

MODES D'EXPOSITION DE LA THÉOLOGIE
DANS LE NÉOPLATONISME ATHÉNIEN
(PROCLUS, DAMASCIUS, SIMPLICIUS)

Marc-Antoine Gavray (Université de Liège)
Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études)

Introduction

Comprendre ce que les néoplatoniciens tardifs rangeraient sous l'étiquette d'une théologie comme science, saisir l'identité ainsi posée entre ces deux termes suppose de clarifier leur sens respectif et de lever une ambiguïté. En grec, « science » se dit *ἐπιστήμη*, un substantif qui signifie au moins deux choses. Tout d'abord, cette science renvoie aux contenus de la connaissance (les *μαθήματα* ou *δόγματα*). Elle correspond alors au discours sur ces contenus ou au système qu'ils forment, par contraste notamment avec les propos rhapsodiques des poètes. Ensuite, la science désigne la manière de se rapporter aux objets ou le processus de saisie des contenus. Elle est ce mouvement qui permet d'accéder à leur connaissance, par opposition à l'intuition, l'opinion ou l'imagination. Par transitivité, en tant que science, la théologie peut tout autant décrire, au sens premier, le discours ou l'organisation systématique des savoirs sur le divin, qu'au

sens second, le mode de connaissance ou le processus de rapport au divin. C'est à étudier quelle(s) forme(s) prend la théologie dans le néoplatonisme athénien que ce chapitre sera consacré.

Sous cette appellation sont regroupés les membres de l'école qui fut fondée au début du v^e siècle par Plutarque d'Athènes (†432) et qui a perduré jusqu'à ce que l'empereur Justinien en décrète la fermeture en 529¹. Si les écrits de Plutarque ont disparu, l'œuvre de ses successeurs, Syrianus (†437) et Proclus (412-485), est bien connue, tout comme celle du dernier diadoque, Damascius (~460-après 537), et de ses disciples, Simplicius en particulier (fin v^e s.-milieu vi^e s.). C'est à ces auteurs que nous nous intéresserons. Dans la suite de Jamblique, ils ont prolongé la systématisation de la théologie, en poursuivant non seulement l'organisation des niveaux de principes divins, mais en s'employant aussi à définir les manières d'en parler et de s'y rapporter. Nous commencerons par cerner ce que ces néoplatoniciens entendent par science théologique et par théologie, avant d'examiner les façons qu'ils ont de la pratiquer.

Théologie et science théologique chez Proclus

Proclus nous offre le tableau le plus complet de la théologie néoplatonicienne tardive, non seulement par l'étendue de son œuvre mais en raison de la nature même de cette dernière. Il est ainsi l'auteur d'une *Théologie platonicienne* (en six livres), ouvrage de synthèse qui lui fournit l'occasion d'une théorisation de l'entreprise théologique, mais également de Commentaires ou d'œuvres plus personnelles (les *Hymnes* ou les *Éléments de théologie*), qui s'avèrent les lieux d'une mise en pratique de la théorie². Pour cette raison, il servira à fixer le cadre de l'enquête, à commencer par ce qu'il faut entendre par théologie – θεολογία.

1. L'école d'Athènes se distingue de l'école d'Alexandrie, qui était d'institution publique. L'édit de Justinien est conservé dans AGATHIAS, *Histoires*, 80, 5-82, 16.

2. Pour un aperçu de la vie et de l'œuvre de Proclus, voir PROCLUS, *Théologie platonicienne*, éd. et trad. Leendert Gerrit WESTERINK et Henri Dominique SAFFREY, livre 1, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1968, p. IX-XXVI et LV-LX ; et LUNA, Concetta et SEGONDS, Alain-Philippe†, « Proclus de Lycie » (P 292), dans GOULET, Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 1546-1657.

L'examen des usages de θεολογία et des mots parents – θεολόγος, θεολογῶ et θεολογικός – permettra de cerner ce que Proclus considère comme théologie. Le terme le plus représenté est l'adjectif substantivé θεολόγος, qui compte à lui seul autant d'occurrences (163) que les autres pris ensemble. Il qualifie les auteurs de mythes ou d'hymnes qui célèbrent les dieux, à savoir Orphée, Homère et, parfois, Hésiode. Quand Proclus l'emploie au pluriel, c'est pour souligner l'accord qui règne entre eux. Dans tous les cas, il réserve l'appellation aux anciens théologiens, sans jamais l'utiliser pour désigner celui qui, après eux, produit un discours sur les dieux, Platon compris. Notons que les occurrences sont inégalement réparties, puisque le Commentaire sur le *Timée* en contient la moitié (84). À l'opposé, le verbe θεολογῶ est pratiquement absent : des quatre occurrences, l'une concerne l'activité d'Orphée, une autre celle de Timée qui s'accorde avec l'Étranger d'Athènes par sa théologie, tandis que les deux dernières désignent un registre de discours par opposition à un autre (à savoir écrire des mythes ou faire des mathématiques³). Même rares, ces emplois annoncent les sens que reçoivent les autres termes.

Le substantif θεολογία est bien représenté (101 occurrences). Son usage oscille entre deux pôles. D'un côté, Proclus s'inscrit dans le sillage de Platon, qui utilise le terme pour la première fois⁴. Dans la *République*, « les moules (τύποι) pour la théologie » renvoient aux balises indispensables pour écrire des mythes et parler des dieux. L'expression participe de la critique à l'encontre des Anciens (qui ont manqué de produire des mythes décents, Homère en tête), tout en ouvrant la voie à un autre discours sur les dieux, plus apte à éduquer les jeunes gens. Chez Proclus, elle définit ainsi le cadre de l'enseignement relatif aux dieux, en édictant les règles pour en parler : οἱ τῆς θεολογίας τύποι fixent les mots convenables pour exprimer la vérité sur le divin⁵. En ce sens, la θεολογία correspond à

3. Respectivement, PROCLUS, *In Tim.*, I, 427, 20-23 DIEHL (= D.) ; *Théol. Plat.*, VI, 8, 42, 4-7 SAFFREY – WESTERINK (= S.-W.) ; *In Remp.*, II, 209, 22-29 et 212, 6-11 KROLL (= K.).

4. PLATON, *Rép.*, II, 379 a 5-6 : οἱ τύποι περὶ θεολογίας (cf. 380 c 7-8), seule occurrence de θεολογία chez Platon.

5. PROCLUS, *In Remp.*, I, 85, 14-16 K. ; 115, 4-9 K. ; *Théol. Plat.*, I, 4, 21, 27-28 S.-W. Proclus remplace parfois le substantif par l'adjectif, οἱ θεολογικοὶ τύποι : *In Remp.*, I, 27, 8-15 K. ; *Théol. Plat.*, I, 3, 12, 2-10 S.-W. ; 17, 81, 4-27 S.-W. On trouve également des occurrences de l'expression avec l'adjectif dans les sommaires : *In Remp.*, I, 1, 12-13 K. ; *Théol. Plat.*, I, 1, 13-14 S.-W.

un *mode de discours* à propos des dieux qui obéit à une exigence d'adéquation avec la nature du divin.

De l'autre côté, Proclus s'inspire d'Aristote, chez qui la *θεολογία* et les termes liés renvoient à la théologie traditionnelle, celle d'Homère et d'Hésiode⁶. La *θεολογία* désigne alors un *contenu de discours* associé à un auteur donné. Proclus reprend ce sens et réconcilie ses deux sources de façon originale : les « moules de la théologie » deviennent la grille d'analyse à appliquer aux poètes et servent de base pour interpréter des propos qui, de prime abord, sont en contradiction avec les attributs du divin, car chacun doit être rapporté au mode qui convient⁷. En rapprochant les deux emplois de *θεολογία*, Proclus établit des critères pour le discours théologique, tout en réhabilitant celui des anciens théologiens. Il réconcilie ainsi contenu et mode de discours.

Mais quels sont les discours que Proclus nomme *θεολογία* ? Il en restreint fortement l'usage. Il parle d'abord de la « théologie des Assyriens », qui est « transmise par les dieux » – à savoir les Oracles chaldaïques⁸. La *θεολογία* apparaît ainsi comme un discours révélé. En face, il pose la « théologie grecque », qui rencontre deux acceptions⁹. Au sens étroit, le plus fréquent, elle désigne la théologie orphique, que Proclus met à la source de toute la théologie grecque et qu'il appelle aussi régulièrement par son nom propre¹⁰. Au sens large, elle inclut

6. Par exemple, ARISTOTE, *Météor.*, II, 1, 353 a 34-36 ; *Mét.*, B, 4, 1000 a 9-14 ; A, 6, 1071 b 26-28.

7. En *In Remp.*, I, 115, 4-13 K., Proclus souligne l'inadéquation d'un passage par rapport aux moules – Homère présente un songe comme mensonger, alors qu'il provient directement de Zeus – et avance une interprétation qui le justifie (115, 26-117, 21 K.). Cf. *In Parm.* I, 646, 6-9 STEEL (= S.) = 646, 8-12 LUNA-SEGONDS (= L.-S). Voir GAVRAY, Marc-Antoine, « Plato's *Phaedrus* as a Manual for Neoplatonic Hermeneutics: Inspired Poetry and Allegory in Proclus », dans DELCOMMINETTE, Sylvain, D'HOINE, Pieter et GAVRAY, Marc-Antoine (dir.), *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, p. 163-164.

8. PROCLUS, *In Tim.*, II, 50, 16-21 D. : ἡ τῶν Ἀσσυρίων θεολογία ; I, 318, 22 D. et 408, 12-14 D. : ἡ θεοπαράδοτος θεολογία.

9. PROCLUS dit ἡ παρ' Ἑλλήσι θεολογία, ἡ Ἑλληνικὴ θεολογία ou ἡ τῶν Ἑλλήνων ἀρχαία θεολογία.

10. PROCLUS, *Théol. Plat.*, VI, 11, 49, 21-22 S.-W. ; *in Parm.*, I, 647, 8 S. ; 647, 10 L.-S. Proclus cite ἡ Ὀρφικὴ θεολογία en *In Remp.*, II, 169, 28-30 D. ; II, 338, 10-11 K. ; *In Tim.*, I, 185, 3-4 D. ; III, 80, 20-21 D. Il emploie le pluriel αἱ Ὀρφικαὶ θεολογίαι en *Théol. Plat.*, IV, 16, 48, 19-22 S.-W. ; *In Tim.*, III, 144, 3-4 D. Voir BRISSON, Luc, « Proclus

les poètes épiques, Homère et Hésiode, à qui Proclus renvoie parfois explicitement¹¹, ainsi que les pythagoriciens, qu'il décrit comme la théologie « de nos pères¹² ». La théologie grecque forme dès lors un tout constitué de figures distinctes, qui se manifestent à l'occasion de façon isolée. C'est dans cette lignée que se range la dernière théologie, celle de Platon, que Proclus évoque par deux formules synonymes : ἡ τοῦ Πλάτωνος θεολογία et ἡ Πλατωνική θεολογία¹³. À une seule exception, dans le Commentaire sur le *Parménide* où Proclus renvoie à des écrits de Jamblique sur la théologie de Platon, leurs occurrences sont concentrées dans la *Théologie platonicienne*. Ailleurs, quand il ne nomme pas la théologie grecque ou chaldaïque, Proclus emploie θεολογία pour désigner la théologie tirée des Dialogues, comme s'il s'agissait d'une évidence¹⁴.

Cet aperçu montre que Proclus réserve le nom de θεολογία à un nombre restreint de discours d'autorité. Il associe en outre à chacun un mode d'exposition (θεολογική διδασκαλία), qu'il lie à ses équivalents dans les Dialogues de Platon¹⁵. Si tous pratiquent la θεολογία et révèlent la vérité sur les dieux, chacun opère sur un registre propre, qui fait appel à des facultés cognitives distinctes. Dès lors, pour les interpréter, il faut les ramener au mode adéquat, comme le reprend le tableau suivant¹⁶ :

et l'orphisme », dans PÉPIN, Jean et SAFFREY, Henri Dominique (dir.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985), Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 43-104.

11. Pour le sens large, PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 5, 25, 26 S.-W. ; V, 20, 72, 13 S.-W. ; *In Tim.*, I, 316, 12 D. Sur HOMÈRE : *In Tim.*, I, 141, 24-25 D. ; *Théol. Plat.*, VI, 7, 33, 17 S.-W. Sur HÉSIODE : *Théol. Plat.*, V, 3, 17, 2 S.-W. ; *In Crat.*, 141, 1-2 PASQUALI (= P).

12. PROCLUS, III, 8, 30, 17 S.-W. : κατὰ τὴν πάτριον θεολογίαν.

13. Pour ἡ τοῦ Πλάτωνος θεολογία : *Théol. Plat.*, I, 1, 16 S.-W. ; 8, 33, 26 S.-W. ; 29, 125, 10 S.-W. ; III, 9, 34, 23 S.-W. ; 15, 52, 17 S.-W. ; 18, 60, 20 S.-W. ; *In Parm.*, VI, 1067, 25-26 S. = 1067, 32-33 L.-S. Pour ἡ Πλατωνική θεολογία : *Théol. Plat.*, I, 2, 2 S.-W. ; 2, 10, 7 S.-W. ; 5, 23, 14 S.-W. ; 6, 27, 4 S.-W. ; 15, 76, 10 S.-W. L'expression ἡ κατὰ Πλάτωνα θεολογία apparaît seulement dans le titre des livres de la *Théologie platonicienne*.

14. PROCLUS, *In Alc.*, 317, 18 WESTERINK (= W.) ; 318, 14 W. ; *In Parm.*, I, 646, 9-16 S. = 646, 12-21 L.-S. ; *In Tim.*, I, 13, 26-31 D.

15. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 4, 20, 6-25 S.-W. Le début du chapitre présente les quatre modes : 17, 9-20, 5 S.-W.

16. Pour l'analyse de ce tableau, nous nous permettons de renvoyer à HOFFMANN, Philippe, « L'herméneutique de Proclus et la constitution d'un système théologique dans la *Théologie*

Modes d'exposition		Autorités	Dialogues de Platon
<i>Modes allusifs</i>			
a.	Symbolique ou mythique	Orphée (Homère, Hésiode)	<i>Gorgias, Protagoras, Banquet</i>
b.	Par images	Pythagore	<i>Politique, Timée</i>
<i>Modes directs (sans voiles)</i>			
a.	Inspiré	Oracles chaldaïques	<i>Phèdre</i>
b.	Scientifique (= dialectique)	Platon	<i>Sophiste, Parménide</i>

La théologie d'Orphée est exposée *sur le mode du symbole* (συμβολικῶς), au sens où elle ne livre que des *indices* mais *dissimule* la vérité sur les principes divins. La théologie de Pythagore use *des images* (διὰ τῶν εἰκόνων) pour remonter aux puissances divines et causes primordiales. La théologie des Assyriens procède *par inspiration* (ἐνθραυστικῶς), dans la mesure où les dieux expriment les doctrines secrètes *par l'intermédiaire des Oracles*. Enfin, la θεολογία de Platon est exposée *sur un mode scientifique* (κατ' ἐπιστήμην). Proclus la reconstruit en rassemblant les éléments disséminés dans les Dialogues, dans le but de rendre ce discours « évident, distinct et simple¹⁷ » par un travail d'élucidation et de révéler « l'unique et parfaite idée de la théologie platonicienne, la vérité répandue à travers toutes les divines intuitions qu'elle contient¹⁸ ». La notion de théologie comme science, ou de science théologique (θεολογικὴ ἐπιστήμη), apparaît bien chez Proclus. Toutefois, l'expression reçoit un sens précis.

platonicienne », *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2019 (3), p. 982-987.

17. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 2, 9, 20-21 S.-W. Sur ce projet, TAORMINA, Daniela Patrizia, « Procédure de l'évidence dans la *Théologie platonicienne* », dans SEGONDS, Alain-Philippe et STEEL, Carlos (dir.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Louvain, Leuven University Press-Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 29-46.

18. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 10, 6-8 S.-W. trad. H.D. SAFFREY – L.G. WESTERINK.

Sa définition passe par une double polémique. La première porte sur son *objet*. Proclus réfute toute autre tentative de fonder une *science théologique*, non pas parce qu'il en conteste le projet, consistant à appeler dieux les premiers principes et théologie la science qui s'en occupe, mais bien les objets jugés premiers, et donc divins : la substance corporelle pour les stoïciens, l'âme la plus parfaite pour Anaxagore et l'intelligence pour Aristote¹⁹. Seul Platon a réalisé la science théologique, car seul il s'est élevé jusqu'au principe qui transcende l'intelligence pour atteindre son véritable objet, l'Un et ses attributs²⁰. La première exigence de la théologie comme science porte donc sur le niveau de ses principes. Le second volet de la polémique concerne la *méthode*. Proclus répond cette fois à une objection (fictive) sur la possibilité même de fonder une science qui porte sur les dieux et de reconstruire scientifiquement la théologie platonicienne, du fait de l'éparpillement des doctrines dans les Dialogues²¹. Il observe que la science théologique totale est bel et bien exposée dans le *Parménide* :

« Pour le dire en bref, tous les principes de la science théologique (τὰ τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ἀξιώματα) apparaissent d'une manière parfaitement claire dans ce dialogue [i.e. le *Parménide*], on y trouve tous les mondes divins dans la continuité de leur venue à l'existence, et il ne contient rien d'autre que le chant de la génération des dieux et de tout ce qui existe, quel qu'il soit, à partir de la cause ineffable et inconnaissable de l'univers²². »

Le *Parménide* suit le schéma de la science théologique et déploie les classes divines dans l'ordre de la procession, allumant « la lumière totale et parfaite de la science théologique » chez les amateurs de Platon²³. En tant que méthode, la science théologique revêt deux aspects. Elle constitue à la fois le procédé dialectique par lequel Platon passe en revue les classes divines de haut en bas, dans un déploiement des relations causales

19. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 3, 12, 11-13, 5 S.-W. Proclus laisse ici ces auteurs anonymes, mais il les nomme dans un passage parallèle, où il leur attribue de « philosopher sur l'Un » (*in Parm.*, VII, 1214, 6-12 S.).

20. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 3, 13, 8-16, 18 S.-W.

21. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 6, 28, 3-9 S.-W. (où apparaît la formule ἡ περὶ τῶν θεῶν ἐπιστήμη).

22. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 7, 31, 22-27 S.-W., trad. H.D. SAFFREY – L.G. WESTERINK.

23. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 7, 32, 1-2 S.-W. Cf. II, 7, 49, 8-16 S.-W.

qui suit l'ordre de la procession²⁴, et le modèle sur lequel prendre appui pour ordonner de façon scientifique les doctrines théologiques dispersées dans les Dialogues²⁵. Sous cet angle, Proclus distingue la θεολογία de Platon de la θεολογική ἐπιστήμη. La première désigne le contenu que Proclus entend rassembler, organiser et systématiser en réunissant les données éparses à travers les dialogues de Platon et en suivant le modèle du *Parménide*. La seconde correspond au mode choisi par Platon pour exposer ce contenu. Dans les deux cas, la théologie se présente comme une activité scientifique au premier sens, à savoir un travail de l'ordre du discours, qui vise à la systématisation et à la transmission, suivant l'ordre descendant de la procession.

Quant au projet proclien de théologie comme science, il englobe deux aspects : l'usage de la dialectique pour distinguer les principes divins (sur le modèle du *Parménide*) et l'utilisation des différents modes d'exposition pour construire un discours complet qui systématiser les pratiques théologiques. En ce sens, la science théologique, envisagée non plus seulement comme le mode d'exposition préconisé par Platon mais comme le modèle à suivre pour constituer un discours théologique cohérent et total, est à la fois théorie et mode d'exposition, θεωρία et διδασκαλία²⁶. C'est la tâche du commentateur que de mettre au jour ce contenu doctrinal et de le rapporter au registre de discours qui lui correspond.

Or, à côté de ce discours construit de façon scientifique, la θεολογία se constitue comme un mouvement de connaissance des principes divins, qui passe par une connaissance de soi. Alors qu'il conclut un chapitre du prologue de la *Théologie platonicienne* consacré à la définition de la théologie, Proclus écrit les mots suivants :

« Et voici en quoi consiste le meilleur de notre activité : dans le calme de nos puissances être tendu vers le divin lui-même et s'associer à son chœur, rassembler sans cesse toute la multiplicité de l'âme dans cette unité-là, et laissant derrière soi tout ce qui vient après l'Un, s'établir au contact de cet indicible et de cet au-delà de tout ce qui existe. Oui, c'est jusqu'à lui qu'il est permis à l'âme de s'élever lorsqu'elle achèvera son ascension vers ce principe premier de tout ce qui existe ; une fois arrivée là, qu'elle considère le lieu où

24. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 12, 56, 1-11 S.-W. ; I, 7, 30, 24-31, 6 S.-W.

25. PROCLUS, *Théol. Plat.*, II, 7, 43, 13-25 S.-W. : ἡ μία τῆς θεολογίας ἐπιστήμη.

26. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 8, 32, 14-18 S.-W.

elle est, et redescendue de là-bas, voyageant à travers les êtres et explicitant la multitude des formes, qu'elle examine dans sa traversée non seulement leurs monades mais aussi leurs séries et qu'elle reconnaisse par son intellect comment chacune de ces formes dépend de sa propre hénade, alors elle aura raison de croire qu'elle possède la science la plus parfaite des principes divins (τελεωτάτην οἴεσθαι τῶν θεῶν ἐπιστήμην ἔχειν), après avoir contemplé d'une manière apparentée à l'Un les processions des dieux dans les êtres et les distinctions des êtres selon les dieux²⁷. »

La théologie ne se limite pas à une démarche discursive et systématitante. Elle implique un processus interne au terme duquel le lecteur de Platon devient θεολογικός, théologien²⁸, car il trouve en lui la lumière des principes divins. En ce sens, le théologien n'est plus l'auteur d'un discours d'autorité sur les dieux, mais celui qui accède à leur connaissance véritable. Sans doute est-ce pourquoi Proclus qualifie la théologie de τις ἔξις, « une sorte de disposition²⁹ ». En tant que science, la théologie n'est plus seulement la doctrine transmise par une autorité, ni son organisation sous la forme d'un système. Elle devient le mécanisme cognitif intérieur par lequel le philosophe accède à la connaissance des principes divins. Dans cette perspective, l'exposé de la théologie poursuit une fin autre que simplement discursive, car il rend possible une forme d'intégration de la doctrine. La théologie n'est plus un discours sur les dieux, mais elle devient la façon dont nous nous rapportons à eux, selon une démarche qui, cette fois, est ascensionnelle, de l'ordre de la conversion, et qui constitue un préalable à la compréhension des enchaînements processifs des classes divines³⁰.

Clôturons ce parcours lexical par l'adverbe θεολογικῶς. Il qualifie *par contraste* un registre de discours, en modalisant l'interprétation donnée à un événement. Un phénomène peut ainsi s'observer *sous l'angle de la théologie* (θεολογικῶς) ou *sous celui de la physique* (φυσικῶς)³¹ : là où la seconde explication se concentre sur la causalité à l'œuvre dans

27. PROCLUS, *Théol. Plat.*, I, 3, 16, 19 – 17, 7 S.-W., trad. H.D. SAFFREY – L.G. WESTERINK.

28. *Théol. Plat.*, I, 4, 17, 9 S.-W., où se trouve la seule occurrence de θεολογικός pour qualifier un individu.

29. *Théol. Plat.*, I, 4, 17, 10 S.-W. : ἡ θεολογία τοιάδε τις ἔξις.

30. Cf. *Théol. Plat.*, II, 44, 17-24 S.-W.

31. Voir PROCLUS, *In Remp.*, II, 61, 22-25 K. ; *In Tim.*, I, 8, 2-9 D. ; *In Tim.*, II, 91, 30-32 D.

la nature, la première montre au contraire combien celle-ci dépend des dieux et rapporte chaque phénomène à son modèle divin. De la même façon, un même objet peut être considéré *sous l'angle de la théologie* ou *sous celui de la philosophie* (φιλοσόφως). Le second mode distingue les niveaux de formes, décrit leurs rapports de modèles à images et les lie par des relations cognitives, tandis que le premier souligne que la remontée vers les formes supérieures implique de dépasser la relation de connaissance³². Sans surprise, la première opposition apparaît plutôt dans le Commentaire sur le *Timée*, le dialogue où Platon est dit présenter sa théorie de la nature, alors que la seconde se retrouve davantage dans le Commentaire sur le *Parménide*, dialogue où selon Proclus Platon déploie la totalité de son système théologique. Ces emplois contrastifs de l'adverbe confirment que le sens de la théologie oscille entre une forme du discours et un processus de saisie (ce que Proclus manifeste également parfois par l'emploi du comparatif de l'adjectif).

En conclusion, cette enquête sémantique révèle que le champ lexical de la théologie compte, chez Proclus, cinq volets : 1) la théologie traditionnelle, ses discours et ses théologiens ; 2) la science théologique qui expose de façon systématique l'ordre des classes divines et qui recouvre toute la théologie de Platon ; 3) le théologique comme registre de discours, en regard d'autres ; 4) la théologie comme science en tant que discours systématique sur le divin, qui articule tous les modes d'exposition et leurs contenus (sens 1) ; 5) la théologie comme science en tant que saisie ou accès à la nature du divin, par la connaissance de soi (sens 2). Nous allons voir à présent comment les successeurs de Proclus mettent en œuvre ces significations, en particulier les deux dernières.

32. Voir PROCLUS, *In Parm.*, II, 779, 12-14 S. = 779, 17-19 L.-S. ; IV, 913, 12 S. = 14-15 L.-S. ; 914, 10-27 S. = 914, 12-33 L.-S. ; 923, 26 – 924, 18 S. = 923, 33 – 924, 22 L.-S. ; 925, 27 – 926, 3 S. = 925, 30 – 926, 3 L.-S. ; 930, 27 – 931, 24 S. = 930, 33 – 931, 30 L.-S. ; *In Tim.*, I, 391, 1-4 D. C'est de cette manière que se comprennent certains emplois de l'adjectif au comparatif (θεωλογικώτερον) : *In Parm.*, IV, 925, 1-7 S. = 925, 1-9 L.-S. ; *In Parm.*, IV, 951, 21-23 S. = 951, 25-27 L.-S.

Damascius et la possibilité d'une théologie comme science

Damascius³³ donne un tour inédit au projet d'une théologie comme science, car il en interroge jusqu'à la possibilité. Au-delà de l'apophatisme utilisé par ses prédécesseurs, il recourt au mode aporétique pour traduire l'incapacité de la pensée à circonscrire les premiers principes³⁴. Selon ce modèle, la théologie ne peut plus être science, vu que, des tout premiers principes, il n'y a ni connaissance (νόησις ou ἐπιστήμη) ni discours³⁵. *A fortiori*, il est exclu qu'elle se constitue en système. Damascius ne garde ainsi qu'une théologie aporétique, qui entraîne un tout autre accès au divin : l'aporétique produit un état, associé à un discours qui, sans être adéquat à son objet, aide à s'en approcher.

Dans une section sur l'impossibilité de connaître l'un du fait de l'impossibilité de produire en lui la distinction indispensable à la connaissance, Damascius explore le mode de savoir que nous pouvons espérer d'un tel principe³⁶. Il oppose le *savoir divin*, qui atteint la vérité parfaite, aux *gestations aporétiques*, mode proprement humain animé par le désir d'engendrer un savoir, mais qui n'est jamais satisfait³⁷. Chez Damascius, la gestation (ὠδίς) désigne un état permanent, un accouchement impossible à venir. Cet état par lequel nous devons passer, sans la perspective

33. Sur la vie et l'œuvre de Damascius, voir WESTERINK, Leendert Gerrit et COMBÈS, Joseph, *Damascius, Traité des premiers principes*, I, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1986, Introduction, p. IX-LXXII [par Joseph COMBÈS] ; et HOFFMANN, Philippe, « Damascius » (D3), dans GOULET, Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 541-593.

34. Voir COMBÈS, Joseph, « La théologie aporétique de Damascius », dans *Id.*, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 199-221 ; METRY-TRESSON, Carole, *L'Aporie ou l'Expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leyde-Boston, Brill, 2012.

35. DAMASCIUS, *De princ.*, I, 9, 1-9 COMBÈS-WESTERINK (= C.-W.) ; 10, 2-6 C.-W. ; 64, 20-24 C.-W.

36. DAMASCIUS, *De princ.*, I, 75, 17 – 76, 2 C.-W.

37. Il s'agit de la seule occurrence de l'expression « gestations aporétiques » (ἀπορητικὰ ὠδίνες) dans le traité *Des premiers principes*. La seule autre se trouve en *In Phaedonem*, 397, 4, où elle renvoie à la force interrogatrice des interlocuteurs de Socrate. Sur l'ὠδίς, VLAD, Marilena, *Damascius et l'ineffable. Récit de l'impossible discours*, Paris, Vrin, 2019, p. 113-126.

de le dépasser, est l'occasion de prendre conscience de la transcendance des principes divins, en même temps que de l'écart infranchissable entre nos facultés cognitives et ce qu'elles veulent saisir. Dans ces conditions, si l'aporie nous met en relation avec les principes supérieurs sans jamais les atteindre, comment penser la possibilité de la théologie et du discours théologique ?

Pour répondre à cette question, il faut chercher au-delà des apories inaugurales du *Traité des premiers principes* et regarder la relation que Damascius pose entre les discours théologiques traditionnels et sa démarche philosophique. Examinons dès lors comment il utilise les premiers pour affronter les apories de la pensée au sujet des premiers principes et, en retour, comment ces dernières infléchissent le discours des théologies traditionnelles.

Dans la section qui conclut le livre II, où il interroge les relations méréologiques au sein de l'intelligible, à savoir les relations entre les plusieurs purs et l'un pur, Damascius observe que les plusieurs purs désignent les constituants de l'un, sans en être ni les monades (qui sont des formes, alors que les plusieurs sont antérieurs aux formes), ni les parties (car les parties sont postérieures aux éléments), ni les éléments (car les éléments sont mélangés les uns aux autres, là où les plusieurs sont trop indivisibles pour être mélangés³⁸). Il évoque alors un *un-plusieurs*, au sens où les plusieurs sont l'un : les plusieurs purs ne tendent pas à introduire de la différence et de la distinction (contrairement aux éléments, parties ou formes), mais ils sont simplement plusieurs. Ils sont la plurification (immédiate) de l'un. Damascius tente ensuite d'identifier ce qu'il appelle « un-plusieurs » et avance plusieurs correspondances possibles³⁹ :

- Les négations de la première hypothèse du *Parménide*, puisque l'un-plusieurs inaugure les déterminations qui se dispersent
- La *Source des sources* des Chaldéens, car l'un-plusieurs embrasse la cause productrice universelle de ce qui procède de lui par n'importe quelle division
- La *Métis* d'Orphée, qui porte la semence des dieux
- L'Éternité cosmique des Phéniciens, qui coagrège tout en elle

38. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 207, 8 – 214, 20 C.-W.

39. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 210, 4-11 C.-W.

À l'instar de Proclus, Damascius semble nourrir le projet d'harmoniser les théologies et la science du *Parménide*, en prenant la mesure du mode théologique propre à chacun. L'exposé paraît clair, dans la mesure où l'accord est donné d'emblée. Mais une difficulté surgit, qui nous plonge dans l'aporie, car aucune de ces dénominations ne s'avère adéquate :

« Mais ces derniers noms, nous avons coutume de les rapporter par le raisonnement à la limite inférieure des intelligibles ; or, l'intelligible est l'ensemble des deux que sont l'un et l'être, tandis que la pluralité dont nous parlons est un-plusieurs et non pas un-être. Et Platon a montré que c'est l'un-être, et non pas l'un seul, qui est la "pluralité illimitée". Cependant, notre raisonnement (ὁ λόγος) recherche encore cet un qui est dit plusieurs simplement, et non pas un-être ; car l'un qui est distingué de la substance et véhiculé par elle est, lui aussi, substance unitaire, de même que la vie est de deux sortes, la vie unitaire et la vie qui est en train de se distinguer, et pareillement l'intellect, celui qui est une hénade et celui qui est une forme substantielle. Quant à l'un pur, où pourrait-il se trouver, lui qui est le principe des doubles processions, des processions unitaires et des processions dites de quelque façon substantielle⁴⁰ ? »

La force de notre raisonnement (λόγος) va au-delà du discours habituel de la théologie. Les noms donnés par les théologiens ne satisfont pas aux exigences qui s'imposent à l'un-plusieurs, mais seulement à l'un-être, car ils introduisent déjà trop de distinction. Damascius recherche le moyen de traiter de l'un pur qui est au-delà de l'un-être, de le nommer et de le dire sur un mode convenable. Pour cerner cet un pur, il envisage alors différentes options, en commençant par se demander s'il peut être identique à l'unifié (ou un-être), vu que celui-ci est également antérieur à l'un et à l'être⁴¹. La réponse s'avère négative, parce que l'un pur est un de façon absolue, à la différence de l'un-être qui est à la fois être, vie, pensée. Donc, l'un pur ne peut pas être la limite inférieure de l'unifié, contrairement à ce que soutiennent les théologiens. Le λόγος va donc au-delà de ce que ces derniers donnent à voir et à connaître. De ce point de vue, l'aporétique révèle l'inadéquation entre le niveau de principes que les théologiens parviennent à définir et le niveau auquel nous tentons de nous hisser vraiment.

40. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 210, 12-22 C.-W., trad. J. COMBÈS.

41. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 211, 5-12 C.-W.

Damascius examine alors trois hypothèses pour cerner la nature de ce principe. D'après la première, celle des théologies égyptienne et phénicienne, l'un pur se situerait à la place médiane dans l'intelligible, entre la substance unitaire (source des intelligibles-intellectifs) et l'intellect-intelligible⁴². Or l'un-plusieurs reçoit également un autre sens : il est principe en tant qu'il est tout ce qui en procède. Par conséquent, il contient déjà tout en lui, en tant qu'il est la source de la distinction. Cette réponse insiste ainsi sur la communauté entre cet un et ce qui en procède, à la façon dont la monade est dans le nombre. Damascius envisage aussitôt une autre option, qu'il associe aux théologies chaldaïque et orphique⁴³. L'un-plusieurs pur procéderait de l'unifié et serait à la fois la limite inférieure des intelligibles et la source des intellectifs. Cette hypothèse insiste sur le statut de l'un-plusieurs comme source des intellectifs. Les deux hypothèses sont simplement avancées et les deux formes de théologie renvoyées dos à dos, sans que Damascius ne tranche. Il ajoute cependant : « La vérité, les dieux eux-mêmes la connaissent sûrement ; mais, pour nous, qu'il nous suffise d'avoir poussé jusqu'à ce point nos interrogations sur ces sujets ; car peut-être, une fois encore, nous ferons là-dessus quelque recherche⁴⁴. »

Les dieux connaissent la vérité. Il y a une vérité du système, accessible à une connaissance divine qui échappe à l'intelligence humaine. À tout le moins celle-ci peut-elle pousser l'examen jusqu'à un certain point, un examen aporétique qui permet de mettre en évidence les difficultés, mais aussi, tout en convoquant les vérités théologiques réputées d'inspiration divine, de mettre à l'épreuve leurs conclusions et de les nuancer. Il en ressort que celles-ci ne sont pas incorrectes comme telles, mais qu'elles ne reflètent rien d'autre qu'une compréhension humaine du divin, sans être une expression des dieux eux-mêmes que nous serions incapables de comprendre.

Damascius envisage une dernière hypothèse, manifestement plus personnelle⁴⁵. L'un pur est antérieur à l'unifié pur qui, en tant que substance pure, est lui-même antérieur à la substance contredistinguée en substance unitaire et substance substantielle. Et de conclure : « Et si cette explication l'emporte,

42. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 211, 13 – 212, 3 C.-W.

43. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 212, 4-19 C.-W.

44. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 212, 16-19 C.-W., tr. J. COMBÈS.

45. DAMASCIUS, *De princ.*, II, 212, 20 – 213, 9 C.-W. Ce passage commence par μήποτε, signe que Damascius prend une position personnelle.

toutes les opinions s'accorderont les unes avec les autres, celles qui relèvent des raisonnements et celles qui relèvent des théologiens ». Damascius avance donc une hypothèse qui réconcilie les interprétations théologiques et philosophiques de l'identification de l'un pur. Ce faisant, il confirme que les théologies classiques reflètent des compréhensions humaines du divin, et non l'expression sans filtre du divin lui-même. Elles restent dans l'ordre du discours, qu'il faut parvenir à interroger pour envisager leur dépassement et atteindre une intuition intime de la nature véritable du divin. En résumé, la convergence des trois options peut être représentée de la façon suivante :

<i>Hypothèse 1 : Théologies égyptiennes et phéniciennes</i>	<i>Hypothèse 2 : Théologies chaldaiques et orphiques</i>	<i>Hypothèse 3 : Damascius</i>
Substance unitaire	Unifié	Un pur
Un pur	Un-plusieurs	Unifié
Intellect-intelligible		Substance Unitaire – Substantielle

Le résultat de l'aporétique, c'est-à-dire de l'examen des difficultés, permet ainsi de dégager une solution positive au problème qui, en même temps, réconcilie non seulement les traditions théologiques entre elles, mais les réconcilie également avec le raisonnement. Il n'y a peut-être pas encore dépassement de la raison dans l'ineffabilité aporétique, mais énoncé d'une vérité de type scientifique, dialectique, sur le divin, au moyen de l'aporétique elle-même. Sous cet angle, l'aporétique de Damascius constitue l'ultime aboutissement de la théologie telle que la conçoit Proclus en tant que processus d'accès au divin par une recherche à l'intérieur de soi. À travers l'aporétique, l'âme trouve une méthode pour réaliser la concentration en elle-même et remonter aux principes les plus divins, afin d'en intuitionner la nature propre et, dans un second temps, grâce aux outils de la dialectique et des autres théologies notamment, de produire un discours scientifique sur les dieux, nourri de toutes les distinctions qui jalonnent le système. L'aporétique se révèle une forme de la théologie comme science, mais avant tout au sens second de celle-ci.

Simplicius : le genre du commentaire comme vecteur de la science théologique

Lorsqu'on quitte les œuvres de Proclus et Damascius, saturées de références platoniciennes et tendues vers le divin et le discours sur les principes – fût-il impossible –, le vaste corpus des commentaires de Simplicius sur Épicète et Aristote⁴⁶, du moins à première vue, ne se prête pas à la construction ou à l'exposition systématique d'une théologie scientifique du même niveau que ses prédécesseurs. La raison en est que les destinataires en sont théoriquement des débutants. Mais l'œuvre de Simplicius, qui est de part en part l'œuvre d'un professeur *néoplatonicien* pétri des doctrines de ses prédécesseurs (Porphyre, Jamblique, Proclus, Damascius), est, elle aussi, tout entière orientée vers une conversion intellectuelle et existentielle en direction des principes divins, ainsi que le montrent les prières qui couronnent plusieurs de ses commentaires (voir *infra*, p. 260). Nous tenterons dans les pages qui suivent de rassembler un certain nombre de textes qui montrent comment dans ces commentaires la théologie s'articule au discours philosophique.

On sait, de façon générale, que l'activité d'exégèse des textes autoritatifs fut, dans l'Antiquité, comme un « laboratoire » pour l'élaboration et la formulation des dogmes philosophiques et théologiques⁴⁷ – ce qui vaut aussi pour Proclus et Damascius. Dans le contexte d'une restauration du cursus d'études néoplatonicien sous une forme complète, qui semble avoir été le projet de Damascius⁴⁸, il apparaît que Simplicius s'est chargé de

46. Sur la vie et l'œuvre de Simplicius, voir HADOT, Ilsetraut, *Le Néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014 (où l'on trouvera des développements sur plusieurs questions traitées ici) ; et GOULET, Richard et CODA, Elisa, « Simplicius de Cilicie » (S92), dans GOULET, Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 341-394.

47. Voir HADOT, Pierre, « Philosophie, exégèse et contre-sens », dans *Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienne, Herder, 1968, t. 1, p. 333-339, et *Id.*, « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », dans TARDIEU, Michel (dir.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987, p. 13-34 ; articles repris dans HADOT, Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, [1998], 2010, p. 3-11 et 27-58.

48. Voir HOFFMANN, Philippe, article « Damascius », dans GOULET, R., *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, 1994, p. 541-593 (aux p. 555-556). Sur le cursus d'études

la section propédeutique (Épictète) et aristotélicienne de ce cursus, celle principalement des « petits mystères » de la philosophie, qui culminaient avec l'enseignement théologique du livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote, sur le dieu Premier moteur aristotélicien. Mais il s'agit alors de la partie « théologique » de la philosophie (θεολογικὸν μέρος) – dont la place est précisée par une division des parties de la philosophie enseignée par tous les professeurs néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité dans le cadre d'une Introduction générale à la philosophie d'Aristote –, et non d'une θεολογία au sens de Proclus ou de Damascius. Cet examen relève du deuxième point préalable dans l'Introduction générale à Aristote. À la faveur d'une distinction entre $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ et $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ qui provient initialement d'Aristote lui-même (*Métaphysique* E, 1, 1025 b 3 *sqq.*, cf K, 7, 1063 b 36 *sqq.*⁴⁹), enrichie par une conception de la logique comme « instrument » (ὄργανον) ou plutôt « partie instrumentale » de la philosophie⁵⁰, Simplicius propose une division des traités « syntagmatiques » d'Aristote, c'est-à-dire des traités pleinement achevés du double point de vue doctrinal

néoplatonicien, qui est le cadre exégétique de l'élaboration des dogmes, voir éd. et trad. Leendert Gerrit WESTERINK, Jean TROUILLARD et Alain-Philippe SEGONDS, *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1990, p. XLVIII-LVI, et p. LXVIII-LXXIII (à propos du « canon de Jamblique » régissant le choix et l'ordre des dialogues de Platon); HADOT, Pierre, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, 36, 1979, p. 201-223 (surtout p. 218-221, sur le cursus philosophique néoplatonicien), repris dans HADOT, P., *Études de philosophie ancienne*, 1998, p. 125-158 (voir p. 145-149); GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*. Excursus : Le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes », dans BRISSON, Luc *et alii*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. I : *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 6 », 1982, p. 277-280; HADOT, Ilsetraut, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 148-149 et 160-164.

49. MORAUX, Paul, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions universitaires de Louvain, 1951, p. 173.

50. Sur cette question, voir HADOT, Pierre, « La logique, partie ou instrument de la philosophie ? », dans HADOT, Ilsetraut, HOFFMANN, Philippe *et al.*, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, Brill, « Philosophia Antiqua, 50 », 1990, p. 183-188, qui rappelle que Plotin, dans son *Traité* 20 (I, 3) *Sur la dialectique*, a distingué la logique formelle aristotélico-stoïcienne et la dialectique platonicienne qui opère sur les êtres eux-mêmes, tandis que pour les commentateurs tardo-antiques la logique est à la fois « partie » et « instrument » de la philosophie.

et formel, et préalablement distingués des traités « hypomnématiques » (qui sont des dossiers encore inaboutis) :

« Parmi les ouvrages syntagmatiques, les uns ont une forme dialoguée (διαλογικά), tandis que dans les autres l'auteur parle en son nom propre (αὐτοπρόσωπα), et dans cette dernière catégorie les uns sont théorétiques (θεωρητικά), les autres pratiques (πρακτικά), les autres sont instrumentaux (ὄργανικά). Parmi les ouvrages théorétiques, les uns sont théologiques (θεολογικά), comme la *Métaphysique*, les autres concernent la science de la Nature (φυσιολογικά), comme les *Leçons sur la Physique* et les traités qui les suivent, d'autres enfin sont mathématiques, comme les livres de géométrie et de mécanique écrits par Aristote⁵¹. »

Suit la description des traités « pratiques » – divisés en écrits « éthiques », « économiques » et « politiques » – et des traités « instrumentaux » – le corpus de l'*Organon*. Dans les traités logiques, une place centrale est accordée à ceux qui « portent sur la méthode de démonstration elle-même » (τὰ μὲν περὶ αὐτῆς ἐστὶν τῆς ἀποδεικτικῆς μεθόδου⁵²), entendons les *Seconds Analytiques*. Dans ce schéma d'ensemble, le traité de théologie est une *partie* des écrits *philosophiques* d'Aristote, qui enseigne une doctrine de l'Intellect divin premier moteur, identifié au Démonstrateur platonicien. Et comme Proclus, Simplicius semble considérer que la théologie aristotélicienne – même s'il la crédite d'une certaine connaissance de l'Un-Bien – ne s'est élevée que jusqu'à un plan qui est celui des dieux intellectifs, plus précisément le 3^e ordre des Intellectifs selon la *Théologie platonicienne* (livre V, ch. 12-32) : c'est d'ailleurs au Démonstrateur qu'il adresse la prière en prose qui clôt l'ensemble constitué par les deux commentaires à la *Physique* et au *De caelo* (voir *infra*, p. 260). L'étude des traités « syntagmatiques » d'Aristote s'effectue selon une succession réglée : écrits instrumentaux ou logiques (dont la partie centrale est l'enseignement de la méthode démonstrative), écrits pratiques et enfin écrits théorétiques, cette dernière section s'organisant selon la succession ascendante de la physique, des mathématiques (le traité Περὶ

51. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 4, 21-26 KALBFLEISCH (CAG, 8). Voir HADOT, I., HOFFMANN, Ph., *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, 1990, p. 11 (traduction) et p. 65 (schéma général de la division des écrits d'Aristote) et p. 72-93.

52. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 4, 29 K.

ἀτόμων γραμμῶν ?) et enfin de la théologie – les mathématiques assurant la médiation entre le sensible et l'intelligible conformément à la conception platonicienne. Ce parcours est lui-même ordonné subtilement à l'hénologie néoplatonicienne, comme le montre le 4^e point préalable dans l'Introduction générale à l'étude d'Aristote, où Simplicius affirme que le τέλος de la philosophie d'Aristote est d'opérer une ascension vers le bonheur par les deux voies pratique et théorique, grâce au perfectionnement (τελείωσις) par la pratique des vertus et la remontée cognitive vers « le principe unique de toutes choses » – expression ambiguë qui désigne habituellement dans le lexique néoplatonicien l'Un-Bien⁵³, mais qui signifie aussi dans ce contexte l'Intellect divin premier moteur. Selon Simplicius, Aristote a connu *scientifiquement* ce Principe, et la finalité ultime (τέλος), où se rejoignent éthique et théologie, est le bonheur célébré par l'*Éthique à Nicomaque*, l'homme s'immortalisant par la pratique de la vie théorétique et étant alors comme divinisé :

« La fin de la philosophie de cet homme est, en ce qui concerne l'attitude éthique, d'atteindre la perfection (τελείωσις) par la pratique des vertus, et, en ce qui concerne la connaissance, de remonter vers le principe unique de toutes choses (κατὰ δὲ τὴν γνώσιν ἢ ἐπὶ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν ἀναδρομή). Aristote en effet a connu ce principe scientifiquement (οἶδεν αὐτὴν ἐπιστημονικῶς), il l'a vénéré (ἔσέφθη) et il a proclamé d'une voix éclatante : “il n'est pas bon que plusieurs gouvernent (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη)⁵⁴”. La finalité commune à ces deux fins est le bonheur le

53. HADOT, I., *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, 1990, p. 97-103, montre que Simplicius, comme d'autres commentateurs alexandrins, « identifie [...] la fin de la philosophie d'Aristote avec l'Un néoplatonicien » (p. 103).

54. HOMÈRE, *Iliade*, II, 204, vers cité sous une forme plus complète (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη·εἷς κοίρανος [ἔστω E²]) par ARISTOTE, *Métaphysique* Λ, 10, 1076 a 4. Voir l'étude complète de Marc-Antoine GAVRAY, « “Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent”. Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l'école d'Ammonius », dans BAGHDASSARIAN, Fabienne, PAPACHRISTOU, Ioannis et TOULOUSE, Stéphane (dir.), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2020, p. 123-149 (p. 132-133 sur ce passage de Simplicius), qui montre que les commentateurs néoplatoniciens de l'école d'Ammonius (à l'exception de Philopon) ont voulu reconnaître dans le vers d'Homère (« une sorte d'aphorisme didactique de la théologie d'Aristote » [p. 148]) un possible dépassement des conclusions de *Métaphysique* Λ en direction de l'Un-Bien. Simplicius cite plusieurs fois, dans des contextes différents, le vers d'Homère, qui « dans tous ces passages [...] renvoie clairement à l'Intellect d'Aristote

plus parfait (ἡ τελεωτάτη εὐδαιμονία) qui puisse échoir à l'homme. Pour désigner ce bonheur, Aristote n'est demeuré en reste d'aucune hyperbole par rapport à aucun des plus éminents philosophes : celui qui est remonté jusqu'à ce bonheur, il n'estime même plus devoir l'appeler homme, mais dieu (οὐδὲ ἄνθρωπον ἔτι καλεῖν ἀξίων, ἀλλὰ θεὸν τὸν εἰς ἐκείνην ἀναδραμόντα). Telle est la manière grandiose dont il s'exprime (μεγαληγορεῖ) à la fin de l'*Éthique à Nicomaque*⁵⁵. »

La *science*, quant à elle, repose sur la méthode démonstrative décrite dans le Prologue du Commentaire aux *Catégories* comme l'« instrument » (ὄργανον) du discernement du vrai et du faux dans la « théorie », c'est-à-dire, au sens précis du terme, le syllogisme démonstratif enseigné dans le livre II des *Seconds Analytiques* :

« nous avons besoin de la démonstration (τῆς ἀποδείξεως δεόμεθα) pour qu'elle empêche la destruction causée par l'erreur dans la théorie, et par le mal dans la pratique – en ce cas c'est au sens propre qu'on parlera de “destruction” (φθορά⁵⁶). De même en effet que dans la théorie le faux s'oppose au vrai, de même dans la philosophie pratique le mal s'oppose au bien, et nous avons besoin d'un instrument (δεόμεθα τινος ὄργανου) pour les discerner, afin que nous ne tombions pas dans l'erreur au lieu de trouver le vrai, ni dans le mal au lieu d'accomplir le bien. C'est cela, la démonstration (ἀποδείξις) : le critère (κριτήριον) qui en chaque cas ne permet pas de tromper (ἀπατάν) en utilisant éventuellement une faible trace de vérité ou de bien, mais qui met à nu (γυμνοῦν) tous les aspects d'une question et les soumet à un examen serré

en tant que principe premier et moteur des corps naturels » (même article, p. 145 ; voir en particulier SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores*, p. 87, 7-18 DIELS [CAG, 9]). Sur le rôle des formes brèves en philosophie, notamment chez Aristote, voir HOFFMANN, Philippe, « Maximes, proverbes et formes brèves dans la philosophie grecque », dans ROBERT, Jean-Noël et ZINK, Michel (dir.), *Les Petites Phrases. Puissance de la brièveté dans les littératures d'Orient et d'Occident* (Institut de France-AIBL. Actes du XXX^e Colloque de la Villa Kérylos, 11-12 octobre 2019), *Cahiers de la Villa « Kérylos »*, 31, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2020, p. 13-89 (p. 59-60 et notes 119-120, où est suivie l'analyse d'Ilsetraut HADOT, mentionnée, *supra*, n. 53).

55. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categoriae*, p. 6, 7-15 K. allusion finale à l'*Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 26-1178 a 8). Voir Simplicius. *Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, 1990, p. 12-13 et 97-103.

56. L'expression employée par Simplicius (p. 14, 17-19 K. : τὴν τε ἀπὸ τοῦ ψεύδους ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ κακοῦ ἐν τῇ πράξει κυρίως ἂν καλουμένην φθοράν) recèle une allusion à une doctrine de la mort de l'âme.

(βασανίζον). Donc de même que lorsque nous examinons comment bâtir une maison, nous en arrivons en fin de compte au creusement de la terre, de même en va-t-il quand nous examinons la genèse de la démonstration (ἀπόδειξις) : puisque la démonstration dit ce qui appartient à quoi (τί τίνι ὑπάρχει), et ce qui n'appartient pas à quoi, et qu'elle ne le dit pas purement et simplement (οὐχ ἀπλῶς), mais qu'elle en ajoute aussi la raison (τὴν αἰτίαν), c'est-à-dire *pourquoi* (διὰ τί) cela appartient ou n'appartient pas [au sujet considéré], – il est évident qu'elle n'est pas une proposition simple (ἀπλοῦς λόγος), mais qu'elle est un assemblage de plusieurs termes (συλλογὴ πλειόνων) : ce qui appartient, ce à quoi cela appartient, et la raison de cette appartenence, rassemblés en deux propositions au moins (εἰς δύο τοῦλάχιστον προτάσεις συναγομένων). Ainsi, lorsqu'on veut montrer, par le moyen terme "automoteur", que l'âme est immortelle, on dit : "l'âme est automotrice, ce qui est automoteur est immortel", et l'on tire la conclusion : "l'âme est immortelle"⁵⁷. La démonstration est donc un syllogisme démonstratif (συλλογισμὸς οὖν ἀποδεικτικὸς ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις)⁵⁸. »

L'exégète s'attachera à déceler, dans le texte d'Aristote, en dépit de sa brièveté, voire de son obscurité, la procédure démonstrative dont l'universalité est posée en principe, et qu'il s'agira de restituer à l'aide de reformulations syllogistiques⁵⁹. Un exemple parfait de théologie scientifique est fourni par le livre I du *De caelo* d'Aristote et par l'exégèse qu'en donne Simplicius⁶⁰ : il s'agit d'une *démonstration* de l'existence et des propriétés du corps divin.

Dans l'Introduction générale à la philosophie d'Aristote, Simplicius explique ainsi – c'est le cinquième *kephalaion* introductif – que ce qui conduit au τέλος de la philosophie d'Aristote

« ce sont tous les écrits du Philosophe : les uns mettent au point la méthode démonstrative (τὴν ἀποδεικτικὴν [...] μέθοδον), les autres polissent les mœurs par la pratique des vertus, les autres enfin, par l'étude des objets de la nature,

57. L'exemple provient de PLATON, *Phèdre*, 245 c 5-246 a 2.

58. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 14, 17-34 K.

59. DALIMIER, Catherine, « Les enjeux de la reformulation syllogistique chez les commentateurs grecs du *De caelo* d'Aristote », dans GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (dir.), avec la collaboration éditoriale de Tiziano DORANDI, Richard GOULET, Henri HUGONNARD-ROCHE, Alain LE BOULLUEC et Ezio ORNATO, *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000, p. 377-386.

60. Aristote, *De caelo*, I, 2, 269 b 13-17. Voir, *infra*, p. 251 et n. 75.

élève la connaissance jusqu'à ce qui dépasse la nature (τὰ δὲ τὴν γνῶσιν διὰ τῶν φυσικῶν ἐπὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν ἄγοντα⁶¹), »

la physique aristotélicienne assurant une médiation en direction de la connaissance des réalités métaphysiques et théologiques, et Simplicius décrit immédiatement après les méthodes différentes – symétriques et complémentaires – de Platon et d'Aristote, à l'occasion de la présentation du sixième point introductif (sur les types d'expression des écrits d'Aristote) :

« En toute occasion, Aristote refuse de s'écarter de la nature, mais au contraire il envisage même ce qui dépasse la nature dans sa relation avec la nature, tout comme le divin Platon, à rebours, conformément à l'habitude pythagoricienne, examine même les choses naturelles en tant qu'elles participent à celles qui dépassent la nature⁶². »

Platon étudie la nature à partir de la considération des principes transcendants (les Formes, le Démiurge), tandis qu'Aristote part de la physique et de l'expérience sensible pour s'élever jusqu'à la théologie. Cette distinction entre deux méthodes (ἀπὸ νοῦ vs. ἀπὸ αἰσθήσεως⁶³) correspond à ce que d'autres professeurs néoplatoniciens désignent par les expressions θεολογικῶς φυσιολογεῖν (faire de la physique en théologien) et φυσιολογικῶς θεολογεῖν (faire de la théologie en physicien⁶⁴) – ce qui

61. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 6, 15-18 K. Cf. *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, 1990, p. 13 et 104-107.

62. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 6, 27-30 K., que nous citons en raison de l'intérêt du vocabulaire : « πανταχοῦ δὲ ἐθέλει τῆς φύσεως μὴ ἐξίστασθαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν κατὰ τὴν πρὸς τὴν φύσιν θεωρεῖ σχέσιν, ὥσπερ ὁ θεοῦ Πλάτων ἀνάπαυιν κατὰ τὸ Πυθαγόρειον ἔθος καὶ τὰ φυσικὰ ἐπισκέπτεται καθὸ τῶν ὑπὲρ φύσιν μετέχουσιν ». Cf. *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, 1990, p. 13 et 111-112.

63. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 6, 22-24 K. : « διττῆς δὲ οὐσης ἐναργείας εἰς πίστιν, τῆς μὲν ἀπὸ νοῦ, τῆς δὲ ἀπὸ αἰσθήσεως, τοῖς μετὰ αἰσθήσεως ζῶσιν διαλεγόμενος τὴν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως προτιμᾷ », « Comme l'évidence qui conduit à une preuve est double – l'une vient de l'intellect, l'autre de la sensation –, Aristote, puisqu'il parle à des êtres qui vivent avec la sensation, préfère l'évidence fondée sur la sensation ». Cf. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores*, p. 1249, 12-17 DIELS (CAG, 10) ; et *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, 1990, p. 13 et 111.

64. KREMER, Klaus, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster, Westfalen, Aschendorff, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und

correspond à la méthode « pythagoricienne » du *Timée* et, à rebours, à celle d'Aristote, dont par exemple la *Physique* s'élève dans le livre VIII jusqu'à la considération du Premier moteur divin. La conjonction de ces méthodes symétriques produit une perfection démonstrative⁶⁵, lorsqu'il s'agit par exemple de défendre la divinité du ciel contre les attaques de Jean Philopon. Simplicius démontre que la substance céleste, le corps premier du *De caelo*, est un mélange des « cimes » (ἀκρότητες) des quatre éléments sublunaires, dans lequel prédomine la « cime » du plus pur d'entre eux, le feu. Il part de la considération de ce qu'est, dans l'ici-bas du monde sublunaire, la structure composée de la terre, de l'eau, de l'air et du feu, puis de la notion même d'élément (στοιχείον), c'est-à-dire « de la nature élémentaire » (ἐκ τῆς στοιχειώδους φύσεως), et il utilise le schème proclien de l'« ordre » (τάξις) ou « série » (σειρά) qui, à partir d'une ἀκρότης, procède en direction d'états dégradés⁶⁶, ainsi que le schème du mélange avec prédominance (κατ'ἐπικράτειαν) très actif dans la métaphysique néoplatonicienne. Il se conforme doublement à la méthode de Platon et à celle d'Aristote et démontre ainsi un point essentiel de la théologie cosmique, puisqu'il s'agit de décrire la nature physique du corps divin du ciel. Les doctrines du *Timée* et du *De caelo* sont harmonisées, et le corps premier du *De caelo* n'est qu'un feu transcendant (non caustique, purement lumineux) auquel Platon fait allusion en affirmant que le ciel est constitué « pour sa plus grande partie, de feu » (ἐκ πλείστου πυρός, Simplicius, *In De caelo*, p. 85, 7 H. : cf. Platon, *Timée*, 40 a 2-3 τοῦ μὲν οὐνοῦ θεοῦ τὴν πλείστην ιδέαν ἐκ πυρός ἀπηργάζετο, « [le démiurge] a façonné de feu, pour la plus grande part, la forme de [l'espèce] divine⁶⁷ »). Quant à Aristote, s'il *semble* poser un corps différent des quatre éléments

Theologie des Mittelalters, 39, 1 », 1960, p. 189-195. Sur la distinction entre θεολογικῶς et φυσιολογικῶς (ou φυσικῶς), voir, *supra*, p. 227 et n. 31.

65. HADOT, Ilsetraut, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 148 et n. 4.

66. Voir par exemple PROCLUS, *Éléments de théologie*, Proposition 21, p. 24, 1-3 sqq. DODDS ; Prop. 97, p. 86, 8-10 sqq. D.

67. Par exemple SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo*, p. 84, 30-85, 31 sqq. HEIBERG (CAG, 7). Voir HOFFMANN, Philippe, « Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel », dans HADOT, Ilsetraut (dir.), *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque international de Paris, 28 septembre-1^{er} octobre 1985), Berlin-New York, De Gruyter, « Peripatoi, 15 », 1987, p. 183-221 (aux p. 210-220).

sublunaires, c'est qu'il a en quelque sorte anticipé l'impiété des chrétiens qui, tel Jean Philopon, affirment que le monde est créé et nient la divinité du ciel, et qu'il veut par là défendre la transcendance et la sempiternité du ciel⁶⁸.

C'est une méthode platonicienne, également, c'est-à-dire un mode de démonstration qui remonte jusqu'à la considération des principes transcendants pris comme points de départ, qui permet d'harmoniser la doctrine de Platon, selon qui l'univers est engendré (γενητόν), et celle d'Aristote, qui affirme au contraire qu'il est inengendré (ἀγένητον). La longue digression que Simplicius consacre à cette question, dans le commentaire au livre I du *De caelo*, interprète le caractère γενητόν du monde physique comme une dépendance par rapport aux causes transcendentes, et ἀγένητον comme manifestant une supériorité par rapport au monde sublunaire soumis à la temporalité⁶⁹. La démonstration concordiste de Simplicius situe l'apparition du ciel (τοιούτος ἡμῖν ὁ πολυτίμητος οὐρανὸς ἀνεφάνη⁷⁰) dans la perspective générale de la Procession à partir de l'Un, dont il décrit les principales étapes : l'Un absolu, l'Être premier qui est ἀϋθυπόστατον, puis l'Âme automotrice et enfin le ciel divin, que le mouvement circulaire uniforme constitue comme une médiation entre l'immobilité du Modèle intelligible et la génération et la corruption dans le temps des réalités sublunaires. La démonstration de Simplicius repose sur un schéma général à quatre termes (Un-Être/Intelligible-Âme-Corps) probablement inspiré par les *Éléments de théologie* de Proclus, et c'est alors l'ensemble de la *théologie* néoplatonicienne, sous une forme réduite à l'essentiel, qui est convoqué pour prouver la coïncidence des significations de γενητόν et ἀγένητον, la vérité de la théologie cosmique et l'harmonie fondamentale de Platon et d'Aristote, du *Timée* et du *De caelo*, la lecture du traité d'Aristote étant menée sous l'ombre portée de l'ouvrage de Platon – conformément

68. SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo*, p. 85, 31 – 86, 11 H.

69. SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo*, p. 92, 30 – 97, 17 sqq. H. Voir une interprétation générale du commentaire par HOFFMANN, Philippe, « Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote », dans CODA, Elisa et MARTINI BONADEO, Cecilia (dir.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, Vrin, « Études musulmanes, 44 », 2014, p. 277-363 (traduction annotée de la digression aux p. 334-363).

70. SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo*, p. 95, 24 H.

à un effet de système induit par l'architecture du cursus néoplatonicien de lecture des autorités⁷¹. C'est alors le principe herméneutique majeur de la συμφωνία d'Aristote et de Platon qui est convoqué : ce principe régit l'ensemble de la méthode de Simplicius, qui s'inscrit plus largement dans une tradition d'exégèse – essentielle pour la construction de la théologie néoplatonicienne – qui a été formalisée dans le traité perdu de Syrianus, Συμφωνία Ὁρφέως Πυθαγόρου Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια (*Harmonie d'Orphée, Pythagore, Platon avec les Oracles chaldaïques*), et à laquelle se conforment Proclus et Damascius⁷². On a observé en effet que Simplicius avait une connaissance fine des Oracles chaldaïques, énoncés par les dieux eux-mêmes, ce qui se manifeste à l'occasion d'une discussion technique qui l'oppose à Proclus au sujet de la nature du « lieu » (τόπος⁷³) ou dans le cadre d'une doctrine de la prière qu'il tient directement de Proclus et qui met en relation une triade d'origine chaldaïque (ἔρωσ, ἀλήθεια, πίστις : Amour, Vérité, Foi, cf. Oracle chaldaïque 46 DES PLACES) avec une triade d'attributs divins – beau, sage, bon – tirés du *Phèdre* de Platon (246d 8- e 1⁷⁴). Pour Simplicius la science théologique, qui prend son essor grâce

71. HOFFMANN, Philippe, « La place du *Timée* dans l'enseignement philosophique néoplatonicien : ordre de lecture et harmonisation avec le *De caelo* d'Aristote. Étude de quelques problèmes exégétiques », dans CELIA, Francesco et ULACCO, Angela (dir.), Préface de Gianfranco FIORAVANTI, *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, Pise, Pisa University Press, 2012, p. 133-180 ; et GAVRAY, Marc-Antoine, « Reconciling Plato's and Aristotle's Cosmologies. Attempts at Harmonization in Simplicius », dans STROBEL, Benedikt (dir.), *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 101-125.

72. Voir SAFFREY, Henri Dominique, « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », dans BOS, Egbert P. et MEIJER, Pieter A. (dir.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leyde-New York-Cologne, Brill, « Philosophia Antiqua, 53 », 1992, p. 35-50 ; repris dans *Id.*, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 24 », 2000, p. 143-158.

73. HOFFMANN, Philippe, « Φάος et τόπος. Le fragment 51 (v. 3) DES PLACES (p. 28 KROLL) des *Oracles chaldaïques* selon Proclus et Simplicius (*Corollarium de loco*) », dans LECERF, Adrien, SAUDELLI, Lucia et SENG, Helmut (dir.), *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, « Bibliotheca Chaldaica, 4 », 2014, p. 101-152.

74. HOFFMANN, Philippe, « La triade chaldaïque ἔρωσ, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius », dans SEGONDS, Alain-Philippe et STEEL, Carlos (dir.), *Proclus et la Théologie platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink†, Louvain, Leuven University Press-Paris, Les Belles Lettres, « Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series I, 26 », 2000,

à l'amour pour le Beau, est un préalable nécessaire à une expérience de Foi, qui s'accomplit dans une « sympathie » (συμπάθεια) et une « union » (ἔνωσις) avec l'objet divin, lequel doit préalablement être connu *scientifiquement* par la méthode démonstrative. Commentant l'emploi par Aristote, à la fin du chapitre 2 du livre I du *De caelo* – qui démontre l'existence d'un corps mû circulairement –, du verbe πιστεύειν⁷⁵, Simplicius explique de façon très précise, dans le cas de la connaissance des êtres *divins*⁷⁶, l'articulation de la *science* (ἐπιστήμη) fondée sur le syllogisme démonstratif, et de l'expérience de *foi* (πίστις), qui résulte d'une modification de nature, et d'une véritable transformation, de ce qui est généralement l'adhésion – mise en évidence par Aristote⁷⁷ – à toute vérité démontrée par le syllogisme. La *conviction* qui accompagne toute démonstration se transmute en *foi* lorsque la matière de la connaissance est divine. C'est nécessairement *après* la démonstration (μετά + accusatif) que survient la foi :

« La foi (πίστις) s'entend en deux sens. Il y a d'une part la foi qui naît sans démonstration (χωρὶς ἀποδείξεως), de manière irrationnelle (ἀλόγως) – telle est la foi que certains hommes (τινὲς) conçoivent à propos même des choses les plus absurdes (καὶ ἐπὶ τοῖς ἀτοπωτάτοις⁷⁸). L'autre sorte de foi naît *après une démonstration* (μετὰ ἀπόδειξιν), c'est-à-dire après un

p. 459-489 ; *Id.*, « *Érôs, Alètheia, Pistis ... et Elpis*. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (OC 46 DES PLACES, p. 26 KROLL) », dans SENG, Helmut et TARDIEU, Michel (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel : Kontext, Interpretation, Rezeption* (Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, 15-18 novembre 2006), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, « Bibliotheca Chaldaica, 2 », 2010, p. 255-324.

75. ARISTOTE, *De caelo*, I, 2, 269 b 13-17 : « En conclusion, si l'on *raisonne* (συλλογισόμενος) en s'appuyant sur toutes ces considérations, on aura la *conviction* (ἄν [...] πιστεύσειεν) qu'il existe, en plus des corps qui nous entourent ici-bas, un corps différent et séparé, dont la nature est d'autant plus noble qu'il est plus éloigné de l'endroit où nous sommes » (traduction de Paul MORAUX, CUF, légèrement modifiée).

76. Dans ce contexte : le ciel et l'univers, plus haut encore le Demiurge.

77. ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, II, 23, 68 b 9-14 ; *Topiques*, IV, 5, 125 b 34-126 a 2 (sur la distinction entre conviction [πίστις] et représentation [ὑπόληψις]) ; cf. 126 b 15-18 ; cf. aussi *Rhétorique*, I, 1, 1355 a 4-6 : « ἢ πίστις ἀπόδειξις τις (τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδειχθαι ὑπολάβωμεν) », « la preuve est une sorte de démonstration (car ce qui emporte surtout notre conviction, c'est de juger que quelque chose a été démontré) ». Voir HOFFMANN, Ph., « La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius », 2000, p. 466-467 (et notes 43-46).

78. Allusion antichrétienne.

raisonnement démonstratif (συλλογισμὸν ἀποδεικτικόν) : celle-là est tout ensemble sûre, irréfutable et connaturelle à la vérité des êtres (τῇ ἀληθείᾳ τῶν ὄντων συμπεφυκυῖα). Puis donc que les affirmations d'Aristote ont été énoncées sous un mode démonstratif (ἀποδεικτικῶς), il a eu raison d'employer l'expression *en raisonnant on aura la conviction que* [...] (συλλογιζόμενος πιστεύσειεν). Un tel type de *conviction* l'emporte sur la connaissance purement scientifique par la *sympathie vitale* (πλεονάζει δὲ ἡ τοιαύτη πίστις τῆς ἐπιστημονικῆς εἰδήσεως τῆ συμπαθείᾳ τῆ ζωτικῆ). C'est pourquoi précisément Aristote a employé dans ce passage, en un sens philosophique et approprié (φιλοσόφως καὶ οἰκείως), l'expression *on aura la conviction* (πιστεύσειεν) : c'est parce qu'une *sympathie vitale* (συμπάθεια ζωτική) est aussi suscitée, conjointement avec la connaissance solide des réalités plus divines (τῇ περὶ τῶν θειοτέρων γνώσει βεβαίᾳ). [...] Il vaut mieux dire, à mon avis, qu'Aristote invite à penser que la *sympathie* qui découle de la *conviction* (τὴν ἀπὸ τῆς πίστεως συμπάθειαν) s'ajoute à la nécessité des démonstrations dans tous les cas, mais principalement dans les raisonnements qui portent sur les réalités divines (περὶ τῶν θείων) : cette sympathie ne crée pas seulement la solidité de la connaissance vraie (βεβαίωσιν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως), lorsqu'elle vient après la démonstration (μετὰ τὴν ἀπόδειξιν) et s'ajoute à elle, mais elle crée aussi l'union avec les choses connues (τὴν πρὸς τὰ γνωστὰ ἔνωσιν), qui est le parfait achèvement (τέλος) de la félicité humaine (τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος). Car en premier lieu vient l'amour qui élève les âmes (ὁ ἀναγωγὸς ἔρωσ) et qui éveille en elles le désir de la beauté divine. Vient ensuite la révélation véridique (ἀληθῆς ἐκφανσις) de cette beauté à ceux qui en sont dignes. Enfin pour couronner ces termes (ἐπὶ τοῦτοις), la foi (πίστις) procure une fondation stable (βέβαιον ἴδουσιν) dans cette beauté divine et l'union (ἔνωσιν) avec elle⁷⁹. »

Ce texte du Commentaire au *De caelo* fait écho à un développement du Commentaire sur la *Physique* consacré à l'utilité (τὸ χρῆσιμον) de la Physique comme science, où, après avoir énuméré les vertus que cette étude permet d'acquérir, Simplicius décrit la remontée en direction de l'essence automotrice de l'âme (dans le *Phèdre*), ainsi que des Formes et de l'Intellect démiurgique assimilé au Premier moteur immobile (dans le *Timée* et dans *Physique* VIII), puis l'expérience qui, sur la base de

79. SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo*, p. 55, 3-21 H. Cf. HOFFMANN, Ph., « Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote », 2014, p. 310-317.

la connaissance scientifique de la réalité cosmique et de ses principes transcendants, conduit à la « sympathie » avec le Démonstrateur. La référence à l'Oracle chaldaïque 46 DES PLACES souligne l'achèvement théologique de la physique, et son corrélat mystique :

« Mais le plus grand bienfait de la Physique, c'est qu'elle est aussi un très beau chemin qui conduit à la connaissance de l'essence de l'âme et à la contemplation des Formes séparées et divines : c'est ce que montre aussi bien Platon, qui part des mouvements naturels pour s'élancer à la découverte de l'essence automotrice et de l'hypostase intellectuelle et divine [*le Démonstrateur*], mais aussi Aristote qui dans ce traité lui-même [*la Physique*] s'appuie sur l'éternité du mouvement circulaire pour parvenir à découvrir la cause immobile de tout mouvement⁸⁰. En outre, la vénération pour la transcendance divine (τὸ πρὸς τὴν θεῖαν ὑπεροχὴν σέβας) est portée à son plus haut degré d'ardeur par la Physique qui, à partir de la compréhension précise (ἐκ τῆς [...] ἀκριβοῦς κατανοήσεως) des réalités engendrées par Lui, éveille de belle manière un sentiment d'admiration (θαύμα) pour la grandeur du Créateur : et ce sentiment d'admiration est fermement accompagné par la Sympathie avec le dieu, la Foi et l'Espérance (ἡ πρὸς τὸν θεὸν συμπάθεια καὶ πίστις καὶ ἐλπίς). C'est surtout pour cela qu'il faut s'exercer à l'étude de la Physique⁸¹ ».

80. Cf. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores*, p. 8, 7-9 DIELS : « αὐτὸς ἐπὶ τὸ ἀκίνητον καὶ πάντων κινήτικὸν αἴτιον ἀνήλθε καὶ πάντα τοῦτου ἐξήψεν ἐπὶ τέλει τῆς πραγματείας τὰ κινούμενα », « Aristote est remonté jusqu'à la cause immobile qui meut toutes choses, et à la fin de ce traité il a fait dépendre de cette cause toutes les choses en mouvement ».

81. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores*, p. 5, 10-21 DIELS. Cf. HOFFMANN, Ph., « La triade chaldaïque ἔσως, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius », 2000, p. 476-482 (p. 479), et « Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote », 2014, p. 290-291 (et note 54) et p. 295 (et note 67). Une déclaration parallèle se lit à la fin du Commentaire sur la *Physique* (p. 1359, 5-8 DIELS) : « Ainsi, Aristote, qui est réellement démonique, a haussé l'enseignement sur les principes naturels jusqu'au sommet de la théologie qui se tient au-dessus de la nature (τὴν περὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν διδασκαλίαν εἰς τὴν ὑπερφύα θεολογίαν ἀπεκορύφωσε), et il a montré que la réalité naturelle et corporelle tout entière est suspendue à la Bonté intellectuelle [*l'Intellect démonique premier moteur*] qui se tient au-dessus de la nature, qui est incorporelle et qui est sans rapport [avec ce qui vient après elle] (ἐξηρητημένη [...] τῆς ὑπὲρ φύσιν ἀσωμάτου καὶ ἀσχετοῦ νοεῶς ἀγαθότητος), et sur ces doctrines aussi il suit de près Platon » ; cf. GOLITSIS, Pantelis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote. Tradition et innovation*, Berlin-New York, De Gruyter, « Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, 3 », 2008, p. 122-124 et 271-273 (traduction de *In Phys.*, p. 1359, 5 – 1360, 23 DIELS).

La Physique est donc orientée en direction de la connaissance du Démiurge et Simplicius se souvient évidemment que pour Proclus elle est « une sorte de théologie » (θεολογία τις⁸²), même si pour lui, qui commente Aristote, la démarche ne peut être qu'ascendante et si sa théologie demeure celle d'un physicien (φυσιολογικῶς θεολογεῖν).

La méthode du commentaire continu, procédant par lemmes et explications, permet, en dépit d'une dépendance minutieuse par rapport aux textes d'Aristote (ou d'Épictète dans le cas du Commentaire à l'*Enchiridion*), d'introduire dans l'exégèse des notions ou des doctrines qui ne se trouvent absolument pas dans le texte commenté – phénomène dont Pierre Hadot a signalé la fréquence dans l'Antiquité et au Moyen Âge⁸³. Il peut s'agir soit d'affleurements ponctuels de termes, de notions ou de doctrines néoplatoniciennes, soit de projets herméneutiques généraux. Ainsi, du *Manuel* d'Épictète, qui délivre une instruction éthique préparatoire, Simplicius donne une interprétation dans la perspective de la métriopathie péripatéticienne, qui correspond à un premier degré dans la doctrine néoplatonicienne des vertus, et la dimension théologique du commentaire porte sur le Démiurge en tant que créateur des âmes raisonnables humaines : il s'agit d'un commentaire purement néoplatonicien, dans la tradition de Proclus et Damascius, et qui fait même une place à la théurgie⁸⁴. Les immenses commentaires à la *Physique* et au *De caelo* s'orientent, on l'a vu, en direction d'une contemplation du monde divin et d'une conversion vers l'Intellect démiurgique. Les contradictions entre Aristote et Platon sont purement verbales et ne concernent que la surface, le sens apparent, des textes (la « lettre », λέξις, ou les « mots », ὀνόματα), tandis qu'au niveau du « sens » profond (νοῦς), les deux philosophes s'accordent⁸⁵. Si les commentaires de Simplicius ne présentent

82. PROCLUS, *In Timaeum*, I, p. 217, 24-26 DIEHL. Cette affirmation est au cœur du livre de LERNOULD, Alain, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2001.

83. Voir, *supra*, n. 47.

84. Voir HADOT, I., *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, 1978, p. 147-164 ; EAD., *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Tome I. Chapitres I à XXIX*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 2001, Introduction, p. LXXIII-XCVII ; EAD., *Le Néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines*, 2014, p. 149-176.

85. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categoriae*, p. 7, 29-32 K. : « Il faut que [l'exégète] ne regarde pas seulement la lettre (λέξις) de ce qu'Aristote dit contre Platon, pour condamner

pas une distinction tranchée entre λέξις et θεωρία comme chez d'autres commentateurs⁸⁶, ils respectent le présupposé de l'harmonie d'Aristote et de Platon qui implique l'adhésion d'Aristote à la philosophie et à la théologie de Platon. Un exemple remarquable est offert par le commentaire du livre III de la *Physique* (ch. 4-8), où l'explication de la notion d'ἄπειρον est conduite pas à pas, en suivant le détail du texte d'Aristote, à partir d'un classement proclien des dix significations de ἄπειρον – depuis le niveau premier de l'« illimitation en soi », τὸ αὐτοᾶπειρον, et de la puissance infinie de l'Un, jusqu'à l'illimitation de la matière – qui correspondent parallèlement à dix significations de πέρας : seuls les quatre derniers niveaux de l'ἄπειρον correspondent au point de vue d'Aristote en *Physique* III. Simplicius a trouvé cette grille dans le Commentaire de Proclus au *Parménide*⁸⁷, et la physique est alors étudiée selon la perspective d'une série dégressive hiérarchisée dont la structure est fournie par l'interprétation théologique du *Parménide*. Simplicius commente donc Aristote dans la perspective de la théologie platonicienne, et l'on peut dire que bien souvent il « néoplatonise » les doctrines d'Aristote.

Un exemple massif est offert par l'utilisation qui est faite, dans son propre commentaire, du Commentaire de Jamblique aux *Catégories* : l'explication de la doctrine des catégories est enrichie par la νοερά θεωρία de Jamblique, qui construit un cadre métaphysique pour l'interprétation, afin d'atteindre les réalités transcendantes (les πράγματα, de statut idéel)⁸⁸ visées à travers les mots signifiants que sont les catégories

le désaccord (διαφωνία) de ces philosophes, mais qu'il considère le sens (νοῦς) et suive à la trace l'accord (συμφωνία) qui, sur la plupart des points, existe entre eux ». Cf. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores*, p. 1249, 12 DIELS (CAG, 10), où sont opposés πράγματα (la réalité) et ὄνομα (le mot).

86. FESTUGIÈRE, André-Jean, « Modes de composition des Commentaires de Proclus », *Museum Helveticum*, 20, 1963, p. 77-100 ; repris dans *Id.*, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 551-574 ; et ÉVRARD, Étienne, « L'école d'Olympiodore et la composition du Commentaire à la *Physique* de Jean Philopon » (1957), dans *Études philoponiennes. Philosophes à l'école d'Alexandrie*, textes d'Étienne ÉVRARD réunis et édités par Marc-Antoine GAVRAY, Liège, Presses universitaires de Liège, 2020, p. 71-195.

87. PROCLUS *In Parmenidem*, VI, 1118, 7-1123, 20 COUSIN (éd. LUNA-SEGONDS, CUF, VI, p. 120-128 ; éd. STEEL, OCT, III, p. 101-108). Voir SOULIER, Philippe, *Simplicius et l'infini*, Paris, Les Belles Lettres, « Anagôgê », 2014, p. 77-160.

88. DILLON, John, « Iamblichus' *Noera Theôria* of Aristotle's *Categories* », *Syllecta Classica*, 8, 1997, p. 65-77 ; repris dans SORABJI, Richard (dir.), *Aristotle Re-Interpreted* :

aristotéliennes, l'universalisation ascendante effectuée par Jamblique s'élevant jusqu'au niveau du divin et de l'Un, comme dans le cas des catégories du κείσθαι ou du πού⁸⁹.

Le Commentaire au *De caelo* contient, de façon dispersée, un discours théologique sur le ciel divin, ses perfections et sa félicité, ainsi que sur l'Intellect démiurgique et sa bonté providentielle⁹⁰. Le ciel est un corps divin (θεῖον σῶμα) et l'expression aristotélienne, par-delà l'usage qui en est fait déjà par Alexandre d'Aphrodise, est investie d'une densité théologique – fournie par l'ensemble du système néoplatonicien –, tandis que la lecture théologique du traité d'Aristote est régie par une détermination très originale du σκοπός du traité, qui est une synthèse du point de vue d'Alexandre d'Aphrodise (une étude du monde en son entier et des cinq corps qui sont en lui) et des positions de Jamblique et Syrianus (qui privilégiaient la théorie du corps divin)⁹¹. Le schème néoplatonicien de la participation permet de résoudre l'opposition des deux types d'interprétation et d'établir que le *De caelo* traite principalement du ciel comme le tout premier des éléments simples, et des « biens » (ἀγαθά), c'est-à-dire des perfections, qu'il « communique » (μεταδίδωσι) à l'Univers en son entier⁹².

Les contraintes du genre du commentaire continu ne se prêtent guère à des exposés un tant soit peu systématiques, mais Simplicius pratique à plusieurs reprises la digression, qui permet une certaine liberté et

New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators, Londres, Bloomsbury, 2016, p. 313-325.

89. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 340, 2-3 (κυριώτατα δὲ ἐν τῷ θεῷ κείσθαι λέγεται πάντα [cf. 337, 18 = Oracle chaldaïque 130, v. 2 DES PLACES]), p. 363, 33-34 (au terme de la remontée τὴν ὡς θεοῦ οὐσίαν τοῦ τόπου κατοπούμεθα, ἐνοειδῆ τινα οὐσαν κτλ.) et p. 364, 3 (la considération de la relation d'enveloppement προάγει ἡμᾶς ἐπ'ἐκείνον τὸν θεῖον τόπον).

90. Voir « Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote », 2014, spéc. p. 289-307 (« Le discours théologique de Simplicius » : le commentaire est porteur de thèses théologiques majeures du néoplatonisme).

91. Voir HOFFMANN, Philippe, « Le σκοπός du traité aristotélicien *Du ciel* selon Simplicius. Exégèse, dialectique, théologie », *Studia graeco-arabica* (projet : Greek into Arabic. ERC ADG 249431), 5, 2015, p. 27-51.

92. SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo*, p. 5, 32-34 H. : « οὐ γὰρ διὰ τοῦτο περὶ κόσμου νομίζειν εἶναι τὸν σκοπὸν, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀπλῶν σωμάτων, ὧν πρόωτον ὁ οὐρανὸς ἐστὶ τῶν ἑαυτοῦ ἀγαθῶν τῷ ὅλῳ κόσμῳ μεταδιδούς ».

autorise l'innovation⁹³. Cette forme littéraire constitue un lieu privilégié pour des exposés théologiques, comme le montrent trois digressions du Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète, qui offrent un panorama doctrinal sur l'Un et ses produits, sur l'existence, la bonté providentielle et la justice inflexible des dieux, et sur le mode d'existence et l'origine du mal. On observe alors clairement une dépendance de Simplicius par rapport à Damascius (à propos par exemple de la désignation du Premier principe comme ἐν πάντα πρὸ πάντων, l'Ineffable n'étant jamais mentionné) mais aussi par rapport à Proclus (par exemple *De malorum subsistentia*, *De providentia et fato*, *De decem dubitationibus*, surtout les *Éléments de théologie*, parfois la *Théologie platonicienne*) : on rencontre en effet dans ces textes des éléments caractéristiques comme la doctrine des hénades (cf. *Éléments de théologie*, Prop. 113-165, mais aussi *Théologie platonicienne*, III, 2-6), des monades et des « séries » qui en dépendent (cf. *Éléments de théologie*, Prop. 21 et 97), ainsi que la notion d'« auto-constitué » (αὐθυπόστατον, cf. *Éléments de théologie*, Prop. 40 sq.) et de « mû par soi » (αὐτοκίνητον), et, comme Proclus, Simplicius situe le Démiurge au plan de l'Intellect⁹⁴. La proximité de Simplicius par rapport à Proclus s'observe aussi, nous l'avons vu, dans la digression du Commentaire au *De caelo* sur l'harmonisation de γενητόν et ἀγένητον, qui situe le ciel et le monde dans l'ensemble de la procession à partir de l'Un, et que l'on peut rapprocher des digressions du Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète. Quant à la théorie des « mesures rassemblantes » (μέτρα συναγωγά) qui est exposée dans les deux « corollaires » sur le lieu et le temps du Commentaire au livre IV de la *Physique*⁹⁵, ou de

93. P. GOLITSIS (*Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, 2008, p. 83-280) a mené une étude des digressions dans les commentaires de Simplicius et de Philopon, accompagnée de traductions.

94. Ces trois exposés de Simplicius ont été étudiés par I. HADOT, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, 1978, p. 47-65 ; EAD., *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Tome I. Chapitres I à XXIX*, 2001, p. XLV-LXXII (références : *In Ench.* I, 57-167 ; XXXV, 3-37 ; XXXVIII, 250-569) ; EAD., *Le Néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines*, 2014, p. 157-158. Voir aussi EAD., *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*, Leyde-New York-Cologne, Brill, « *Philosophia Antiqua*, 66 », 1996, p. 61-113 (sur la dépendance du système de Simplicius par rapport à Damascius).

95. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores*, p. 601, 1 – 645, 19 (*de loco*) et 773, 8 – 800, 25 (*de tempore*) éd. DIELS (CAG, 9). Voir GOLITSIS, Pantelis

façon très rapide dans le Commentaire aux *Catégories*⁹⁶, elle correspond exactement à une doctrine de physique « théologique » : les quatre mesures que Simplicius admet, au prix d'une légère entorse à l'enseignement de Damascius, c'est-à-dire le nombre (ἀριθμός), la mesure spécifique de la grandeur continue (μέγεθος), le lieu (τόπος) et le temps (χρόνος), sont dans le monde physique les images de quatre mesures intelligibles (parmi lesquelles l'αἰών du *Timée*, 37 d 3-7) qui rassemblent les premières modalités de la διάκρισις apparue immédiatement après l'Un⁹⁷. Ici-bas, les « mesures rassemblantes » de la Physique sauvent, en les unifiant, en leur conférant détermination et ordre, les réalités sensibles qui sont menacées, selon les diverses modalités de la διάστασις, par une chute en direction de l'illimité et de l'indétermination. Ces mesures sont les différents modes de l'unité conférée par l'Un aux réalités que travaille la διάστασις : du point de vue de l'ousia des corps, la pluralité est mesurée par le nombre (ἀριθμός), l'étendue continue (μέγεθος) par une mesure propre, la dispersion des parties dans un tout par la « bonne disposition » (εὐθετισμός) conférée par le lieu, tandis que le temps rassemble l'extension spécifique (παράτασις) de l'activité d'être (εἶναι). Ces divers bienfaits proviennent de l'Un.

La recherche contemporaine appréhende les commentaires de Simplicius comme des œuvres littéraires à part entière, relevant d'un *genre* qui a ses règles propres et dont on a montré, en particulier, qu'il correspond à un exercice spirituel par écrit⁹⁸. Le commentaire au *De caelo* se présente comme un « hymne » adressé au Démiurge, c'est-à-dire un discours d'éloge dont l'objet est un dieu⁹⁹, et l'on sait que dans le lexique néoplatonicien le mot ὕμνος, le verbe ὑμνεῖν et ses composés, en sont venus à désigner

et HOFFMANN, Philippe, « Simplicius et le "lieu". À propos d'une nouvelle édition du *Corollarium de loco* », *Revue des études grecques*, 127, 2014, p. 119-175 (où l'on trouvera une bibliographie), et la nouvelle édition critique en ligne <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/sites/teuchos.uni-hamburg.de/files/Hoffmann-Golitsis-Simplicii_Ciliciensis_Corollarium_de_loco-rev3b.pdf>

96. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias*, p. 357, 9-13 et 364, 7-30 KALBFLEISCH.

97. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores*, p. 773, 19 – 774, 35 DIELS.

98. HADOT, I., *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Tome 1. Chapitres I à XXIX*, 2001, p. XCVII-C ; EAD., *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*, 1996, p. 51-60.

99. Cf. par exemple Platon, *Lois*, III, 702 b 1-2, et *République*, X, 607 a 4.

tout discours scientifique sur les réalités divines¹⁰⁰ : la leçon du *Phèdre* de Platon, réconciliant philosophie et rhétorique, est toujours vivante, et la dimension rhétorique inclut également la pratique de la polémique, qui conjoint la réfutation (ἐλεγχος) et l'invective – comme lorsque Simplicius défend la théologie cosmique néoplatonicienne contre les innovations de Jean Philopon, donnant ainsi à sa physique céleste une visée anti-philoponienne en réaffirmant scientifiquement la nature transcendante, la sempiternité et la divinité du corps du ciel¹⁰¹. Ce corps divin est célébré par la recherche exégétique et par la rigoureuse démonstration de sa nature mixte mais dominée par la lumière, et l'on est plus généralement en droit de rapprocher l'ouvrage de Simplicius du modèle littéraire des hymnes en prose, illustré par une figure majeure de la Seconde Sophistique, Ælius Aristide¹⁰². La science théologique qui porte sur le Monde et le Démiurge est donc un *hymne* qui leur est adressé, comme l'exprime la prière finale du Commentaire au *De caelo* :

« Ces discours, ô Seigneur artisan (δημιουργέ) du Monde entier et des corps simples qui sont en lui, je te les offre en hymne (σοὶ [...] εἰς ὕμνον προσφέρω), à toi et aux réalités que tu as fait venir à l'existence, moi qui ai ardemment désiré contempler la grandeur de tes œuvres et la révéler à ceux qui en sont dignes, afin que, ne concevant rien de bas ou d'humain à ton sujet, nous t'adorions selon la transcendance qui est la tienne par rapport à toutes les réalités que tu produis¹⁰³. »

Les prières en prose de Simplicius¹⁰⁴, qui relèvent elles aussi d'une forme littéraire précise, couronnent les recherches exégétiques en les

100. HOFFMANN, Ph., « Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote », 2014, p. 279-286 (spéc. p. 283-286).

101. Voir l'étude d'une rhétorique de l'invective dans « Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon », art. cité, *supra*, n. 67.

102. Voir GOEKEN, Johann, *Ælius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout, Brepols, « Recherches sur les rhétoriques religieuses, 15 », 2012.

103. Simplicius, *In Aristotelis De caelo*, p. 731, 25-29 HEIBERG. Cette prière est analysée en détail dans l'article cité à la note suivante, aux p. 246-255.

104. Voir HOFFMANN, Ph., « Les prières en prose de Simplicius, entre rhétorique et théologie », dans HOFFMANN, Philippe et TIMOTIN, Andrei (dir.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 185 », 2020, p. 209-267.

orientant *in fine* vers des dieux qui, dans la théologie platonicienne, se situent en des rangs encore inférieurs de la hiérarchie divine, en correspondance avec le niveau des enseignements propédeutiques d'Épictète et d'Aristote : Hermès et Athéna, les dieux λόγοι qui veillent sur les procédures rationnelles, et le Démiurge – le créateur des âmes raisonnables humaines dans le Commentaire au *Manuel* d'Épictète ou l'Intellect démiurgique dans le Commentaire au *De caelo*.

Conclusion

Les nécessités méthodologiques du commentaire – dont l'idéal est celui d'une recherche de *démonstrations* dans le texte d'Aristote – conduisent chez Simplicius à une dissémination de thèmes et d'énoncés doctrinaux néoplatoniciens, mais les digressions autorisent des exposés systématiques, et le puzzle ainsi reconstitué des θεολογούμενα émaillant son œuvre montre que Simplicius se conforme fidèlement à la science théologique bâtie par ses prédécesseurs Proclus et Damascius. Il recourt à différentes formes littéraires, et la rhétorique de l'hymne et de la prière achève de donner à cette théologie savante une dimension vécue qui donne accès à la religion personnelle des néoplatoniciens.

BIBLIOGRAPHIE

- AGATHIAS, *Histoires*, éd. R. KEYDELL, dans *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque recensuit Rudolfus Keydell*, Berlin, De Gruyter, 1967.
- BAGHDASSARIAN, Fabienne, PAPACHRISTOU, Ioannis et TOULOUSE, Stéphane (dir.), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2020.
- COMBÈS, Joseph, « La théologie aporétique de Damascius », dans *Id.*, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- DALIMIER, Catherine, « Les enjeux de la reformulation syllogistique chez les commentateurs grecs du *De caelo* d'Aristote », dans GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (dir.), avec la collaboration éditoriale de Tiziano DORANDI, Richard GOULET, Henri HUGONNARD-ROCHE, Alain LE BOULLUEC et Ezio ORNATO, *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000, p. 377-386.

- DAMASCIUS, *In Phaedonem*, éd. L.G. WESTERINK, dans Leendert Gerrit WESTERINK, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, « Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde : Nieuwe Reeks, 93 », 1977, p. 27-285 (version 1) et p. 289-371 (version 2).
- *Traité des premiers principes, Tome I : De l'ineffable et de l'un*, éd. Leendert Gerrit WESTERINK, trad. Joseph COMBÈS, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1986.
- *Traité des premiers principes. Tome II : De la triade et de l'unifié*, éd. Leendert Gerrit WESTERINK, trad. Joseph COMBÈS, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1989.
- DILLON, John, « Iamblichus' *Noera Theôria* of Aristotle's *Categories* », *Syllecta Classica*, 8, 1997, p. 65-77 ; repris dans SORABJI, Richard (dir.), *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londres, Bloomsbury, 2016, p. 313-325.
- ÉVRARD, Étienne, « L'école d'Olympiodore et la composition du Commentaire à la *Physique* de Jean Philopon » (1957), dans *Études philoponiennes. Philosophe à l'école d'Alexandrie*, textes d'Étienne ÉVRARD, réunis et édités par Marc-Antoine GAVRAY, Liège, Presses universitaires de Liège, 2020, p. 71-195.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, « Modes de composition des Commentaires de Proclus », *Museum Helveticum*, 20, 1963, p. 77-100.
- *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971.
- GAVRAY, Marc-Antoine, « Reconciling Plato's and Aristotle's Cosmologies. Attempts at Harmonization in Simplicius », dans STROBEL, Benedikt (dir.), *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles- Kommentatoren*, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 101-125.
- « "Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent". Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l'école d'Ammonius », dans BAGHDASSARIAN, Fabienne, PAPACHRISTOU, Ioannis et TOULOUSE, Stéphane (dir.), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2020, p. 123-149.
- « Plato's *Phaedrus* as a Manual for Neoplatonic Hermeneutics: Inspired Poetry and Allegory in Proclus », dans DELCOMMINETTE, Sylvain, d'HOINE, Pieter et GAVRAY, Marc-Antoine (dir.), *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, p. 153-172.

- GOEKEN, Johann, *Ælius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout, Brepols, « Recherches sur les rhétoriques religieuses, 15 », 2012.
- GOLITSIS, Pantelis et HOFFMANN, Philippe, « Simplicius et le "lieu". À propos d'une nouvelle édition du *Corollarium de loco* », *Revue des études grecques*, 127, 2014, p. 119-175. <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/sites/teuchos.uni-hamburg.de/files/Hoffmann-Golitsis-Simplicii_Ciliciensis_Corollarium_de_loco-rev3b.pdf>
- GOLITSIS, Pantelis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote. Tradition et innovation*, Berlin-New York, De Gruyter, « Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, 3 », 2008.
- GOULET, Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, V b, Paris, CNRS Éditions, 2012.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*. Excursus : Le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes », dans BRISSON, Luc *et alii*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. I : *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 6 », 1982, p. 277-280.
- HADOT, Ilsetraut, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustinienes, 1978.
- *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*, Leyde-New York-Cologne, Brill, « Philosophia Antiqua, 66 », 1996.
- *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Tome I. Chapitres I à XXIX*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 2001.
- *Le Néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014.
- HADOT, Pierre, « Philosophie, exégèse et contre-sens », dans *Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienne, Herder, 1968, t. 1, p. 333-339 (article repris, avec le titre « Philosophie, exégèse et contre-sens », dans HADOT, Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, [1998], 2010, p. 3-11).
- « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, 36, 1979, p. 201-223 (article repris dans HADOT, Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, [1998], 2010, p. 125-158).
- « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », dans TARDIEU, Michel (dir.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris, Cerf,

- 1987, p. 13-34 (article repris dans HADOT, Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, [1998], 2010, p. 27-58).
- « La logique, partie ou instrument de la philosophie ? », dans HADOT, Ilsetraut, HOFFMANN, Philippe *et al.*, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, Brill, « *Philosophia Antiqua*, 50 », 1990, p. 183-188.
- *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, [1998], 2010.
- HOFFMANN, Philippe, « Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel », dans HADOT, Ilsetraut (dir.), *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque international de Paris, 28 septembre-1^{er} octobre 1985), Berlin-New York, De Gruyter, « *Peripatoi*, 15 », 1987, p. 183-221.
- « La triade chaldaïque ἔσως, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius », dans SEGONDS, Alain-Philippe et STEEL, Carlos (dir.), *Proclus et la Théologie platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink†, Louvain, Leuven University Press-Paris, Les Belles Lettres, « *Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series I*, 26 », 2000, p. 459-489.
- « *Ἐρός, Ἀλήθεια, Πίστις ... et Elpis*. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (OC 46 DES PLACES, p. 26 Kroll) », dans SENG, Helmut et TARDIEU, Michel (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel : Kontext, Interpretation, Rezeption* (Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, 15-18 novembre 2006), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, « *Bibliotheca Chaldaica*, 2 », 2010, p. 255-324.
- « La place du *Timée* dans l'enseignement philosophique néoplatonicien : ordre de lecture et harmonisation avec le *De caelo* d'Aristote. Étude de quelques problèmes exégétiques », dans CELIA, Francesco et ULACCO, Angela (dir.), Préface de Gianfranco FIORAVANTI, *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, Pise, Pisa University Press, 2012, p. 133-180.
- « Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote », dans CODA Elisa et MARTINI BONADEO, Cecilia (dir.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, Vrin, « *Études musulmanes*, 44 », 2014, p. 277-363.
- « Φάος et τόπος. Le fragment 51 (v. 3) DES PLACES (p. 28 Kroll) des *Oracles chaldaïques* selon Proclus et Simplicius (*Corollarium de loco*) », dans LECERF, Adrien, SAUDELLI, Lucia et SENG, Helmut (dir.), *Oracles*

- chaldaïques : Fragments et philosophie*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, « Bibliotheca Chaldaica, 4 », 2014, p. 101-152.
- « L'herméneutique de Proclus et la constitution d'un système théologique dans la *Théologie platonicienne* », *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2019 (3), p. 961-1005.
- « Les prières en prose de Simplicius, entre rhétorique et théologie », dans HOFFMANN, Philippe et TIMOTIN, Andrei (dir.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 185 », 2020, p. 209-267.
- « Maximes, proverbes et formes brèves dans la philosophie grecque », dans ROBERT, Jean-Noël et ZINK, Michel (dir.), *Les Petites Phrases. Puissance de la brièveté dans les littératures d'Orient et d'Occident* (Institut de France-AIBL. Actes du XXX^e Colloque de la Villa Kérylos, 11-12 octobre 2019), *Cahiers de la Villa « Kérylos »*, 31, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2020, p. 13-89.
- KREMER, Klaus, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster, Westfalen, Aschendorff, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 39, 1 », 1960, p. 189-195.
- LERNOULD, Alain, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2001.
- METRY-TRESSON, Carole, *L'Aporie ou l'Expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leyde-Boston, Brill, 2012.
- MORAUX, Paul, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions universitaires, 1951.
- PÉPIN, Jean et SAFFREY, Henri Dominique (dir.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985), Paris, Éditions du CNRS, 1987.
- PORPHYRE, *La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et index grec complet*, BRISSON, Luc, GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, GOULET, Richard et O'BRIEN, Denis (dir.), Préface de Jean PÉPIN, Paris, Vrin, 1982.
- PROCLUS, *In Platonis rem publicam commentarii*, éd. Wilhelm KROLL, Leipzig, Teubner, 1899-1901, 2 vol.
- *In Platonis Timaeum commentaria*, éd. Ernst DIEHL, Leipzig, Teubner, 1903-1906.
- *The Elements of Theology*, éd. et trad. Eric Robertson DODDS, Oxford, Clarendon Press, [1933], 1963².

- *Théologie platonicienne*, éd. et trad. Leendert Gerrit WESTERINK et Henri Dominique SAFFREY, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1968-1997, 6 vol.
- *In Platonis Cratylum commentaria*, éd. Giorgio PASQUALI, Leipzig, Teubner, 1994 [1908].
- *In Platonis Parmenidem commentaria*, éd. Carlos STEEL, Oxford, Clarendon Press, 2007-2009, 3 vol.
- *Commentaire sur le Parménide de Platon*, éd. Alain-Philippe SEGONDS et Concetta LUNA, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France. Série grecque, 455 etc. », 2007-2021.
- *Commentary on the First Alcibiades*, éd. Leendert Gerrit WESTERINK et William O'NEILL, Westbury, The Prometheus Trust, 2011.
- PROLÉGOMÈNES ANONYMES, *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, éd. Leendert Gerrit WESTERINK, trad. Jean TROUILLARD, avec la collaboration de Alain-Philippe SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1990.
- SAFFREY, Henri Dominique, « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », dans BOS, Egbert P. et MEIJER, Pieter A. (dir.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leyde-New York-Cologne, Brill, « Philosophia Antiqua, 53 », 1992, p. 35-50 ; repris dans *Id.*, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 24 », 2000, p. 143-158.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores/posteriores*, éd. Hermann DIELS, Berlin, Reimer, « Commentaria in Aristotelem Graeca, 9 et 10 », 1882-1895, 2 vol.
- *In Aristotelis De caelo commentaria*, éd. Johann Ludwig HEIBERG, Berlin, Reimer, « Commentaria in Aristotelem Graeca, 7 », 1894.
- *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. Carolus KALBFLEISCH, Berlin, Reimer, « Commentaria in Aristotelem Graeca, 8 », 1907.
- *Commentaire sur les « Catégories »*, traduction commentée sous la direction de HADOT, Ilsetraut, *Fascicule I : Introduction, Première partie* (p. 1-9, 3 Carolus KALBFLEISCH), traduction de Philippe HOFFMANN, commentaire et notes à la traduction par Ilsetraut HADOT, avec des appendices de Pierre HADOT et Jean-Pierre MAHÉ, Leyde, Brill, 1990.
- TARDIEU, Michel (dir.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987.
- VŁAD, Marilena, *Damascius et l'ineffable. Récit de l'impossible discours*, Paris, Vrin, 2019.