objets et naturellement approprié à ceux-ci. En effet, tout instrument a été adapté à partir d'une fonction appropriée (πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον, *pros to oikeion ergon*) et, ainsi, ne coïnciderait avec nulle autre chose que celle pour laquelle il fut engendré. Il faut donc en déduire que le nom aussi, en tant qu'instrument, possède une puissance naturelle congénitale (τινὰ συμφυᾶ δύναμιν, *tina sumfua dunamin*) se coordonnant avec les choses qu'il signifie, puisqu'il a une valeur didactique devant révéler (ἐκφαντορικὴν, *ekfantorikên*) l'ordre des intelligibles, en plus de permettre la pénétration (διακριτικόν, *diakritikon*) de l'essence qui nous fait connaître les choses elles-mêmes²⁶.

Ainsi, selon Proclus, si l'on accepte la prémisse que *le mot est un instrument*, ce dernier doit nécessairement avoir une *fonction particulière*, puisque c'est justement cela qui définit un instrument. Donc, en considérant la fonction didactique du mot, il apparaît absurde de concevoir que celui-ci puisse avoir été institué de manière arbitraire, puisque la nature de l'instruction est précisément de *saisir l'essence des choses*. De plus, il est intéressant de noter l'ajout par Proclus du terme ἐκφαντορικὸς (*ekfantorikos*), désignant révélation, alors que ce dernier n'apparaît pas dans le dialogue de Platon :

When Plato at Cra. 388c describes names as tools he uses the adjective διακριτικόν “discriminating”. Proclus’ exposition of this passage at *In Crat.* XLVIII 16.5-27 initially substitutes ἐκφαντορικόν “revealing” for διακριτικόν [...]. Proclus has good reasons to use the term ἐκφαντορικόν, for it assists him in interpreting Plato in terms of his own theory of language. He explicitly links ἐκφαντορικόν with the idea that a name is an εἰκὼν of a παράδειγμα, a copy of a model, at 16.5²⁷.

Bref, compte tenu de la fonction didactique intrinsèque du mot, ce dernier s'avère nécessairement *naturel*.

Un peu plus loin, le néoplatonicien cite un fragment orphique (*O.F.*) à propos d'Athéna : « En effet, celle-ci est la plus excellente des Immortels dans la maîtrise du métier à tisser, la sagesse d'œuvrer adéquatement la quenouille²⁸ ». Cette citation des théologiens orphiques rapportée par Proclus n'est pas fortuite. En effet, Athéna

est aussi la déesse de la sagesse²⁹. Or, la sagesse s'obtient grâce à la science, qui peut être considérée comme son instrument privilégié. À l'instar de la navette, la science procède bien en séparant ses objets des autres, tout en restant accrochée au monde qu'elle contemple et dont elle désire en pénétrer les secrets. D'ailleurs, le terme latin *scientia* vient du verbe *scio*, lui-même issu du grec *σχίζω* (*schizo*), dont l'origine indo-européenne est la racine *skei*, qui signifie couper ou diviser³⁰. Bref, pour la pensée néoplatonicienne tardive, la science n'est jamais une fin en soi, mais toujours un moyen, un instrument, notamment de purification, permettant d'accéder à la sagesse et à l'union divine, réelle finalité de toute démarche heuristique³¹. Ainsi, nous comprenons mieux la raison pour laquelle Proclus insiste sur le mot comme instrument et nous verrons dans la dernière section en quoi le mot peut aussi servir d'instrument théurgique.

3. Démiurgie et théurgie

Dans cette troisième et dernière section, nous traiterons du lien entretenu entre la démiurgie et la théurgie dans le contexte de la rectitude des mots. Nous commencerons par exposer en quoi consiste la démiurgie et son rôle dans la nomination des choses. Ensuite, nous insisterons sur la notion d'ensemencement des symboles et l'importance que cela recèle pour la théorie du langage chez Proclus. Finalement, nous démontrerons que les mots chez le néoplatonicien acquièrent un statut privilégié à partir d'une analogie d'inspiration théurgique.

3.1 La démiurgie et la nomination des choses

Au-delà de cette analogie entre le mot et la navette (comme instrument, mais aussi en tant que composé hylémorphique), Proclus y ajoute un troisième élément de comparaison, *la démiurgie* :

D'une part, délétère est la matière, tandis que la stabilité identique s'obtient par la forme éternelle, comme ici-bas la corruption pour les navettes du tisserand est issue de la matière, alors que la régénération se trouve dans la raison du tisserand. Certes, cette navette est pour ce dernier ce que les mots sont pour le législateur, ainsi que toutes les choses au sein du cosmos pour le démiurge³².

Dans le *Timée* de Platon, le démiurge est celui qui engendre le cosmos et qui crée les âmes (d'abord l'âme du tout, puis les âmes particulières à partir de celle-ci)³³. Le terme *démiurge* (δημιουργός, *demiourgos*) vient de deux mots grecs : *démos* (multitude) et *ergon* (travail)³⁴. Il s'agit donc de *celui qui engendre le multiple*. En effet, le démiurge est celui qui, les yeux fixés sur le modèle des formes intelligibles³⁵, façonne la pluralité au sein du monde des hommes à partir de l'unité primordiale, pour ainsi en constituer une image du monde intelligible. Proclus, en commentant le passage préalablement cité³⁶, établit une analogie entre le législateur des mots et le démiurge, concepteur et législateur du monde entier :

Il me semble aussi que Platon a établi le législateur comme étant analogue au démiurge universel. En effet, c'est le démiurge, selon le *Timée*, qui met en place les normes fatales (τοὺς εἰμαρμένους νόμους, *tous hermarmenous nomous*)³⁷, tout comme il met en ordre toute chose (ὁ πάντα διαθεσμοθετῶν, *ho panta diathesmothetôn*)³⁸ [...]. De manière similaire, la production des noms lui fut assignée aussi, puisque le démiurge universel est lui-même le premier à nommer les choses³⁹.

Finalement, Proclus va établir un parallèle avec les *Oracles chaldaïques* (*O.C.*). Les *O.C.* constituent un traité oraculaire du IIe siècle A.D., fortement inspiré par le *Timée* de Platon et le médio-platonisme (notamment Numénus), ayant supposément été rédigé par deux théurges chaldéens, lors d'une transe divinatoire⁴⁰. L'influence des *O.C.* sera déterminante pour le tournant théurgique du néoplatonisme tardif, de Jamblique à Damascius. Proclus va ainsi citer deux fragments pour expliciter la double activité du démiurge et établir son lien avec le nominateur des choses :

L'activité assimilatrice de l'intellect démiurgique est double : d'abord, celle-ci engendre l'ensemble du cosmos à partir de sa vision du modèle intelligible ; puis, elle dote de noms appropriés chacune des choses. *Timée* traite rapidement de cela, mais les théurges nous instruisent clairement sur le sujet, puisque ces paroles sont celles des dieux eux-mêmes : “ *Mais, dans un incessant tourbillon* (ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι, *akoimêtô strofaliggi*), *l'auguste nom imprègne les mondes, de par le commandement impétueux du Père*⁴¹”, et cet autre

discours : “ *En effet, l’intellect paternel sème les symboles (σύμβολα, *sumbola*) à travers le monde, par lesquels il pense les intelligibles et les unifie dans une ineffable beauté*⁴².” Certes, de cette manière, le législateur (ὁ νομοθέτης, *ho nomothētēs*) aussi, observant le modèle à partir de l’ensemble du cosmos, instaure la meilleure constitution et institue les noms appropriés pour les choses qui existent⁴³.

Ainsi, le démiurge, en plus d’engendrer et d’ordonner le monde entier, parsème le cosmos de symboles à partir desquels il advient possible de saisir de manière intelligible la nature des choses, à l’instar du législateur qui crée les mots.

3.2 L’ensemencement des symboles

Cette image platonicienne de l’ensemencement des symboles est absolument centrale pour bien saisir la théorie du langage chez Proclus. En effet, à l’instar du démiurge quiensemence le monde de symboles, celui qui institue les noms, pour peu qu’il soit inspiré, parsème le monde de sens avec les mots, nous permettant ainsi de saisir l’essence des choses, préalablement voilée par la superficialité des sens. Le créateur de mots permet ainsi aux hommes d’en user pour retourner à la source à travers un processus de conversion (ἐπιστροφή, *epistrofē*), à la façon du prisonnier dans l’*Allégorie de la caverne*⁴⁴. Les mots sont donc considérés par Proclus, ultimement, comme des outils théurgiques (des symboles, entendus au sens des *O.C.* et non au sens d’Aristote⁴⁵), en ce qu’ils peuvent servir de *réceptacles* aux illuminations divines, à l’instar des statues aux effigies des dieux dans les temples :

La téléstique (ἡ τελεστική, *hē telestikē*)⁴⁶, à travers les symboles et les signes ineffables (διὰ τινῶν συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων, *dia tinōn symbolōn kai aporrētōn sunthēmatōn*), représente les statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d’elle la réception (πρὸς ὑποδοχὴν, *pros hypodokhēn*) des illuminations divines. Ainsi, la législation (ἡ νομοθετική, *hē nomothetikē*), par la même puissance assimilatrice, institue (ὑφίστησι, *hufistēsi*) les noms comme images des objets, représentant à travers de telles choses et de tels échos la nature des êtres. Puis, les ayant ainsi institués, elle les transmet aux hommes en vue de leur usage⁴⁷.

Or, les *symboles* ne sont pas simplement parsemés à travers le monde, mais se retrouvent aussi en nous : « Les Pères de toute chose, ayant tout conçu, ont dispersé (ἐνέσπειραν, *enespeiran*) les symboles et les traces (συνθήματα καὶ ἴχνη, *sunthémata kai ikhnê*) de leur substance triadique (τριαδικῆς ὑποστάσεως, *triadikês hypostaseôs*) dans toute chose⁴⁸ ». Du coup, cela rend possible l'ascension (ἀναγωγή, *anagôgê*), si l'initié sait user avec parcimonie des symboles dont il dispose : « Toutes les choses gardées silencieuses et occultes sont connaissables seulement par l'intellect (νοῆσαι, *noêsei*) [dionysien]. Et c'est à travers celui-ci que toute la téléstique (ἡ τελεστική, *hê telestikê*) élève (ἄνεισι, *aneisi*) aussi haut que cet ordre grâce à l'activité théurgique (ἐνεργοῦσα θεουργικῶς, *energousa theourgikôs*)⁴⁹ ».

Cet intellect particulier désigne bien Dionysos, selon l'étymologie qu'en fait Proclus. En effet, selon le néoplatonicien, Dionysos viendrait de οἶον (*oion*, particulier) et de νοῦς (*nous*, intellect)⁵⁰, il serait donc *l'intellect particulier*⁵¹, c'est-à-dire celui de l'homme : « L'esprit (ὁ νοῦς) en nous est dionysien et réellement la statue (ἄγαλμα, *agalma*) de Dionysos⁵² ». Le terme de *statue* (ἄγαλμα, *agalma*) utilisé par Proclus n'est évidemment pas fortuit, il sous-entend que notre âme possède un *potentiel réceptif* pouvant être animé par le divin⁵³. Cette innovation étymologique de Proclus s'explique principalement par son désir de concilier l'orphisme, les *O.C.* et le platonisme, puisque Dionysos représente justement la divinité associée à la téléstique chez Platon⁵⁴ et qu'il occupe un rôle salutaire central dans la mystagogie orphique⁵⁵.

3.3 Statut des mots et statues des théurges

Proclus s'éloigne donc du positionnement épistémique modérément conventionnaliste concernant les mots de Platon, pour adopter une démarche plutôt *naturaliste* au sens où il considère qu'il existe une relation essentielle entre les mots et les choses. En effet, les mots ne sont pas des conventions, mais plutôt des *réceptacles* aux formes intelligibles, des statues pouvant être animées par les divinités⁵⁶. Ainsi, chez les néoplatoniciens tardifs, le langage occupe une place plus importante que chez Platon, et cette particularité

s'explique, au moins partiellement, par l'intégration de la théurgie au sein du canon néoplatonicien. Effectivement, puisque l'âme descend complètement au sein de la matière⁵⁷, nous constatons une certaine tendance à revaloriser le monde du devenir, donc la genèse du langage, chez les néoplatoniciens tardifs⁵⁸.

Au-delà de son commentaire sur le *Cratyle* de Platon, l'œuvre entière de Proclus est parsemée de références à ce dialogue. En effet, le néoplatonicien le rangeait, *a priori* assez étrangement, parmi les grands textes théologiques de Platon⁵⁹. C'est d'ailleurs dans son *Commentaire sur le Parménide*, le dialogue théologique par excellence pour les néoplatoniciens, que Proclus revient sur la thèse du *Cratyle* pour expliquer l'incarnation des formes au sein du devenir à travers les mots :

Davantage : le fait que les *dénominations* des formes de là-haut aussi bien que leurs essences soient transmises aux choses d'ici-bas, cela a été dit d'une façon tout à fait admirable et digne des principes platoniciens. Tous ceux, en effet, qui pensent que les noms n'existent que par convention (θέσει, *thesei*), ont fait des gens du commun les maîtres de l'imposition (τῆς θέσεως, *tês theseôs*) [des mots] aussi, et ils disent que les *mots* tirent leur origine des sensibles [...]. En revanche, tous ceux qui affirment que les *mots* s'adaptent par nature [...], [ces philosophes] sont d'avis de faire de chaque [mot] une statue (ἄγαλμα, *agalma*) de la chose qui existe.⁶⁰

De plus, à la fin du premier livre de *Théologie platonicienne*, Proclus revient sur le *Cratyle* en parlant des noms divins. Ce passage est encore plus intéressant pour nous, puisqu'il associe directement l'analogie des *mots comme statues* à la théurgie⁶¹ :

Car, de même que l'intellect démiurgique fait venir à l'existence dans la matière des *manifestations* (ἐμφάνεις, *emfaneis*) des formes toutes premières qu'il contient, [...] de la même manière, je pense, notre connaissance scientifique elle aussi, qui prend pour modèle l'activité productrice de l'intellect, fabrique au moyen du discours des similitudes de toutes les autres réalités et en particulier des dieux eux-mêmes [...]. Puisqu'elle produit des *mots* de cette manière-là, notre connaissance scientifique les présente à cet ultime niveau comme des images (εἰκόνας, *eikonas*) des êtres

divins ; en effet, elle produit chaque *mot* comme une statue (ἄγαλμα, *agalma*) des dieux, et de même que la théurgie (ἡ θεουργία, *hē theourgia*), par certains signes symboliques (τινῶν συμβόλων, *tôn symbolôn*), invoque la bonté généreuse des dieux en vue de l'illumination de statues confectionnées artificiellement, de même aussi la connaissance intellectuelle relative aux êtres divins [...] révèle (ἐκφαίνει, *ekfainei*) l'être caché des dieux⁶².

Bref, c'est bien l'importance accordée à la théurgie qui rend possible cette interprétation originale de Proclus du dialogue du *Cratyle*, faisant ainsi dévier la posture modérément conventionnaliste de Platon, vers une conception davantage essentialiste et optimiste de la genèse du langage.

Conclusion

Ἡμῖν ἦκε Διόνυσος ! (*Dionysos, apparais-nous !*)

Nous avons, dans cet article, présenté brièvement la théorie du langage chez Proclus à travers le commentaire qu'il fait du *Cratyle* de Platon. Ce dialogue socratique pose en effet les bases d'un débat en philosophie du langage qui s'avère encore pertinent de nos jours, en l'occurrence, celui concernant la genèse du langage. Platon présente cette problématique en se demandant si le langage est fondé naturellement (φύσει, *fusei*) ou par convention (θέσει, *thesei*). Nous avons pu constater que l'exégèse de Proclus se distingue du conventionnalisme modéré de Socrate et adopte une approche davantage essentialiste. Nous avons finalement démontré que ce naturalisme linguistique est fortement influencé par l'importance de la théurgie pour le néoplatonisme tardif, en comparant notamment les mots aux statues des théurges. Il serait maintenant intéressant de voir si l'importance de la théurgie influença d'autres aspects de la philosophie néoplatonicienne tardive, en particulier au niveau de l'ontologie, de l'éthique et de l'épistémologie en général.

1. *In alter* : Pasquali, « Prefatio », dans Proclus, *In Crat.*, Stuttgart/Leipzig, Teubner Verlag, 1994, p. V-XIII ; Brian Duvick, « Introduction », dans Proclus, *On Plato Cratylus*, London/Delhi/New-York/Sydney, Bloomsbury Edition, 2007, p. 1-3 ; R. M. Van den Berg, « Introduction », *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*, Leiden/Boston, Éditions Brill, 2008, 3.2-3.3, p. XIII.
2. Première occurrence dans Platon, *Cratyle*, trad. C. Dalimier, 383a.
3. « L'erreur porte sur le fait que les *onomata* contiennent toutes les parties du discours (qui ne sont pas encore distinguées), on pourrait même traduire ce terme par " mots " comme le font Colombat *et al.* (2010 : 72). » Jean-Louis Vaxelaire, « Cratyle, Hermogène et Saussure au XXI^e siècle » dans 4^e Congrès de la *Linguistique Française*, 8, 2014, p. 537.
4. « [Hermogène :] Car aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais il le porte par l'effet de la loi, c'est-à-dire de la coutume de ceux qui ont coutume de donner les appellations. », Platon, *op. cit.*, 384d.
5. « le nom est un ensemble (strictement) déterminé de lettres/sons qui nomme (correctement) la chose nommée parce qu'il correspond à la nature de celle-ci et lui est attribué » (Serge N. Mouraviev, « La première théorie des noms de Cratyle (essai de reconstruction) » dans M. Capasso *et al.*, *Studia Di Filosofia Preplatonica*, Naples, Éditions Bibliopolis, p. 167).
6. L'utilisation du datif doit ici être pris comme « par nature » et « par convention », ou comme locution adverbiale « naturellement » et « conventionnellement », H. Liddell, *et al.*, « θέσις » dans *LSJ*, V, 3 ; *Id.*, « φύσις » dans *LSJ*, III.
7. A. Bailly, « θέσις », 3, dans *Dictionnaire Grec/Français*, Paris, Éditions Hachette, 2000, p. 930.
8. H. Liddell, *et al.*, « θέσις » dans *LSJ*, V, 3.
9. Platon, *op. cit.*, 389a (l'italique est ajouté par nous et signale une légère modification de la traduction - il en sera ainsi pour le reste des citations de Platon).
10. Platon, *op. cit.*, 389a.
11. *Ibid.*, 385e-386a.
12. A. Bailly, « φύσις » dans *op. cit.*, p. 2108.
13. Platon, *op. cit.*, 430a.
14. *Ibid.*, 435d.
15. *Ibid.*, 435c.

16. *Ibid.*, 423b, 424a, 424d, 429a et 432b.
17. R. M. Van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*, Leiden/Boston, Éditions Brill, 2008, 3.2-3.3, p. 13-19.
18. « Or, il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. », Platon, *Timée*, trad. L. Brisson, 27d-28a.
19. Platon, *Cratyle.*, 383a-391c.
20. *Ibid.*, 391d-428c.
21. *Ibid.*, 428d-440e.
22. *Ibid.*, 388a.
23. *Ibid.*, 388b-c.
24. Nous retrouvons cette figure importante dans le mythe d'Er au livre X de *La République* de Platon, voir *La République*, trad. G. Leroux, 614b-621d.
25. Proclus, *Commentaire sur le Cratyle* de Platon, trad. D. Vachon, §53 (= Pasquali (éd.), In *Crat.*, 53, p. 22.25-28).
26. *Ibid.*, §48 (= *Ibid.*, 48, p. 16.12-27).
27. Anna Sheppard, « Proclus' Philosophical Method of Exegesis : The Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the Cratylus » dans *Colloques internationaux du C.N.R.S.*, Paris, Éditions C.N.R.S., (1987), p. 146.
28. Proclus, *op. cit.*, §53 (= *Ibid.*, 53, p. 21.25-26) [O.F., §135].
29. « Toi [scil. Athéna] qui a ouvert toutes grandes les portes divines de la Sagesse (σοφίης, sofîês), et qui as dompté les tribus des Géants terriens, ennemis des dieux. » (Proclus, « Hymne à Athéna riche en ressources » dans *Hymnes et prières*, trad. H. Saffrey, VII, p. 49.6-8).
30. Pierre Chantraine, « σχίζω » dans *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 1081-1082.
31. « In Neoplatonism, knowledge as such is never considered an end in itself. Rather, acquiring knowledge is seen as a part of the soul's purification and ascent, during which the contemplative life is only the penultimate stage of perfection. The ultimate goal of a philosophical life is likening oneself to the divine [Platon, *Théétète*, 176a-b]. For Syrianus and Proclus, this ultimate step can only be achieved by means of theurgy. », Christoph Helmig, « Proclus on Epistemology, Language,

- and Logic » dans *All from One*, Oxford, Éditions Oxford University Press, 2017, p. 193.
32. Proclus, *op. cit.*, §53, (= *Ibid.*, 53, p. 23.20-23).
 33. Platon, *Timée*, trad. L. Brisson, 41d.
 34. Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 273.
 35. Platon, *Timée*, 28a-b.
 36. Platon, *Cratyle*, 389a (= note 8).
 37. Platon, *Timée*, 41e.
 38. *Ibid.*, 42d.
 39. Proclus, *op. cit.*, §51, dans *Ibid.*, 51, p. 19.24-20.2.
 40. Hans Lewy, *Chaldeans Oracles and Theurgy*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956, p. 3-7.
 41. *Oracles chaldaïques*, trad. É. des Places, Paris : Les belles lettres, 2010, §87, p. 88.
 42. *Ibid.*, §108, p. 93.
 43. Proclus, *op. cit.*, §52, (= *Ibid.*, 52, p. 20.22-21.5).
 44. Platon, *La République*, 514a sq.
 45. Aristote, *Traité de la proposition*, I, §2 et II, §1 ; *Id.*, De interp., 16a.
 46. Un art sacré, hiératique, usant de statues à l'effigie des dieux comme des réceptacles pour les animer de l'esprit divin à travers des rites théurgiques. « In Greek religion, the statues of the gods were treated as if they were the gods themselves. », R. M. Van den Berg, *op. cit.*, p. 111.
 47. Proclus, *op. cit.*, §51, (= *Ibid.*, 51, p. 19.12-19).
 48. *Ibid.*, §71 (= *Ibid.*, 71, p. 30.8-10).
 49. *Ibid.*, §71 (= *Ibid.*, 71, p. 32.28-30).
 50. *Ibid.*, §182 (= *Ibid.*, 182, p. 108.13-109.21).
 51. « Proclus now explains that on a higher level the οἶνος that Dionysus produces is the individual intellect that resembles the universal intellect. », R. M. Van den Berg, *op. cit.*, p. 190.
 52. *Ibid.*, §133 (= *Ibid.*, 133, p. 77.24-25).
 53. « Proclus here intends to say that names function like theurgical statues in that they too attract divine powers and that by just pronouncing them we may attract divine illumination. », R. M. Van den Berg, *op. cit.*, p. 141.
 54. Platon, *Phèdre*, trad. L. Brisson, 265b.
 55. Walter Burkert, « L'extraordinaire expérience » dans *Les cultes à mystères* dans l'Antiquité, Paris, Éditions les Belles lettres, 2014, IV, p. 95-99.
 56. « 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 théurgiques. », Piera De Piano, « Le nom en tant qu'image (εἰκόων) dans l'interprétation proclienne du *Cratyle* » dans *Le savoir sur la langue*, 7, 2014, p. 7.
57. « Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend toute entière, et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure en haut, alors qu'une autre descend. », Proclus, *Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Éditions Montaigne, 1965, §211, p. 188.
58. « The rejection of Plotinus' doctrine of the undescended soul by later Neoplatonists explains, at least to some extent, why they took a greater interest in language. », R. M. Van Den Berg, *op. cit.*, p. 67.
59. « Et s'il faut parmi les nombreux dialogues choisir ceux qui nous manifestent le plus l'initiation aux mystères divins (περὶ θεῶν μυσταγωγίαν, *peri theōn mustagōgian*), je ne pourrais mieux faire que de mentionner le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet* et le *Philèbe*, et de leur adjoindre aussi le *Sophiste*, le *Politique*, le *Cratyle* et le *Timée*, car tous ces dialogues, dans leur totalité, si l'on peut dire, sont pleins de la science divinement inspirée (τῆς ἐνθέου ἐπιστήμης, *tēs entheou epistēmēs*) de Platon. », Proclus, *Théologie platonicienne*, trad. H. D. Saffrey & L. G. Westerink, Paris, Éditions les Belles lettres, 2003, I, 5, p. 24.13-18.
60. Proclus, *Commentaire sur le Parménide* de Platon, trad. C. Luna et A. -P. Segonds, Paris, Éditions les Belles lettres, 2013, IV, 849.16-22 ; 849.33-850.5.
61. Nous ne retrouvons que sept occurrences du substantif θεουργία (théurgie) dans l'intégralité de l'œuvre de Proclus : trois se trouvent dans le petit livre du *Commentaire sur le Cratyle* et une ici dans *TP*, en parlant du *Cratyle*.
62. Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 29, p. 124.12-125.2.