

## ***Interprétations néoplatoniciennes du De Anima***

J'ai donné très prudemment à ma conférence un titre général, « Interprétations néoplatoniciennes du *De anima* », mais je dois tout d'abord solliciter votre bienveillance : c'est que je n'ai pas les moyens, je n'ai pas la compétence pour faire un panorama, je dirais « général ou synthétique », correspondant à ce sujet. De manière plus modeste, je voudrais vous inviter à un travail qui est plutôt un travail de séminaire, c'est-à-dire à un parcours des textes. Vous avez deux ensembles de documents : d'une part des textes classiques d'Aristote, auxquels il a été fait allusion à plusieurs reprises, *De anima* Livre III, chapitres IV et V, et aussi le texte plus célèbre encore de *Métaphysique* Lambda 9. D'autre part, j'ai constitué un dossier de textes dans lesquels vous trouverez trois pages de Proclus, *Eléments de théologie*, deux pages provenant du commentaire de Philopon sur le *De anima*, une lemme assez long du commentaire de Simplicius, et enfin, ce qui est le but de la promenade à laquelle je vous convie, un long texte extrait du *Proemion* du commentaire de Simplicius aux *Catégories*.

D'une certaine manière, je voudrais que cet exposé converge vers une lecture commentée du texte qui figure à la fin du dossier, qui est un panorama général du système de la réalité selon l'orthodoxie néoplatonicienne. Il s'agit d'un texte de Simplicius exposant la procession du réel depuis l'union intellectuelle jusqu'au langage humain. Et ce que je voudrais vous montrer, c'est que ce texte de Simplicius, au terme d'une très longue assimilation d'une doctrine centrale du *De anima* d'Aristote, est le fruit également d'une convergence de trois références aristotéliennes, *De anima*, *Métaphysique* Lambda 9, et d'autre part, *De l'interprétation*. Je vous convie donc, si vous voulez, à débrouiller en quelque sorte un tissage de textes assez complexe. Alors, je commencerai par un rappel peut-être inutile pour ceux qui sont les plus savants parmi vous, mais qui peut nous permettre de repérer des termes très importants. Ce rappel, c'est le corpus des passages du *De anima* livre 3 dans lesquels est exposée une doctrine appelée à une très grande célébrité dans le néoplatonisme, la doctrine selon laquelle *dans le cas des réalités immatérielles il y a identité de la science et de son objet*. C'est du moins sous cette forme qu'à plusieurs reprises Plotin fait allusion à cette doctrine, par exemple en 6,6,20 il adopte la formulation suivante, qui est tout à la fois une citation et un résumé de la doctrine du *De Anima*, dans le cadre des réalités immatériels ταὐτό ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη τῷ πράγματι, c'est la même chose, la science est identique à son objet. C'est un type de formulation qui revient à plusieurs reprises dans le corpus plotinien. Mais commençons par reprendre le texte d'Aristote lui-même. Le texte le plus long, sinon le plus important, est celui qui vous a été distribué, c'est un passage du chapitre 4 du livre 3, 429 b 30 jusqu'à 430 a 5. Je suis du moins le découpage qui a été adopté par Jean Philopon dans son commentaire.

ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ· δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὥσπερ τὰ νοητὰ. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶ.

“C'est en puissance d'une certaine manière que l'intellect est identique aux intelligibles, mais il n'est aucun d'eux avant de les penser. Il doit être comme une tablette, où rien ne se trouve inscrit en acte. C'est précisément ce qui arrive dans le cas de l'intellect : il est lui-même intelligible comme le sont les objets intelligibles. En effet, dans les cas des réalités immatérielles, il y a identité entre ce qui pense et ce qui est pensé, car la science qui exerce l'acte de contemplation, l'acte de connaître, et le connaissable sont identiques.” Et c'est ici que s'arrête le lemme de Philopon.

Une autre formule qui revient à plusieurs reprises – à trois reprises – dans le *De anima*, fait intervenir un mot extrêmement important, qui sera appelé à, je dirai, un grand usage dans les textes néoplatoniciennes, c’est le mot *πράγμα*.

Le premier texte est situé dans le chapitre très célèbre sur la distinction des deux intellects : τὸ δ’ αὐτό ἐστὶν ἢ κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, “Il y a identité entre la science en acte et l’objet”. Cette formule se trouve au chapitre V 430 a 19-20, et elle est reprise textuellement au début du chapitre 7, 431 a, lignes 1-2. Le mot *pragma* au pluriel apparaît encore au chapitre 7, 431 b 17. Aristote dit d’abord de manière générale ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν, ὁ κατ’ ἐνέργειαν, τὰ πράγματα. Ici on n’a plus τὸ αὐτό, mais une simple construction prédicative. L’intellect, je veux dire l’intellect en acte, ἐστὶ τὰ πράγματα, *est* ses objets.

A cet ensemble de textes classiques, qui sont le centre à partir duquel s’est d’abord constituée la noétique néoplatonicienne – à partir d’une lecture faite par Plotin –, à ces textes donc il faut ajouter un autre passage, quelques lignes du chapitre 4, 429 b 6-a 10. Il s’agit d’un passage que je n’ai pas cité, mais dans lequel on peut relever deux points : d’une part, Aristote évoque la doctrine selon laquelle l’intellect, lorsque il est en acte, *devient chacun de ses objets*, et d’autre part, dans cet état, conclut Aristote, il cause sa pensée lui-même et on relève alors, à la ligne 10, donc 429b10, la formule réflexive. Comme vous le savez, Aristote lui même a suggéré dans le livre Lambda, chapitre 9 de la *Métaphysique*, dans le grand passage 1013b-1015a un lien entre - je dirai - sa théologie et d’autre part les analyses des chapitres 4,5,7 du *De anima* puisque au moment d’expliciter ce qu’est la pensée de soi-même, la *noësis noëseos*, au moment d’expliciter ce que pense l’intellect divin, il fait allusion - vous le savez, c’est au début de 1015a -, au fait que dans le cas des sciences théorétiques il y a identité du savoir et de son objet. Autrement dit, l’affirmation forte du *De anima* III est en quelque sorte convoquée par Aristote lui-même pour résoudre une aporie soulevé dans *Métaphysique* Lambda 9 et bien que, évidemment, dans le passage que j’ai rappelé du *De anima*, Aristote ne songe pas à la théologie, la liaison sera clairement établie entre la théologie et la thèse noétique chez son lecteur Plotin. Donc ça c’est le premier point.

Ce que je voudrais faire maintenant c’est examiner très simplement avec vous l’état des commentaires néoplatoniciens sur ce passage singulier d’Aristote. La première observation est que les textes principaux dont nous disposons – ce sont deux commentaires du sixième siècle – sont fort différents dans leur contenu. J’ai pris comme spécimen d’une part le commentaire de Philopon, le lemme, constitué par Philopon lui-même, correspondant au chapitre 4, 429b30-430 a5 – le découpage étant différent chez Simplicius. Quand je dis Simplicius, c’est par commodité : je laisse tout à fait de côté un débat qui ne m’intéresse pas ici, et qui est la question de savoir quel est véritablement l’auteur de ce commentaire. La question a un certain intérêt philologique ; comme vous savez, de grand savants discutent depuis de nombreux années pour savoir qui est le véritable auteur de ce commentaire, mais cette question n’est pas à traiter aujourd’hui.

La première chose qu’il faut rappeler, c’est que nous avons affaire à deux commentaires qui correspondent à deux genres littéraires différents. C’est-à-dire que le commentaire de Philopon au *De Anima* est un commentaire ἀπὸ φωνῆς relevant évidemment du genre « oral », si vous voulez, du cours, et il ne faut pas attendre du commentaire de Philopon un degré de scientificité dans tous les détails comparable à ce que nous trouvons dans le commentaire de Simplicius ou du Pseudo-Simplicius, le commentaire de Simplicius au *De anima* étant, vous le verrez, d’une technicité beaucoup plus grande. Il n’empêche que, et je commencerai par là, le commentaire de Philopon nous révèle quelques éléments tout à fait intéressants.

Premièrement, le commentaire oral de Philopon se fait l’écho de l’explication de Jamblique. Donc il semblerait que Philopon faisait son cours avec une sorte de fiche dans laquelle étaient consignées les éléments du commentaire de Jamblique. Et ce qui est assez curieux c’est l’importance qui est donnée aux “*realia*”, c’est à dire à la comparaison de l’intellect et d’un *grammateion agraphon* : c’est-à-dire d’une tablette à écrire non pourvue d’écriture (regardez à la ligne 25).

Là nous sommes en plein dans la réalité du livre antique, c'est-à-dire que le commentateur fait remarquer qu'Aristote a parlé d'une tablette de cire à écrire, *grammateion*, et non pas d'une feuille ou d'un rouleau de papyrus, χαρτίον, et cela est significatif.

Γραμματεῖον δὲ οὐ λέγεται ... : Or on ne parle pas d'une tablette à écrire (γραμματεῖον) si elle ne comporte pas de lettres (γράμματα). C'est évidemment un point qui va être développé pour expliquer la possibilité d'une présence *en puissance* des connaissances dans l'âme, et notamment dans l'âme des petits enfants. Alors, l'idée, nous le verrons, c'est que – vous pouvez déjà vous reporter aux lignes 30-32 –, l'idée est que le terme *agraphon* – qui n'est pas employé par Aristote mais qu'on peut extraire sans difficulté de la lettre même du texte d'Aristote – doit être interprété comme signifiant *κακόγραφον*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une tablette de cire qui n'est pas complètement vierge, une tablette de cire sur laquelle il y aurait déjà des lettres qualifiées de λεπτὰ καὶ ἀφανῆ.

εἰ δὲ ἀγράφω, ἀντὶ τοῦ κακογράφω, διὰ τὸ λεπτὰ καὶ ἀφανῆ ἔχειν γράμματα Parce qu'il y a sur cette tablette des lettres qui sont λεπτὰ καὶ ἀφανῆ, c'est à dire à la fois soit petites, ou en tous cas mal tracées, ou quasiment effacées, et Jamblique ajoute ἐπεὶ καὶ ἄφωνον λέγομεν τραγῳδὸν τὸν κακόφωνον ... « puisque dans le cas aussi d'un acteur tragique on le dit *aphone* quand simplement sa voix est abîmée ou médiocre ».

Cela fait évidemment sans doute allusion à une technique d'apprentissage de l'écriture attestée dans l'Égypte hellénistique, consistant à distribuer aux enfants une tablette sur laquelle en quelque sorte le maître a déjà légèrement tracé les lettres pour obliger les enfants à repasser par dessus ces lettres. Il existe des reproductions photographiques de tels documents. C'est, si vous voulez, de manière assez savoureuse, un élément d'explication qui nous fait entrer dans la vie quotidienne d'Alexandrie. Alors, où voulait en venir Jamblique?

τοῦτο δὲ εἶπεν βουλόμενος τὴν ψυχὴν τῶν παίδων, ὃ ἐστὶν ὁ δυνάμει νοῦς, ἔχειν τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. Si – selon Jamblique – Aristote s'est ainsi exprimé, c'est parce qu'il voulait que l'âme des enfants, c'est-à-dire l'intellect en puissance, *possède les notions des réalités*. De telle sorte que, εἰ γραμματεῖω αὐτὴν ἀπέικασε ..., s'il a comparé l'âme des enfants à un γραμματεῖον, c'est qu'elle possède les notions des réalités, tout comme la tablette possède des lettres. C'est là le premier point.

Le deuxième point est le φησί de la ligne 32, qui a pour sujet Jamblique - εἰπεῖν revenait à Aristote, ici le sujet est Jamblique. Dans l'interprétation de ce passage développée par Jamblique, c'était un moyen de prouver l'harmonie de Platon et d'Aristote. C'est un témoignage au fond très intéressant sur une tendance de la méthode du commentaire de Jamblique : une tendance à l'harmonisation qui, vous le savez, sera surtout thématifiée, et en quelque sorte rigidifiée comme une sorte de dogme plus tardivement, principalement semble-t-il au cinquième siècle et notamment par Syrianus.

ὥστε καὶ Ἀριστοτέλης, φησί, δοξάζει εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ τὰ νοητὰ, ὡς Πλάτων, καὶ τοὺς λόγους πάντων, καὶ ἀνάμνησιν εἶναι, οὐ μάθησιν.

“De telle sorte qu'Aristote lui aussi est d'avis que les intelligibles sont dans l'âme, comme Platon, c'est à dire les notions des toutes choses, et qu'il y a réminiscence et non pas apprentissage.”

Comment dire, fugitivement si vous voulez, Aristote ici se trouve en faveur d'une lecture de ce lemme du *De Anima* héritière de la doctrine de la réminiscence. ταῦτα δὲ εἶπεν, ἵνα δείξη καὶ Ἀριστοτέλην ὁμόδοξον αὐτῷ. Et s'il a dit cela, c'est afin de démontrer qu'Aristote était de même opinion que Platon. Ce sont là les deux éléments au fond les plus intéressants dans le lemme.

Le troisième élément, qui correspond plus clairement à l'explication des lignes 2 à 5 430 a 2-5, est un peu plus décevant. Nous avons en effet une paraphrase, et évidemment il n'y a aucun « dérapage théologique », mais il n'y a non pas plus une grande doctrine psychologique.

... ὅτι πᾶν νοητὸν , κυρίως ὄν νοητόν, νοῦς ἐστίν. “*Parce que tout intelligible, s’il est intelligible au sens propre, est l’intellect.*”

Puis, vous avez à nouveau une citation textuelle d’Aristote, ἡ γὰρ ἐπιστήμη θεωρητική, τὸ δὲ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστίν. Aristote veut dire qu’il n’y a rien d’absurde, οὐδὲν ἄτοπον, à ce que τὸ αὐτὸ νοοῦν εἶναι καὶ νοούμενον ; encore une fois on reprend d’une manière très simple la doctrine d’Aristote et ensuite il y a une explication qui porte sur l’adverbe κυρίως, “au sens propre”, de manière à distinguer les νοητά des entités des théorèmes mathématiques. C’est tout ce que l’on trouve dans le commentaire de ce lemme.

Je passe rapidement à l’autre texte, *ad p.* 431 a1 : c’est la deuxième page de Philopon dans le dossier (p. 557). Ce qu’est intéressant ici, c’est la méthode ; une méthode de commentaire paraphrastique essentiellement concentrée sur l’explication des mots. Donc vous avez l’explication du mot πρᾶγμα, qui signifie τὸ ἐπιστητόν – l’objet de connaissance. On a d’autre part une explication soigneuse d’ἐπιστήμη. A cela se limite l’explication du lemme.

En revanche, lorsque l’on passe au texte du commentaire de Simplicius (ou du pseudo-Simplicius) au *De Anima*, ce que l’on trouve est bien différent.

Le texte, examiné à la lettre, est parfois très délicat à traduire ; je veux essentiellement vous en présenter la structure. Il faut le prendre page 237, de la ligne 5 jusqu’à la ligne 35, si vous voulez bien envisager en bloc cette trentaine de lignes. Nous avons tout d’abord une citation d’Aristote. Il y a probablement une correction à faire, sinon le reste du texte n’est pas cohérent ; il faut rétablir ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης ... dans les cas des réalités immatérielles, τὸ αὐτό ἐστίν ... τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον. D’autant plus que Simplicius, qui commente ici la *lexis* du texte, justifie précisément (aux lignes 6-7) l’emploi par Aristote de la conjonction de coordination γὰρ. Aristote en utilisant la conjonction causale nous donne *la raison pour laquelle* l’intellect est intelligible. Et, à ce moment là, suit un développement qui de manière très étrange, à première vue, est consacré à une modalité épistémologique particulière qui est la πίστις, comprise ici comme conviction. On a une analyse, vous allez le voir, assez fine qui consiste en quelque sorte en une réévaluation très néoplatonicienne de la notion de πίστις. Et je pourrais mettre cela en relation avec des textes sûrement de Simplicius, qu’on trouve dans le commentaire au traité *Du Ciel*.

« *En effet, tout intellect est immatériel* »... καὶ εἴ τι συνέχει σῶμα καὶ πλάσαι χαλεπὸν ... « *même s’il assure la cohésion d’un corps, même si ce corps est difficile à façonner ...* ». Nous avons ensuite la description d’une forme de conviction : καὶ ἐπιστρέφων πρὸς ἑαυτὸν, « *et il se convertit en direction de lui-même, du moins, lorsque l’opinion qui est par ailleurs le terme dernier* (l’adjectif ἔσχατος est ici dépréciatif) *du “discours” de l’âme, est dans tous les cas suivie par la conviction (πίστις)* ».

Et nous avons ensuite une description très intéressante d’une forme de conviction qui n’est pas la πίστις de dernier rang de la tradition platonicienne (celle de la *Republique* et du *Timée*), mais qui est une forme de conviction de très bonne allure, correspondant à « *l’assentiment qui est donné à une opinion lorsque l’on considère que celle-ci est vraie* » (ἡ ὡς ἐπὶ ἀληθεῖ οὕση scil. δόξη συγκατάθεσις). La πίστις est donc l’assentiment qui est donné à une opinion vraie, c’est un assentiment qui se réalise, qui s’effectue, κατὰ τὴν τῆς δόξης πρὸς ἑαυτὴν ... ἐπιστροφὴν, κρινούσης ὡς ἀληθῆ τὴν ἑαυτῆς περὶ τῶν πραγμάτων σύνεσις « *selon la conversion de l’opinion vers elle-même, de l’opinion qui comme véridique, l’intelligence qu’elle-même conçoit sur des réalités* ». Nous avons donc ici un développement de type épistémologique qui met en évidence une réévaluation de la *pistis*.

Ensuite, il y a une deuxième unité de texte à partir de la ligne 12. Il y a au fond, jusqu’à la ligne 14, un développement sur l’identité du sujet pensant et de l’objet pensé, c’est-à-dire sur le point de doctrine central exprimé par le texte d’Aristote qui est ici commenté.

ἐπεὶ οὖν ὁ νοῦς αὐλός, πάντως καὶ νοητὸς ὡς ἑαυτὸν νοῶν ... « *Puisque l’intellect est immatériel, de toute nécessité il est aussi intelligible en tant qu’il se pense lui-même. Dans*

*l'intellect en acte, et dans la forme (i.e. si l'on considère l'intellect en acte et la forme), ce qui pense et ce qui est pensé sont la même chose, parce que toute activité cognitive est déterminée par le connu [ou le connaissable], et est ce qu'est précisément est le connu [le connaissable] ».*

Ceci vaut déjà pour l'ἀίσθησις, mais plus encore pour la science (ἐπιστήμη). Et un autre point est alors souligné : plus est élevée est la modalité de la connaissance, plus intense est l'union de la connaissance avec l'objet connu (ὅσω κρείττων ἢ γινῶσις, τοσοῦτω κρείττων καὶ ἡ πρὸς τὸ γνωστὸν αὐτῆς ἔνωσις). Cette expression ἡ πρὸς τὸ γνωστὸν ἔνωσις est utilisée notamment par Simplicius à la page 55 du commentaire sur le *De caelo*, dans un passage extrêmement important où il commente une triade des Oracles chaldaiques, la triade ἔρωσ-ἀλήθεια-πίστις, et il développe une doctrine de la foi, de la πίστις alors conçue comme la *conviction* qui accompagne la démonstration scientifique (ἀπόδειξις) portant sur des réalités *divines*. C'est une πίστις qui est méta-apodictique, qui va au-delà de la simple démonstration rationnelle, et qui s'accomplit en quelque sorte en une συμπάθεια avec l'objet connu. C'est très probablement à ce type de doctrine que il est fait ici allusion. τοσοῦτω κρείττων ... : c'est-à-dire que lors que la connaissance porte sur des réalités théologiques il y a une νόησις particulièrement « intégrée » avec l'objet même de la connaissance et cela correspond très exactement à la conception de la foi dans le sens religieux revêtu par ce terme dans le néoplatonisme tardif.

Le quatrième élément que donne ce texte à partir de la ligne 19 est aussi quelque chose de typiquement néoplatonicien, avec un arrière-plan proclien très net : c'est l'idée selon laquelle dans le cas de la connaissance dans son état le plus haut – c'est -à-dire tel qu'elle se réalise dans l'union de la science et de son objet dans l'intellect – on est en quelque sorte au niveau de la connaissance des *causes*. Et « connaissance des causes » signifie anticipation de la connaissance des réalités *causées*, des effets. L'idée développée ici par Simplicius est que la connexion, l'identité qui s'établit entre la connaissance et les causes se poursuit en quelque sorte dans la dégression.

ἡ δὲ ἐπιστήμη προηγουμένως τῶν ἐν αὐτῇ ἐστὶν εἰδῶν τε καὶ λόγων θεωρητικῆ, ἵνα καὶ τὰ αἰτιατὰ ἐκ τῶν αἰτίων θεωρῆ

« La science, de façon primordiale, réalise la connaissance (la contemplation) des formes et des notions qui sont en l'âme, de telle sorte qu'elle connaît (contemple) également les réalités causées à partir de leurs causes ».

κἂν οὖν μεταβαίη ... Donc, même si mot-à-mot elle *change*, si elle *passé*, ἐπὶ τὴν σύστοιχον τῶν αἰτιατῶν γινῶσιν à la connaissance corrélatrice des réalités causées ... – c'est-à-dire, lorsque l'on passe de la connaissance des causes à la connaissance des réalités causées, qui sont déjà présentes κατ'αἰτίαν dans leurs causes : vous avez ici une *sustoikhia*, c'est-à-dire une série.

ἀλλὰ κατὰ τὴν προηγουμένην αὐτῶν ἀντίληψιν τὴν κατὰ τὰ αἴτια ἐν αὐτῇ ὄντα ἢ αὐτὴ ἐστὶ τοῖς ἐπιστήτοις. L'anticipation primordiale des effets dans leurs causes, assure que la science est *la même* que les objets de la science. C'est-à-dire que l'identité de la science et de ses objets se maintient à travers la dégression lorsque l'on passe des causes aux réalités causées, lorsque l'on passe de la science des causes à la connaissance des effets, parce que d'une certaine manière, l'anticipation des effets (des réalités causées) dans les causes s'accompagne parallèlement d'une anticipation de la science des réalités causées dans la science des causes. L'identité primordiale se maintient à travers ce qu'on appelle dans d'autres textes l'ὑφεσις (*huphesis*), la détente, la dégression, la descente. Simplicius insiste sur le fait que la science est, reste *identique* à ses objets (les ἐπιστητά), dans une fin de phrase extrêmement brachylogique, mais qui ne doit pas être corrigée : car c'est aux objets connaissables qui sont en elle qu'elle est identique – objets qui sont connaissables pour elle, et au sens propre (κυρίως), et au sens premier (πρώτως). C'est un développement de saveur tout à fait *néoplatonicienne* et dans le texte par lequel nous terminerons en quelque sorte notre promenade tout à l'heure je crois que vous trouverez un écho de cela.

La cinquième unité que l'on trouve dans ce lemme du commentaire de Simplicius au *De Anima*, à partir de la ligne 25, est une description – à travers un schème de pensée encore très néoplatonicien – de ce qu'est la science, de ce qu'est le discours de la science en tant qu'elle est identique à ses objets. Et la *forma mentis* néoplatonicienne se laisse voir ici à travers l'usage du schème de la conversion. 1

lignes 25-26 sq. εἰς ἑαυτὸν ὁ ἐπιστημονικὸς ἐπιστραφεὶς λόγος κτλ.

« La proposition ou plutôt le *discours (logos)* scientifique s'étant converti vers lui-même, établit la connaissance (ἴσθησι τὴν γνῶσιν) en possédant en lui-même l'objet de la connaissance (le connaissable, τὸ ἐπιστητόν), en étant défini par lui dans cette activité même, et par la définition du connaissable. De telle sorte, qu'il y a un seul et identique discours (ou énoncé, λόγος) du connaissable en acte et de la science en acte, c'est-à-dire, la définition ou la détermination (ἔπος) du connaissable ». Le lemme se termine sur ce thème. J'attire votre attention sur la formule finale, à la ligne 35, "l'identité relative de la science et du connaissable (ἡ πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ... ταυτότητα)". Donc vous voyez, une première constatation très simple : il y a une différence très importante entre le commentaire de Philopon et le commentaire de Simplicius car dans le commentaire de Simplicius, il y a des éléments de doctrine qui ont une très forte marque néoplatonicienne. Mais comme application à d'autres questions théologiques de la thèse épistémologique de ce passage aristotélicien, nous ne trouvons rien ; lorsque un professeur néoplatonicien commente ce passage du *De anima*, lorsqu'il s'en tient notamment à la méthode qui consiste à suivre la lettre du texte, nous avons, si vous voulez, quelque chose qu'on a presque envie de qualifier d'assez « raisonnable ».

Pour trouver une véritable infusion de la thèse selon laquelle, dans le cas des réalités immatérielles il y a identité de la science et ses objets, dans le champ théologique il faut suivre une toute autre voie. Les grandes étapes, évidemment, doivent être cherchées chez Plotin, Proclus, et les derniers néoplatoniciens. Pour Plotin, les choses sont assez bien connues, mais je crois que quelque rappel ou quelques observations sont tout à fait utiles. Il y a tout d'abord l'article fondamental publié en 1960 dans "Les Entretiens de la Fondation Hardt", *Les sources de Plotin*, l'article de Armstrong sur l'arrière-plan de la doctrine selon laquelle les intelligibles ne sont pas en dehors de l'intellect. Cet article, qui est très connu, mérite d'être constamment relu, étant donné la prolifération de références qui y sont rassemblés. Il y a le livre de Th. A. Szlezák, sur la présence d'Aristote dans la doctrine plotinienne du νοῦς, *Plotin und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Je voudrais attirer aujourd'hui votre attention sur une autre étude, dont le mérite principale est à mon avis d'avoir suivi une observation de Szlezák tout en complétant de manière très centrale l'article fondamental de Armstrong. C'est un petit article de Pierre Hadot, qui a été publié dans un livre collectif sur le *De anima* d'Aristote en 1986 à Paris, chez Vrin ; il est intitulé *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet, Plotin et le De anima d'Aristote*. Je ne veux pas reproduire toutes les analyses et conclusions de cet article, mais simplement attirer votre attention sur un certain nombre d'observations faites par Pierre Hadot. Il est parti d'un corpus assez limité de textes qui n'avait pas la prétention d'épuiser toute la noétique plotinienne, notamment VI,6, chapitre 6 ; V, 9, chapitre 5 ; V,4, le chapitre 2. Et il a observé ce par quoi j'ai commencé à tout à l'heure, à savoir que Plotin ne fait pas de citations exactes du *De anima*, et, de manière presque systématique, réduit la doctrine exposée dans le petit corpus de textes du *De anima* à une formule presque toujours la même : dans les cas des réalités dépourvues de matière « il y a identité entre la science et ses objets », ou bien : « l'intellect *est* ses objets ». C'est-à-dire qu'il y a *allusion* à une doctrine plutôt qu'une *citation* des textes eux-mêmes. Et il n'y a aucune raison de considérer qu'il y ait un rapport *direct* aux textes d'Aristote. C'est le premier point.

Le deuxième point, qui est évidemment très connu, c'est que cette transposition à l'intellect plotinien de la thèse du *De anima* est très certainement l'ingrédient aristotélicien le plus important, c'est-à-dire que la conjonction de la thèse du *De anima* et de *Métaphysique*, Lambda 9, détermine

les éléments constitutifs les plus puissants de la doctrine plotinienne du *nous* : ils permettent de décrire la pensée, le contenu de l'intellect *divin*, c'est-à-dire l'identité de l'Intellect divin et de ses objets (les Formes-intellects). C'est le deuxième point.

Le troisième point – et je vous renvoie à la lecture attentive du texte de Pierre Hadot – c'est qu'il a détecté dans la manière de citer Aristote et d'utiliser la doctrine du *De anima* certainement une volonté de critique, une volonté polémique à l'égard de certaines tendances du médio-platonisme, et notamment à l'égard de certaines thèses, illustrées par exemple chez Alcinoos, dans le *Didaskalikòs*, sur les Formes intelligibles, les Formes comme pensées de Dieu. C'est un élément très profond dans l'article de Pierre Hadot : dans l'emploi qu'il fait de la doctrine du *De Anima*, ce que Plotin veut montrer c'est que ce n'est pas la pensée qui produit ses objets, mais *c'est l'être et la pensée, l'être et les objets de pensée comme traces de l'Un* qui sont en quelque sorte constitutifs de l'intellect divin lui-même pour autant qu'il se convertit et qu'il se constitue en prenant comme objets les formes intelligibles. L'Être et la Forme, traces de l'Un, sont *antérieurs* à la pensée.

Je voudrais simplement, sans entrer davantage dans le corpus plotinien, remarquer que cette référence au *De anima* apparaît dès le début de la période littéraire de Plotin, puisque on la trouve dans le traité V, 9 [Traité 5], *passim*, ou dans le Traité 7 [V, 4], ch. 2, lignes 43-48, et que la doctrine elle-même, à défaut d'une allusion textuelle au *De anima*, est très présente dans le Traité 10 (V, 1). Je rappellerai simplement dans le Traité 10, chapitre 4, la célèbre image de l'Intellect divin sous la figure de Kronos, qui résume à mon avis très précisément l'ensemble de la doctrine plotinienne : l'Intellect divin est Kronos, le Dieu qui dévore ses propres enfants, qui tout à la fois produit, retient en lui-même les Formes intelligibles – c'est le thème de l'autarcie divine. Kronos est *satiété* et en même temps *pureté* (selon la double signification que Plotin, travaillant les références hésiodique et platonicienne, assigne au mot grec). Les Formes sont protégées de toute descente dans la matière, et le dieu autarcique est bienheureux.

On peut dire que l'intuition centrale de la noétique plotinienne est devenue une invariante de la doctrine de l'intellect, de la doctrine de l'intelligible, à travers toutes les formes de néoplatonisme jusqu'à la fin de l'Antiquité. Même lorsque, avec Syrianus et Proclus, le système se complexifie et se hiérarchise. La section des *Eléments de théologie* de Proclus, à partir de la proposition 166, est consacrée aux intellects. Ce qui est déconcertant pour un lecteur habituel de Plotin, c'est qu'on ne se trouve plus face à un seul niveau d'intellect, c'est-à-dire à une sorte d'unité simple de l'intellect et des intelligibles, pensée fondamentalement sur le modèle du *De anima* III, mais qu'on se trouve face à un « diacosme » hiérarchiquement structuré, avec ce que Proclus appelle un νοῦς πρώτιστος. Ce νοῦς qui est qualifié de πρώτιστος, de « tout premier », est celui qui peut être qualifié de « cause principielle » (αἴτιον ἀρχικόν) de l'ensemble de la série, par rapport à l'ensemble des intellects constituant le « diacosme » des intellects – cause monadique qui tout à la fois anticipe et produit une pluralité qui dépend de lui. Au cœur de cette section on retrouve à la fois une présence, avec modification de la thèse aristotélicienne du *De anima*, qui demeure toujours extrêmement puissant.

Lisons le début de la proposition 167 des *Eléments de Théologie*.

πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ · ἀλλ' ὁ μὲν πρώτιστος ἑαυτὸν μόνον, καὶ ἔν κατ'ἀριθμὸν ἐν τούτῳ νοῦς καὶ νοητὸν ...

« Tout intellect s'intelligé lui-même, mais l'intellect tout premier s'intelligé lui-même seulement et en lui l'intellect et les intelligibles sont numériquement un ... »

Dans l'intellect « tout premier » de Proclus nous avons, très simplement, une situation qui est structurellement identique à la situation de l'intellect plotinien. Pour tous les intellects qui *procèdent* de l'intellect premier – car ils sont *causés* par l'intellect premier –, nous allons avoir au fond le schéma suivant : chaque intellect, d'une certaine manière, reproduit lui aussi cette structure, c'est-à-dire que chaque intellect réalise également l'identité de lui-même comme intellect et de l'intelligible qui lui est coordonné, c'est-à-dire de l'intelligible qui est en lui. Donc, d'une certaine manière, on peut dire que dans chaque intellect aussi, comme dans le tout premier intellect, il y a

identité de l'intellect et du νοητόν. Mais les intellects dérivés ne se contentent pas d'intelliger leurs propres contenus intelligibles (leur propre contenu intelligible étant aussi à chaque fois un contenu total, πᾶς νοῦς πάντα νοεῖ) : mais chacun intellige aussi un intelligible qui lui est *antérieur*, et qui lui est, d'une certaine manière *extérieur*, et qui est en dernière instance l'intelligible intrinsèque à l'intellect πρώτιστος. Cette structure est fondamentale. Continuons de lire la Proposition 167 :

ἕκαστος δὲ τῶν ἐφεξῆς ἑαυτὸν ἅμα καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ, καὶ νοητόν ἐστι τούτῳ τὸ μὲν ὃ ἐστι, τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἐστιν.

« *Mais chacun des intellects qui viennent ensuite, s'intelligent lui-même et intellige à la fois aussi les réalités qui sont avant lui. Et ce qui est intelligible pour lui, c'est d'une part ce qu'il est lui-même, d'autre par ce à partir de quoi il est* ». L'intellect dérivé reproduit donc la structure d'identité de l'intellect et de son objet, qui est la structure paradigmatique de l'intellect πρώτιστος, mais cet qui est intelligible pour lui c'est aussi *ce à partir de quoi il est*. Regardons rapidement le théorème de la proposition 168, comment un utile commentaire de *Métaphysique Lambda 9* :

πᾶς νοῦς κατ'ἐνέργειαν οἶδεν ὅτι νοεῖ · καὶ οὐκ ἄλλου μὲν ἴδιον τὸ νοεῖν, ἄλλου δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ.

« *Tout intellect en acte connaît qu'il intellige. Et il n'y a pas de distinction entre ce à quoi appartient en propre le fait d'intelliger, et ce à quoi appartient le fait d'intelliger qu'il intellige.* »

Nous retrouvons de proposition en proposition l'idée de l'identité de l'intellect, de son objet, et de l'intellection elle-même. Je pourrais dire beaucoup d'autres choses, mais je voulais simplement vous signaler ce jalon très important des *Eléments de Théologie* (mais évidemment il y a beaucoup d'autres textes de Proclus).

Je vous propose, pour terminer, de venir à mon but, qui était la lecture d'un extrait du commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, qui au terme de ce parcours beaucoup trop rapide reprend tout sa signification. Il s'agit d'un long passage qui se trouve aux pages 12 et 13 du *Prooimion* du *Commentaire aux Catégories* dans un contexte qui l'explicitation du « but », du *skopos* des *Catégories*. Il s'agit de démontrer que le traité de les *Catégories* est le premier traité de l'*Organon*, qu'il est aussi la porte d'entrée, l'ἀρχή de la philosophie toute entière, qu'il relève de la logique, et que donc ce traité des *Catégories*, comme avant lui d'ailleurs l'*Isagogé* de Porphyre, ne peut porter que sur des mots signifiants, des φωναὶ σημαντικά. Le commentateur est donc obligé de proposer une théorie générale de la signification. C'est, je dirais, la métaphysique d'une théorie générale de la signification, d'une théorie de la signification qui est structurée selon le triangle des mots signifiants, φωναὶ σημαντικά, des notions, νοήματα, et des signifiés ou référents, les πράγματα. C'est ce que fait ici l'auteur (Simplicius, mais la matière philosophique elle-même peut faire penser, par certains aspects, à Jamblique, et on ne peut exclure qu'il s'agisse d'un écho d'une leçon orale de Damascius ; disons qu'il s'agit d'une doctrine néoplatonicienne très élaborée dont la rédaction est due à Simplicius).

L'idée est de montrer que la triade des mots signifiants, des notions et des πράγματα, cette triade de termes séparés dans le langage humain, s'explique comme le point ultime d'une διάκρισις qui évidemment se déploie à partir d'une sortie de l'*union indistincte* (ἔνωσις ἀδιάκριτος), qui est l'état primordial de l'intellect. Autrement dit, nous avons trouvé dans ce texte une philosophie du langage, et plus particulièrement une sémantique, qui apprend chacun des trois termes de la triade comme des étapes de la διάκρισις. Et, d'une certaine manière, les ingrédients théoriques principaux que l'on trouve dans ce texte sont d'une part évidemment *Métaphysique Lambda 9*, comme étant le centre d'une noétique néoplatonicienne – je dirais invariante depuis Plotin –, puis le *De anima* et le petit corpus des textes du *De anima* par lesquels j'ai commencé mon exposé, puisque nous retrouvons l'emploi du mot πράγματα et l'affirmation centrale selon laquelle il y a l'identité des πράγματα et des notions qui portent sur les réalités, les νοήματα qui sont les notions scientifiques portant sur les réalités. L'idée de l'identité de la science et de son objet est absolument présente, et

d'autre part, tout ceci est structuré par le premier chapitre du *Peri Hermeneias*, qui offre l'armature de la sémantique triadique.

Autrement dit, ce que je trouve extrêmement intéressant au terme de la longue histoire d'interprétation et d'assimilation de ce texte aristotélicien, c'est que l'exposé typiquement néoplatonicien que nous avons lu dans le Commentaire de Simplicius aux *Catégories* est essentiellement constitué du tissage de trois fils, qui nous renvoient à trois textes d'Aristote : *Métaphysique*, *De interpretatione* chapitre 1, *De anima* Livre 3, ch. 4 *et al.* Je vous ai donné le texte grec, et un schéma publié il y a un certain temps par moi<sup>1</sup>, et qui essaie de résumer, si vous voulez, la doctrine. Mais avant de lire ce texte je voudrais vous donner des éléments introductifs. C'est que ce texte doit être lu non seulement comme une philosophie du langage, en ce qu'il fait apparaître le langage signifiant (φωνή), comme la limite (πέρας), de la procession – et comme le point précis où la procession s'arrête, et où commence une conversion. Ce texte est aussi une philosophie de la communication pédagogique, une philosophie de la communication professorale. L'idée d'ensemble est de montrer comment le discours, le *logos didaskalikòs*, c'est-à-dire un discours qui est fondamentalement caractérisé par un rapport hiérarchique entre celui qui enseigne et celui qui est enseigné, ce discours qui est tenu par l'âme qui a contemplé les vérités en direction d'âmes inférieures, doit être régi par des lois. La vérité de la proposition du professeur doit être vraie, et d'autre part, elle doit être régie par l'*univocité*, car il faut que tout le monde s'entende et se comprenne sans ambiguïté. Ce qui apparaît en filigrane dans ce texte c'est l'idéal d'une communication dans laquelle le discours *véritatif* d'un professeur déclenche une sorte d'anamnèse dans l'âme de tous ses auditeurs et fait en sorte que les âmes séparées se convertissent jusqu'à ce que Simplicius appelle une *κοινή νόησις*, c'est-à-dire une intellection « commune » ou une intellection « universelle ». C'est-à-dire que le discours véridique, qui en tant que *logos prophorikos* est tributaire de la séparation triadique (séparation des φωναί σημαντικάί, des νοήματα, et des πράγματα), est ordonné à une abolition du langage lui-même. Une fois atteinte ce que Simplicius appelle l'*homonoia*, c'est-à-dire la commune intellection de tous les « enseignés », au niveau de l'âme puis au niveau de l'intellect, l'identité des notions et de leurs objets sera en quelque sorte rétablie, et le mouvement de « descente » et de « remontée » – au centre duquel se situe un acte essentiel qui est l'acte de communication pédagogique – trouve son point de départ et son point d'arrivée dans une référence essentielle au *De anima*.

Lisons la traduction de ce texte (Simplicius, *In Cat.*, p. 12, 13 - 13, 11 Kalbfleisch) :

« Les expressions signifiants ne sont pas complètement détachées de la nature des êtres, les êtres ne sont pas séparés des mots dont la fonction naturelle est de les signifier, et les notions elles-mêmes ne restent pas en dehors de la nature des expressions et des êtres. »

Ce génitif absolu très long décrit une relation (qui, plus loin, va être désignée par le mot ἀλληλουχία) entre les trois termes, entre les trois pôles de la structure sémantique. Ces trois termes étaient *un* primitivement, et se sont distingués ultérieurement. Donc, les trois éléments de la triade de la signification sont posés comme le résultat d'une διάκρισις qui maintient une connexion à partir d'une situation d'unité fondamentale.

« L'intellect en effet » – nous reconnaissons là le *De anima* – « étant les réalités elles-mêmes et l'intellection elle-même, possède à la fois les êtres et les notions des êtres, qui sont en lui une seule et même réalité (ταυτόν), en vertu de l'union sans discrimination [expression néoplatonicienne typique] et là-bas il n'est point besoin du langage. »

---

<sup>1</sup> «Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories*», dans Ilsetraut Hadot, éd., *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque international "Simplicius". Paris, Fondation Hugot du Collège de France, 28 septembre-1<sup>er</sup> octobre 1985) [Peripatoi, Bd 15], Berlin-New York, 1987, p. 61-90, voir p. 83 sqq.

Dans l'intellect nous avons l'unité des νοήματα et des πράγματα, décrite par Aristote. Ensuite vient l'âme :

« L'âme, lorsqu'elle se convertit vers l'intellect, possède les mêmes réalités sous un mode second (δευτέρως), à partir du moment où elle possède en elle de raisons qui sont non seulement cognitives mais aussi génératrices ... » donc les *logoi* qui sont en l'âme sont non seulement des *logoi gnostikoi* c'est-à-dire des « notions cognitives » qui sont des images de la cognition de l'intellect, mais ils sont aussi des *logoi* producteurs des réalités mêmes de la nature.

« En revanche, lorsqu'elle s'est détournée de l'intellect, et qu'elle a séparé des êtres les raisons qui sont en elle, et que, ainsi, elle a fait d'elles [c'est-à-dire de ses raisons, de ses *logoi*] des images qui remplacent les modèles, elle a introduit une distance entre l'intellection et les réalités, et ce d'autant plus qu'elle s'est plus écartée de la ressemblance avec l'intellect, et désormais elle se contente de produire des notions qui sont simplement en accord avec les réalités (ἀγαπᾷ σύμφωνα τοῖς πράγμασιν προβάλλεσθαι τὰ νοήματα)».

Et il faut remarquer l'emploi du verbe προβάλλεσθαι, emploi que je dirais fréquent dans le lexique néoplatonicien à partir notamment de Jamblique. Ensuite un passage de coloration platonicienne, dans lequel on reconnaît évidemment le *Phèdre* et la *République*.

« Une fois tombée dans le devenir, et remplie d'oubli, elle a eu besoin de la vue, et elle a eu besoin de l'ouïe *pour se ressouvenir*. »

Nous avons ici une interprétation très fine de la doctrine platonicienne de la réminiscence qui va être en quelque sorte réduite à une réminiscence dont l'élément déclencheur majeur est la parole pédagogique : ce qui déclenche la réminiscence ce n'est plus, dans un choc amoureux, la vue d'un beau corps, mais c'est la *vérité* de la parole du professeur.

« ... elle a eu besoin de l'ouïe *pour se ressouvenir* » : elle a besoin en effet de quelqu'un qui, ayant déjà vu la vérité («celui qui a vu la vérité», c'est le professeur de philosophie), met aussi en mouvement, par la parole proférée à partir de la notion (qui est en lui), la notion qui jusque-là était refroidie, ou étouffée, en cette âme.»

Nous avons ici une description très précise de la communication. C'est-à-dire qu'il y a dans l'âme de l'enseigné une notion étouffée ou refroidie : la « notion » est presque comparée ici à un *vivant* qui a besoin d'air pour respirer. Et dans l'âme du professeur qui a vu la vérité et qui commence par concevoir évidemment le *logos endiathetòs*, vous avez une notion vivante et véridique. Par l'intermédiaire du *logos prophorikòs*, la notion, la vérité qui est dans l'âme du professeur peut agir sur la notion qui est étouffée ou refroidie dans l'âme de son destinataire, de manière à déclencher en celui-ci une sorte de réactivation et de réminiscence. L'arrière-plan c'est évidemment l'idée selon laquelle l'acte d'enseignement *didaskein* ou *manthanein* c'est « le bien dans la catégorie de l'agir et du pâtir » (Aristote encore). Vous avez ici la description d'une couple agent-patient, et le vocabulaire de la mise en mouvement (κινεῖν), que nous avons ici, est structurellement homologue du couple ποιεῖν-πάσχειν. Ici il faut remarquer qu'un professeur comme Proclus est célébré comme « image parfaite du Bien » par son disciple Marinus, c'est-à-dire que dans la psychologie des néoplatoniciens il n'y avait absolument aucun doute qu'un professeur qui réalise sa fonction de professeur réalise véritablement « le bien dans les catégories de l'agir et du pâtir », et nous avons ici la description de ce qui se produit. Mais que se produit-il ?

Procédant des notions qui sont dans le maître (ce sont celles qui relèvent du *logos endiathetos*) les notions qui sont dans le langage (là nous sommes au niveau du *logos prophorikòs*) meuvent

elles aussi sans intermédiaire les notions de celui qui apprend et elles les relient aux notions de celui qui enseigne, en se faisant *médiations* entre les unes et les autres. Les notions ainsi mises en mouvement de manière appropriée – donc il s’agit, si vous voulez, des *notions innées* qui se trouvent dans l’âme des enseignés, et qui sont en quelque sorte « réveillées » ou « ranimées » – viennent s’ajuster aux réalités. Ici se produit tout un mouvement de conversion dont le point d’aboutissement s’exprimera à nouveau selon des termes directement inspirés par le *De anima*. Donc les notions qui sont dans les âmes des élèves, mises en mouvement de *manière* appropriée par le discours d’enseignement, viennent « s’ajuster » aux réalités : ainsi se produit la connaissance des êtres, et le désir inné de l’âme pour le savoir est satisfait.

Dernière unité sur le langage : et ceci nous intéresse plus encore dans la perspective du *De anima*.

« Le langage est la limite de l’activité de l’âme. Et le propre des limites est de convertir vers les principes. C’est pourquoi le langage rassemble en une communauté de pensée (*homonoia*) les âmes qui se sont écartées de l’intellect et des êtres, et qui se sont distinguées les unes les autres, – il les fait s’ajuster aux réalités (τοῖς πράγμασιν συναρμόζειν), il les fait remonter vers l’intellect et les prépare non seulement à vouloir être sans langage (ἀφώνους) ...» [autrement dit : la finalité de tout art d’enseignement c’est le *silence* qui accompagne la restauration de l’identité de la pensée et de ses objets] « ... mais même à posséder des notions qui ne soient plus différents des réalités » [*là nous retrouvons Aristote*].

Tout au long de ce texte nous avons remarqué l’emploi récurrent du mot *πρᾶγμα* qui évidemment est un écho du vocabulaire d’Aristote dans le *De anima*, le mot *πρᾶγμα* s’étant par ailleurs chargé dans le lexique néoplatonicien d’une signification très précise : les *πράγματα* sont les réalités intelligibles, les réalités idéales. C’est une signification éminemment platonicienne et néoplatonicienne de *πρᾶγμα*, comme l’a montré Pierre Hadot : ces réalités intelligibles sont les Réalités qui ont la plénitude de l’existence, c’est à dire qui ont le statut d’*οὐσίαι*.

Conclusion de ce texte : c’est une conclusion qui va nous renvoyer à la situation métaphysique qui est la nôtre lorsque nous parlons, lorsque nous communiquons, scientifiquement, philosophiquement.

« Ainsi donc l’âme a morcelé ce qui dans l’intellect est précontenu de manière unifiée » – Ici le vocabulaire est très intéressant. Nous avons rencontré tout à l’heure l’emploi du mot *πρόληψις* (*προλαμβάνω*) : c’est un verbe assez fréquent pour désigner l’anticipation unitive de ce qui est sur le mode de l’*ἀδιάκριτος ἔνωσις*. Quant à l’adverbe formé sur le participe parfait *ἠνωμένος*, il nous renvoie aussi, dans le vocabulaire proclien et dans le vocabulaire des successeurs de Proclus, à une mode d’union qui apparaît notamment avec le diacosme des intellects. Donc cette conclusion si vous voulez est techniquement très fine.

« ... non toutefois sans conserver, dans la division même, la connexion mutuelle de ce qui se trouve dans l’intellect » : l’*ἀλληλουχία* est si vous voulez la liaison maintenue entre les *φωναί*, les *νοήματα*, et les *πράγματα* dans le langage humain. Cette *ἀλληλουχία* est comme le dernier écho, la dernière trace dans le langage humain de l’union primordiale, l’*ἀδιάκριτος ἔνωσις*.

Je voulais simplement vous présenter ce document en insistant sur le fait que au point de départ, comme au point d’arrivée – au point de départ de la procession comme au point d’arrivée de la conversion – Simplicius atteste l’assomption profonde dans la noétique néoplatonicienne de la thèse du *De anima* selon laquelle dans le cas des réalités immatérielles il y a identité de la science et de son objet.

