



**HAL**  
open science

## Dix-huit arguments de Proclus en faveur de l'Éternité du monde. Traduction de travail inédite en français

Pascal Mueller-Jourdan, Claire Cachia

### ► To cite this version:

Pascal Mueller-Jourdan, Claire Cachia. Dix-huit arguments de Proclus en faveur de l'Éternité du monde. Traduction de travail inédite en français. 2025. hal-04878379

**HAL Id: hal-04878379**

**<https://hal.science/hal-04878379v1>**

Preprint submitted on 10 Jan 2025

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

# Dix-huit arguments de Proclus en faveur de l'Éternité du monde

## Traduction de travail inédite en français

Pascal Mueller-Jourdan

En collaboration avec<sup>1</sup> Bertrand Ham,  
Claire Cachia osb. et Xavier Battlo osb.

À la mémoire de l'Abbé Jean Trouillard qui enseignait à la Faculté libre des Lettres de l'Université catholique de l'Ouest au moment où il parachevait sa traduction des *Éléments de théologie* de Proclus (Paris, Aubier, 1965).

Cette traduction s'inscrit dans un projet initié il y a plus dix ans dans le cadre d'un séminaire permanent de traduction inédite en français de textes philosophiques difficiles d'accès sans quelque connaissance approfondie du grec. Ce séminaire fut créé par Bertrand Ham (Maître de Conférences en philosophie et en littératures grecque et latine) et par nous-même lors de notre arrivée à Angers en septembre 2006.<sup>2</sup>

Cette nouvelle traduction et le projet de produire un examen détaillé *des dix-huit arguments de Proclus* qui cherchent à fonder en raison les bases d'une cosmologie platonicienne arrive alors que le terrain a déjà été très sérieusement défriché par d'importantes recherches antérieures. Outre les traductions soigneusement annotées en allemand de Baltes (1978), Gleede (2009) et de Scholten (2009–2011), en anglais, de Lang & Macro (2001), de Share

---

<sup>1</sup> Toute traduction doit être mentionnée avec réserves. Nous engageons notre responsabilité personnelle dans les choix ultimes effectués dans le cadre de cette traduction. Nos collègues ne sauraient être tenus pour responsables des approximations, voire des erreurs souvent difficiles à éviter qu'on y trouvera.

<sup>2</sup> Nous y avons travaillé les textes suivants dont plusieurs furent à la base de publications.

– 2006-2010 : Sur la *Materia Prima*. Ioannes Philoponus, *De Aeternitate mundi. Contra Proclum*. Livre XI.

– 2010-2012 : Sur le langage, le nom et la proposition. Stephanus Alexandrinus, *In Aristotelis librum Peri Hermeneias commentarium* (traduction complète mais révision partielle)

– 2012-2015 : Les arguments de Proclus de Lycie (Ve siècle) en faveur de l'Éternité du monde. Proclus, *De Aeternitate Mundi*, in : Ioannes Philoponus, *De Aeternitate mundi. Contra Proclum*.

– 2015-2016 : Sur la sensation et les théories de la lumière. Ioannes Philoponus, *In Aristotelis libros de anima commentaria* [329.3-334.30].

– 2016-2019 : Sur les conditions de la perception sensorielle. Priscianus Lydus, *Metaphrasis in Theophrastum*.

– 2019-2022 : Révision complète des arguments de Proclus de Lycie (Ve siècle) en faveur de l'Éternité du monde. Proclus, *De Aeternitate Mundi*, in : Ioannes Philoponus, *De Aeternitate mundi. Contra Proclum*.

– 2023- : Sur la nature du langage. Proclus, *In Platonis Cratylum Commentaria*.

(2005, 2010) et de Wilberding (2006), il faut aujourd'hui compter avec le commentaire exemplaire et, pour l'heure, indépassé de Gleede.<sup>3</sup>

Nous avons voulu dans le présent projet d'ouvrage proposer un exercice plus modeste et plus simple, en évitant, autant que faire se peut, de verser dans une excessive simplification. Outre le fait de fournir au lecteur francophone une première traduction qu'il saura améliorer,<sup>4</sup> nous souhaiterions proposer une analyse brève et un examen synthétique de chacun des arguments du diadoque de l'École d'Athènes afin de permettre au même lecteur de saisir en un clin d'œil les fondements d'un problème et les contours de plusieurs apories issues de l'exégèse de la lettre de Platon. Pour faciliter la compréhension de ces arguments dans la compréhension qu'en eût Proclus, nous les situerons pour l'essentiel dans l'horizon de son commentaire sur le *Timée*.

Pour bien saisir la nature de l'argument, outre la traduction annotée, on en trouvera une brève analyse, le cas échéant, l'examen de notions apparues comme particulièrement délicates à interpréter et une explication générale.

Nous publions par anticipation cette traduction inédite en français dans l'espoir d'intéresser de jeunes chercheurs francophones à la physique et à la cosmologie du platonisme tardo-antique.

Elle est publiée à l'état brut sans les notes techniques qui de fait apparaîtront une fois le projet achevé.

---

<sup>3</sup> B. GLEEDE, *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos*. Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos, Tübingen, Mohr Siebeck, STAC vol. 54, 2009.

<sup>4</sup> Initié en 2012 par nos soins, cette traduction a fait l'objet de multiples révisions. Nous voudrions remercier avant tout Bertrand Ham, Maître de Conférences en philosophie et en littératures grecque et latine à l'Université catholique de l'Ouest d'Angers, aujourd'hui retraité, qui outre l'amitié dont il nous fit l'honneur dès notre arrivée à Angers en 2006, se révéla un redoutable et cordiale critique. Comment ne pas dire également notre vive gratitude à Sœur Claire Cachia o.s.b. et au Frère Xavier Battlo o.s.b. qui, participants tous deux au séminaire permanent que Bertrand Ham et moi-même avons tenu depuis de nombreuses années, ont contribué par leur relecture exigeante à réduire, nous l'espérons, la marge d'erreur que toute traduction comporte inévitablement. Un grand merci également au Père Dominic Igwe qui nous a rejoint plus tardivement mais dont l'apport fut si précieux. Nous sommes infiniment redevables à Dominic O'Meara, professeur émérite de l'Université de Fribourg, pour sa relecture intégrale de cette traduction mais aussi pour avoir été, dès 1994, le premier à nous accorder sa confiance. Il nous initia aux arcanes du platonisme de l'Antiquité tardive.

## Plan

Premier argument.....	5
Deuxième argument .....	7
Troisième argument .....	8
Quatrième argument .....	10
Cinquième argument .....	11
Sixième argument .....	12
Septième argument .....	13
Huitième argument.....	14
Neuvième argument.....	16
Dixième argument .....	17
Onzième argument .....	19
Douzième argument .....	21
Treizième argument.....	22
Quatorzième argument .....	24
Quinzième argument .....	27
Seizième argument .....	29
Dix-septième argument .....	32
Dix-huitième argument.....	34
Bibliographie.....	38
Éditions et/ou traductions des arguments de Proclus (ordre chronologique) .....	38
Commentaires et études .....	38
Sources complémentaires .....	38
Littérature secondaire .....	39



## Premier argument

[trad. de l'arabe : A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, Études de philosophie médiévale LVI, 1968, p.133-134.<sup>5</sup>

Le premier des arguments par lesquels nous prouvons que le monde est éternel est tiré de la bonté de Dieu ; il n'y en a de plus probant comme démonstration de ce que le tout est selon l'exemple de celui qui l'a fait, et duquel il tient son être. En effet, comme l'être du Tout est l'effet de sa bonté, il l'a fait parce qu'il n'est pas admissible de dire que sa création fut pour une autre cause que celle de la bonté. Dieu n'est pas tantôt bon, tantôt non-bon. Aussi est-il toujours la cause de l'être du monde, l'être du monde est équivalent à l'être de Dieu, car nous ne trouvons pas quelque chose qui ne relève pas de Lui, étant donné que tout ce qui est fait, est fait parce qu'Il est bon ; et il est toujours bon. Puisqu'il est éternellement bon, il faut que toutes les choses lui soient éternellement semblables. Comme il arrive que toutes les choses lui soient semblables, il peut faire que toutes les choses lui soient semblables, car il est le

---

<sup>5</sup> Autre traduction de l'arabe du 1<sup>er</sup> argument : M. Rashed, « Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l'“instauración” (*hudūth*) », *Les Etudes philosophiques* 105 (2013/2) 267.

« Premier des arguments de Proclus par lesquels il démontre que le monde est éternel. Il a dit : Le premier des arguments par lesquels nous montrons que le monde est éternel est pris de la bonté du Créateur. Il n'y a pas de conviction plus ferme que celle procurée par la preuve que cet argument offre au sujet du Tout, d'après laquelle le Tout est à l'instar de ce en fonction de quoi le Créateur l'a produit et de ce dont provient son existence. De fait, puisque la génération du Tout revient uniquement à Sa bonté, Il s'y est livré parce qu'il n'était pas possible que l'on dise qu'Il l'a créé en raison d'autre chose que Sa bonté. Or, Il n'est pas bon à un moment et non bon à un autre. En sorte qu'Il est toujours cause de l'existence du monde, dès lors que l'être du monde est coextensif à l'être du Créateur. Le fait est que nous ne saurions trouver aucune chose qui serait en quelque façon telle qu'elle produirait le monde en raison de sa seule bonté, mais qui ne le produirait pas toujours alors qu'elle serait toujours bonne. Puis donc qu'Il est toujours bon, c'est toujours qu'Il Lui plaît que toutes choses Lui ressemblent. Et puisqu'Il Lui a plu que toutes les choses Lui ressemblent, Il a la puissance d'instaurer toutes choses à Sa semblance. Il est en effet le Seigneur et Maître de toutes choses. Et puisqu'Il Lui a plu que toutes choses lui ressemblent et qu'Il avait la puissance d'instaurer toutes choses à Sa semblance, Il les produit toujours. Car toute chose qui n'agit pas, le fait qu'elle délaisse l'agir est soit parce qu'elle ne veut pas, soit parce qu'elle ne peut pas agir – si du moins il s'agit de quelqu'un qui peut être sujet à l'une de ces deux éventualités. Ainsi, puisque le Créateur, qu'Il soit exhausté, a fait le monde en raison de Sa bonté, Il l'a fait éternellement. Il suit de là que le monde n'a pas été engendré il y a un certain temps et ne sera pas détruit dans un certain temps. De fait, l'affirmation suivant laquelle Il n'aurait pas la puissance de faire ce qu'Il veut ne mérite que le dédain, car elle impliquerait, puisqu'Il serait parfois puissant et parfois non puissant, qu'il soit faux qu'Il ne puisse subir d'altération ni d'affection. En effet, la perte de Sa puissance entraînerait qu'Il subisse une affection, et ce qui change de la non-puissance à la puissance est altéré, du fait que la puissance et la non-puissance ressortissent à la qualité et que l'altération est le changement selon la qualité. Puis donc qu'Il a éternellement la puissance de créer et qu'Il veut éternellement créer, il s'ensuit nécessairement qu'Il crée éternellement, que le Tout soit éternellement créé et que le monde soit éternellement existant, à la façon dont le Créateur est éternellement créant. À ceci près toutefois que le Créateur est toujours existant, tandis que le monde est toujours engagé dans un processus de génération, car le sens de « éternellement » n'est pas le même dans les deux cas. Bien plutôt, son sens appliqué au Créateur est la sempiternalité et la perdurance, tandis que son sens appliqué au monde est le temps infini. Car ce qui est congruent à l'étant, c'est la sempiternalité et la perdurance, tandis que ce qui est congruent à l'engendré, c'est le temps ».

Seigneur de toutes les choses et leur maître. Si donc il aime que toutes les choses lui soient semblables et qu'il puisse les faire semblables à Lui, il les fait donc éternellement. En effet, <pour> tout ce qui ne fait pas, le fait de ne pas faire vient : ou bien parce qu'il ne veut pas faire, ou bien parce qu'il ne peut pas faire - si pourtant il est susceptible de l'un ou de l'autre. Si Dieu a fait le monde de par sa bonté, alors son acte est éternel. Aussi faut-il que le monde ne soit pas engendré à un certain moment, ni corruptible à un moment du temps. Dire qu'il n'est pas capable de faire ce qu'il veut est une chose dont il faut se moquer, car s'il est tantôt capable et tantôt non capable Il ne serait pas non susceptible de l'altération et du changement, car sa perte de pouvoir est la cause de son admission de l'effet, et celui qui passe de la non-puissance à la puissance est changé, étant donné que le pouvoir et le non-pouvoir sont ou relèvent de la qualité, et l'altération est le changement selon la qualité. S'il est donc capable de créer éternellement, et éternellement Il veut créer, il faut de toute nécessité qu'il créé éternellement, et que le Tout soit créé et qu'éternellement le monde existe, comme le Créateur est éternellement créateur. Mais le Créateur existe éternellement, et le monde est éternellement engendré. Le sens de 'éternellement' n'est pas le même dans les deux cas, car en ce qui concerne le Créateur, cela veut dire l'éternité ; et en ce qui concerne le monde, cela veut dire le temps infini, c'est que le co-existant de l'être est l'éternité, tandis que le co-existant de l'engendré est le temps.

## Deuxième argument

(2) De Proclus, diadoque, argument deuxième.

[Rabe 24.1] Deuxième.

Si le modèle du monde est éternel et si c'est cela son essence (le fait d'être modèle) et qu'il possède non par accident mais en soi [5] cette puissance du fait qu'il est modèle par son être même, puisqu'il est éternel par <son> être même, il sera, je pense, éternellement modèle. Mais s'il lui appartient d'être éternellement modèle, il y aura nécessairement toujours aussi une image. Car le modèle est relatif à une image. Mais si l'image [10] n'existait pas dès lors qu'il n'existait pas, il n'existera pas <non plus> dès lors qu'il n'y aura pas d'image ; si l'on veut éviter également que le modèle, ou bien ne soit même pas modèle, l'image n'existant pas <encore>, ou bien qu'il soit modèle privé d'image. En tout cas, pour les choses qui sont dites relatives les unes aux autres, aucune des deux n'existe si l'autre n'existe pas. Dès lors, si le modèle est éternellement modèle, [15] le monde existe toujours, étant image d'un modèle qui existe éternellement.

## Troisième argument

(3) De Proclus, diadoque, argument troisième.

[Rabe 42.2] Troisième.

Si le démiurge est démiurge de quelque chose, soit il sera toujours démiurge en acte, soit <il sera> à un moment donné en puissance n'exerçant pas toujours son activité démiurgique. Si donc, d'un côté, [5] le démiurge est toujours démiurge en acte, le produit de la démiurgie aussi sera toujours produit en acte. En effet, dit Aristote, chaque fois que la cause est en acte, ce qui est causé sera pareillement aussi en acte. Si c'est celle qui bâtit, ce qui est bâti. Si c'est celle qui confère la santé, la santé conférée. [42.10] Platon aussi dans le Philèbe, <dit> que le producteur est producteur de quelque chose qui advient, mais non le producteur de quelque chose qui est déjà advenue, ni <seulement> capacité de produire ce qui advient. Si, d'un autre côté, le produit de l'activité démiurgique n'est pas en acte, celui qui opère la démiurgie non plus ne sera pas en acte. Or, s'il n'est pas en acte, il sera en puissance [15] n'étant, avant l'action démiurgique, que capacité démiurgique. Et le même <Aristote> affirme que tout ce qui est quelque chose en puissance, c'est à partir de ce qui est en acte ce qu'il est lui-même en puissance, qu'il devient en acte : ce qui est chaud en puissance à partir de ce qui est chaud en acte, de même pour le froid, le blanc et le noir. En ce cas, [20] le démiurge serait lui aussi démiurge en acte après l'avoir été en puissance, tandis qu'il y aurait un autre démiurge en acte qui [43.1] ferait du démiurge d'abord en puissance, un <démiurge> en acte. Et si, d'un côté, cet <autre démiurge> est cause toujours en acte du fait que celui-ci est démiurge, ce dernier aussi serait toujours démiurge d'après l'axiome antérieur qui dit : « dès lors que [43.5] la cause est en acte, le causé aussi est en acte ». En conséquence, le produit de l'activité démiurgique existe toujours. Mais si, d'un autre côté, cet <autre démiurge> lui aussi est, à un moment donné, <seulement> en puissance cause faisant que le <second> démiurge opère la démiurgie, là encore, lui-même <s.-e. le premier> en aura besoin d'un autre qui le fasse 'faire en acte' que le <second> démiurge [10] opère la démiurgie à cause du deuxième axiome qui dit : « tout ce qui est en puissance a besoin de ce qui est en acte pour devenir en acte ». Et à nouveau, le même raisonnement s'applique à ce dernier et, soit nous remontons à l'infini en cherchant à chaque fois une cause antérieure de l'actuation de la cause qui jusque-là était en puissance, soit nous en viendrons à admettre [15] qu'il y a une cause toujours en acte. Mais, ceci admis, il s'ensuit que les causés {= les effets} aussi sont toujours en acte et que le monde

est toujours produit par l'activité démiurgique

si tant est que le démiurge aussi est toujours démiurge en raison des deux axiomes indiqués.

L'un dit que tel l'état d'un des deux relatifs, [20] tel aussi l'état de l'autre ; s'il est en puissance, en puissance, s'il est en acte, en acte. Quant à l'autre, il dit que tout ce qui est en puissance change en ce qui lui correspond en acte sous l'effet de quelque chose qui est en acte, laquelle est elle-même d'abord en puissance, ensuite en acte.

## Quatrième argument

[55.24] De Proclus, diadoque. Argument quatrième.

[25] Quatrième.

Tout ce qui est engendré d'une cause immobile est, au regard de son existence, immobile. Si, en effet, le producteur <est> [56.1] immobile, il est immuable ; mais s'il est immuable, il produit par son être même en ne passant pas du produire au non-produire, ni du non-produire au produire. Dans ce passage en effet, il connaîtrait comme changement précisément le [5] passage de l'un à l'autre, mais s'il connaissait un changement, il ne serait pas immobile. Par conséquent, si quelque chose est immobile, soit jamais il ne produira, soit toujours, si l'on ne veut pas lui attribuer le mouvement en le faisant produire à un certain moment. En conséquence, si quelque chose d'immobile est cause de quelque chose, comme elle ne peut l'être, ni jamais, ni à un certain moment, elle sera toujours cause, mais s'il en est ainsi, [10] elle est cause d'une chose éternelle. Si donc, la cause de l'Univers est immobile, pour éviter que -se mouvant- elle ne soit d'abord inachevée, mais ensuite achevée (car tout mouvement est un acte inachevé), et pour éviter que, introduisant du temps en se mouvant, elle n'ait besoin de temps,

il est nécessaire que l'Univers soit éternel, étant engendré à partir d'une cause immobile. [15] En conséquence, si quelqu'un croyant être pieux envers la cause de l'Univers soutient que celle-ci seule est éternelle, tandis que le monde n'est pas éternel, en disant de celui-ci qu'il n'est pas éternel, il affirme de celle-là qu'elle est mue et non pas immobile. Mais en la disant mue et pas immobile, il dit qu'elle n'est pas toujours achevée [20], mais à un certain moment aussi inachevée, du fait que tout mouvement est un acte inachevé et tributaire de ce qui lui est inférieur (je veux bien sûr parler du temps) du fait même d'être mû ; mais en la disant inachevée à un certain moment, et non pas toujours achevée, et aussi tributaire de ce qui lui est inférieur,

il est impie au plus haut degré. Par conséquent, si quelqu'un croyant être pieux envers la cause [25] de l'Univers soutient que celle-ci seule est éternelle, il est impie au plus haut degré.

## Cinquième argument

[103.1] De Proclus, diadoque. Argument cinquième.

[2] Cinquième.

En plus de cela, s'il y a un temps concomitant au ciel, et un ciel <au temps>, il n'y a <ni ciel> s'il n'y a pas de temps, ni temps, s'il n'y a pas de ciel. Il n'y a pas de moment [5] où le temps n'était pas, pas plus qu'il n'y aura de moment où il ne sera pas. Car, s'il était un moment où le temps n'était pas, à ce qu'il semble au moment où le temps n'était pas, le temps était. En effet, ce qui est à un moment c'est parce qu'à un moment il n'est pas qu'on le dit être à un moment n'étant ni toujours, ni jamais mais entre les deux. Mais, à chaque fois qu'il y a un moment, il y a du temps. Et dans [10] l'hypothèse où il y aura un moment où il n'y aura pas de temps, <le temps> étant passé de l'être à un moment au non-être à un moment, alors qu'il n'y a plus de temps, il y aura du temps à ce moment précis où il n'y aura pas de temps. En effet, le moment est temporel. Si donc, il n'y a pas eu de moment où le temps n'était pas, ni n'y aura de moment non plus où il ne sera pas (le moment en effet, dans l'un et l'autre cas, alors même qu'il n'y aurait pas de temps, [15] sera <néanmoins> un support temporel), il y a par conséquent toujours du temps. En effet, au moment correspondra soit ce toujours, soit le jamais. Mais le 'jamais' est impossible parce que le temps assurément existe. Il y a donc toujours du temps. Or, le ciel est concomitant au temps et le temps au ciel. Car c'est la mesure du mouvement du ciel, [20] comme l'éternité l'est de la vie du vivant-en-soi. Cela même montre aussi que le temps dure toujours, pour éviter que l'éternité soit, ou modèle de rien, le temps n'étant pas et l'éternité existant, ou bien que l'éternité ne possède pas de façon permanente d'être toujours ce qu'elle est, en passant, en tant que modèle, du non-être à l'être ou de [25] l'être au non-être. Par conséquent, le ciel aussi est comme [104.1] le temps, étant né en même temps que le temps, n'étant engendré, ni avant, ni après le temps mais comme le dit celui-ci : pour toute la durée du temps, ils ont été engendrés, sont et seront.

## Sixième argument

[119.13] De Proclus, diadoque. Argument sixième.

[119.14] Sixième.

Si le démiurge est le seul à avoir lié le monde en un tout, [15] il serait le seul à pouvoir le délier. Car, il est totalement indissoluble, dit-il, excepté par celui qui l'a lié en un tout. Et de fait, dans tous les cas, il revient à celui qui connaît le lien de connaître aussi la façon de délier ce qu'il a lié. Or délier relève de qui connaît la façon de délier. Mais le démiurge ne saurait délier le monde

car il est justement [20] celui qui dit : « vouloir délier ce qui est harmonieusement agencé et bien constitué est le fait d'un être mauvais ». Mais, il est inconcevable que ce qui est essentiellement bon devienne mauvais. Il est alors impossible que le monde soit délié, ni par un autre, en effet, parce qu'il n'est [120.1] possible qu'au seul démiurge de le délier, ni par celui qui a été son démiurge, parce que vouloir délier ce qui est harmonieusement agencé est le fait d'un être mauvais. Donc, soit il ne l'a pas bien agencé et il n'est pas un excellent démiurge, soit il l'a bien agencé et il ne le déliera pas, à moins d'être devenu mauvais, ce qui est impossible. [5] En conséquence, l'Univers est indissoluble. En conséquence, il est incorruptible. Mais s'il est incorruptible, <il est inengendré>. « Il y a corruption pour tout ce qui est engendré » a dit Socrate, selon Platon, la veille du discours de Timée, ne parlant pas en nom propre mais après avoir dit que les Muses le disent. Et bien évidemment, Timée n'a pas, dans la foulée, trouvé extravagante la [10] doctrine des Muses et soutenu que quelque chose de né était incorruptible. Si donc cela est vrai, ce pour quoi il n'y a pas de corruption, cela est inengendré ; or pour le monde, il n'y a pas de corruption, il est donc inengendré. En conséquence, il est éternel, s'il est inengendré et incorruptible, ce monde.

## Septième argument

[243.1] De Proclus, diadoque. Argument septième.

[243.2] Septième.

Si l'âme de l'Univers est inengendrée et incorruptible, le monde aussi est inengendré et incorruptible. En effet, sa définition, comme également celle de toute âme, est 'ce qui se meut soi-même'. [5] Or, tout 'ce qui se meut soi-même' est source et principe de mouvement. Donc, si l'âme de l'Univers est éternelle, il faut que l'Univers soit toujours mû par elle. Que pourrait-elle en effet mouvoir, dans le cas où l'Univers n'existerait pas, soit à un moment antérieur, soit à un moment postérieur, elle qui est toujours principe de mouvement et qui ne peut pas [10] ne pas être principe de mouvement car elle est automotrice par essence et pour cette raison principe de mouvement. En effet, dans le cas du mouvement de l'univers, <univers> qui n'est ni antérieur, ni postérieur <à l'âme>, celle-ci est toujours principe de mouvement et ne peut pas [10] de n'être pas principe de mouvement parce qu'elle est par essence automotrice et pour cette raison principe de mouvement. Mais bien sûr l'âme est inengendrée et incorruptible du fait même de ce caractère auto-moteur. Par conséquent, l'Univers est lui aussi inengendré et incorruptible. De là, il est manifeste que toute âme [15] se trouve à titre premier à bord d'un corps qui est éternel et le meut toujours et même si elle vient à résider dans des corps corruptibles, elle meut ces derniers par l'intermédiaire de ceux toujours mus par elle.

## Huitième argument

[294.1] De Proclus, diadoque. Argument 8.

[294.2] Huitième.

Si tout ce qui se corrompt, se corrompt sous l'effet de quelque chose d'autre qui l'affecte de l'extérieur, et <se corrompt> en quelque chose d'autre, et si, par ailleurs, il n'y a rien d'extérieur à l'univers, ni rien [5] d'autre <que lui>, mais qu'il embrasse toutes choses, en devenant tout à partir de tous, et parfait à partir de choses parfaites, il ne saurait y avoir ni quelque chose d'autre que l'univers, ni corruption en quelque chose d'autre ou sous l'effet de quelque chose d'autre. En sorte qu'il est incorruptible. Mais c'est pour cette même <raison> qu'il est aussi inengendré. Tout ce qui est engendré, en effet, est engendré [10] à partir de quelque chose, qui auparavant était autre si bien qu'il y aurait quelque chose d'autre que l'univers, or, ce quelque chose serait extérieur à ce qui est engendré. Il y aurait par conséquent, avant que l'Univers soit engendré, quelque chose d'extérieur à l'univers, parce que vraiment autre que l'univers. Mais s'il en était ainsi, il y aurait un contraire à l'univers, à partir duquel il aurait été engendré. Mais en fait, [15] les contraires à la fois proviennent les uns des autres et se transforment les uns dans les autres, et il y a pour eux deux chemins entre les deux états <opposés>, comme cela a été établi plus amplement dans le Phédon, <qui dit que> l'un rend à l'autre des contraires ce qu'il lui doit, et que la nature n'est pas boiteuse. Certes, le sans ordre [20] et l'ordonné s'opposent, cela est évident. Mais si c'est comme privation et possession <qu'ils s'opposent> et par ailleurs, changent de la privation à la possession, combien plus changent-ils aussi de la possession à la privation. En effet, le premier type de changement est plus improbable car la privation est là [295.1] et les privations ne sont pas en mesure de changer en possession. Si donc, ce qui est le plus improbable à se produire s'est produit, combien plus <le changement> le plus probable aura-t-il lieu et l'ordonné changera-t-il en sans ordre, et cela se fera conformément à la nature et conformément à [5] la volonté du dieu. En effet, celui qui a fait ce qui est le plus improbable fera plus encore ce qui est le plus probable. Mais si ceux-là sont des contraires conformément à la loi des contraires, alors l'Univers aussi change en son contraire à partir duquel il a été engendré. Mais en fait, l'Univers a été montré incorruptible. Par conséquent, il ne change pas [10] en un contraire. De sorte qu'il n'est pas non plus engendré. En conséquence, l'Univers est éternel. En effet, on ne peut admettre quand il y a deux contraires, qu'il y ait passage de l'un à l'autre, sans qu'il y ait

passage inverse de l'autre à l'un, et pas non plus dans le cas de la privation et de la possession, qu'il y en ait un de la privation à la possession, sans qu'il y en ait un de la [15] possession à la privation. A vrai dire, dans certains cas, il n'y a pas passage de la privation à la possession. Mais, pour les contraires, il y passage de l'un à l'autre comme Socrate le dit dans le Phédon. En conséquence, soit l'Univers n'est pas incorruptible, soit il est bien plus inengendré qu'incorruptible, que le sans ordre et l'ordonné soient des contraires ou que le sans ordre est privation de l'ordonné.

## Neuvième argument

[313.6] De Proclus, diadoque. Argument neuvième.

[313.7] Neuvième.

Tout ce qui se corrompt, se corrompt sous l'effet de sa propre déficience, car ce n'est certes pas sous l'effet d'un caractère propre qui est bon, ou sous l'effet d'un caractère propre qui n'est ni mauvais, ni bon, mais indifférent. [10] En effet, tout ce qui est de cette dernière sorte n'est capable, ni de nuire, ni d'être utile et en conséquence, ni de corrompre, ni de conserver. Si donc, l'Univers venait à se corrompre, il se corromprait sous l'effet de sa propre déficience. Mais <Platon> lui-même affirme que le monde est un dieu bienheureux et que tous les dieux sont dans cette permanence. Et c'est pourquoi toute la race des dieux, [15] n'étant pas sujette à la déficience, n'est pas non plus sujette au changement. Par conséquent, l'univers, en lequel il n'y a rien de mauvais, pour la raison qu'il est lui-même dieu, ne se corrompra jamais. Mais si l'Univers est incorruptible du fait qu'il ne comporte aucun facteur de corruption, il n'est pas <non plus> susceptible d'être engendré. En effet, ce à partir de quoi il y a génération pour chaque chose, c'est cela même qui est [20] facteur de corruption de cette chose. En effet, dominé, il contribue à la génération ; dominant, à la corruption. En conséquence, s'il n'y a rien qui le corrompt, il n'a rien non plus à partir de quoi être engendré. Mais en fait, [314.1] il n'y a rien qui le corrompt, s'il est vrai qu'il n'a rien de mauvais. En effet, qu'est-ce qui pourrait le corrompre s'il est ordonné, sinon le non ordonné, et s'il est organisé, le non organisé ? Car c'est là ce qu'il y a de mauvais pour ce qui est organisé et ordonné. Si donc, [5] il a quelque chose de mauvais en lui, il comportera du non organisé et du non ordonné dans lesquels il se dissoudra. Si en revanche, il n'y a rien en lui de mauvais, il n'y aura pas de non ordonné et de non organisé qui combattent ce qui est ordonné et organisé, c'est-à-dire l'univers. Mais s'il n'a pas de non ordonné et de non organisé à le combattre, il ne sera pas non plus engendré à partir d'un non organisé [10] ou d'un non ordonné, si vraiment rien de tel ne le combat. Or il en est ainsi, s'il n'y a rien de mauvais en lui. Il n'y a donc rien à partir de quoi il pourrait être engendré. Or s'il n'y a rien à partir de quoi il pourrait être engendré, il ne saurait pas non plus être engendré. Il faut en effet que tout engendré soit engendré à partir de quelque chose, [15] mais à partir de rien, il est impossible que quelque chose soit engendré.

## Dixième argument

[380.19] De Proclus, diadoque. Argument dixième.

[20] Dixième.

Chacun des éléments constitutifs du monde, quand il est dans son lieu propre, soit demeure <au repos>, soit se meut en cercle. En effet, c'est quand il n'est pas dans son lieu propre, qu'il se meut en ligne droite, se hâtant d'y aller. Si [381.1] donc les éléments de l'univers, soit demeurent au repos, soit se meuvent en cercle (s'ils demeurent dans leur lieu naturel, ils le font conformément à la nature et s'ils se meuvent en cercle, ils n'ont ni commencement, ni fin de leur mouvement), il est évident qu'est aussi immuable l'Univers [5] constitué tant d'éléments ayant des lieux naturels que d'éléments se mouvant sans commencement et sans fin. Car en fait, les choses ici-bas changent, du fait que les éléments dont elles sont constituées, occupant des lieux qui leur sont étrangers, se hâtent de reprendre leur propre place. Si donc les éléments de l'Univers sont dans leurs [10] lieux propres, et qu'aucun tout ne se porte vers un lieu étranger et si ce qui est en son lieu propre n'est pas contraint de l'abandonner, il est nécessaire que l'Univers soit immuable puisque tous les touts (qu'ils demeurent en leur lieu <propre> ou qu'ils s'y meuvent) sont toujours dans un état conforme à leur nature. Si donc, d'un côté, avant que l'Univers ne soit organisé, [15] chacun des éléments était en son lieu propre, qu'il demeurât tel, ou qu'il s'y mût en cercle, ainsi cela revient à dire que l'Univers aurait déjà été organisé avant qu'il ne fût organisé et n'aurait pas eu de commencement à son organisation puisque tout se serait trouvé dans le même état, maintenant et avant. Si, d'un autre côté, <chacun des éléments était> en des lieux étrangers < avant que l'Univers ne soit organisé> ([20] car étant des corps, ils sont de toute façon en un lieu), < dans l'hypothèse où ils avaient leurs lieux naturels ailleurs, qui les aurait déplacés en ces lieux étrangers ? Car, étant des corps, ils n'étaient> pas pour eux-mêmes causes> de ce déplacement. De la sorte, il y aurait eu deux principes, celui du 'contraire à la nature', celui du 'conforme à la nature' et le [25] 'contraire à la nature' aurait été antérieur au 'conforme à la nature', et cela alors que 'contraire à la nature' est comme une sortie de la nature. Et si la nature n'existe pas du tout, [382.1] le 'contraire à la nature' lui-même ne saurait pas non plus exister (en effet, ce qui est 'contraire à l'art' n'existe pas non plus, s'il n'y a pas d'art, car ce qui est contraire à une chose, quelle qu'elle soit, n'existe que quand cette chose dont il est le contraire existe). En sorte que, à supposer même qu'il y eût des lieux conformes à la

nature, comme <ces corps (élémentaires)> ne s'étaient pas trouvés en eux, [5] on ne voit pas bien comment ils seraient encore conformes à la nature, alors qu'il y avait des lieux ayant primauté sur eux depuis un temps infini. Mais s'il n'y a pas de lieu propre ailleurs. Il ne saurait y avoir de lieux étrangers dans lesquels ils auraient été car ce qui est étranger comporte une référence à ce qui est propre. Mais si à ce moment-là aussi les lieux que ces corps (élémentaires) occupaient n'étaient pas des lieux étrangers [10] tout comme aujourd'hui, les lieux dans lesquels ils sont ne leur sont pas étrangers, les corps (élémentaires) dans ce temps-là aussi étaient conformes à la nature tout comme ils le sont aujourd'hui si bien qu'il y aura toujours un monde ordonné, puisque pour les <corps> qui sont en lui, il y aura, à des moments différents, des <lieux> conformes à la nature et des <lieux> contraires à la nature. Par conséquent, dans la mesure où il y a monde, il est éternel mais c'est seulement tel composé particulier se trouvant en [15] lui, quel qu'il puisse être, qui n'est pas toujours. Donc, l'Univers sera objet de reconfiguration, mais l'Univers sera toujours et de même que cet état-là était 'contre-nature' relativement à celui de maintenant, de même aussi l'état de maintenant est 'contre-nature' relativement à celui-là. Aussi bien dans cet état-là que dans celui-ci toutes les choses étaient en des lieux propres, mais différents à l'un et l'autre moment. [20] Empédocle lui aussi, est sage quand il agence en multiples phases l'univers, sauf que lui le fait plusieurs fois, tandis que nous, deux.

## Onzième argument

[403.14] Onzième argument de Proclus le diadoque.[15] Onzième.

La matière, dit-il, est 'en vue de l'univers' car elle est matrice-réceptacle de <la> génération. Or, la fin 'en vue de quoi' la matière existe n'est rien d'autre que la génération. Si donc la matière ne provenait de rien, ce serait au hasard qu'elle serait en vue de quelque chose et ce serait par hasard que ce qui a été engendré aurait une matière. [20] Or, des choses qui adviennent du fait du hasard, aucune n'est nécessaire, et en ce cas nous ne dirions plus de la production démiurgique qu'elle possède une assise ferme. Mais si c'est parce qu'elle provient d'une cause que la matière de la génération aussi est un 'en vue de quelque chose', il est nécessaire que les deux, la matière et la génération, coexistent. Et de fait, le 'en vue de quelque chose' et la 'fin en vue de quoi' [404.1] coexistent corrélativement. Si donc la matière est éternelle et est, en tant que matière, un 'en vue de quelque chose', la génération elle aussi est éternelle ; de fait, il est nécessaire que celle-ci aussi, en tant qu'elle est génération, soit une fin en vue de quoi. Donc, [5] la matière en même temps que la génération, coexistent pour toute la durée du temps, comme une fin en vue de quoi' et un 'en vue de quelque chose', car la matière est matière de quelque chose, de la forme qui lui est imposée. En effet une matière particulière n'est matière qu'à partir du moment où il y a aussi la forme. C'est pourquoi les artisans rendent malléables la matière qui ne l'est pas encore et c'est à mesure qu'ils progressent dans la taille pour produire une matière que la forme survient. [10] Les pierres, en effet, ne sont pas matière de la forme de la maison avant qu'elles n'aient été équarries et, si l'on veut, ajustées mais <elles le sont> quand elles ont reçu ces traitements. C'est donc au moment où elles sont vraiment devenues matière qu'alors, instantanément, la forme est présente. Donc si, aussi bien la matière au sens absolu est totalement [15] matière de toute génération et qu'elle est en puissance toutes choses et s'il ne lui manque rien pour être matière, comme c'est <par contre> le cas pour la matière particulière (ce qui est ainsi partout sous un mode absolu et premier n'a besoin de rien pour être ce qu'il est), les formes aussi sont toutes en même temps en elle. N'ayant eu besoin de rien en effet pour [20] être matière, elle n'a besoin de rien pour posséder les formes. En conséquence, à partir du moment où elle est, elle possède les formes dont elle est matière. Or, elle est inengendrée et incorruptible, et c'est pour cela qu'étant matière au sens absolu, elle n'a nul besoin d'une autre matière. Il s'ensuit que les formes existent en elle de toute éternité, de même que le

monde. Car elle était matière du monde ordonné et non pas [25] de l'inordonné et elle était en vue du monde ordonné et non en vue de l'inordonné. En effet, même la matière particulière est en vue non de la privation mais de la forme. En conséquence, dès lors qu'il y a matière du monde, il y a aussi monde.

## Douzième argument

[466.1] De Proclus, diadoque. Argument douzième.

Douzième. Tout engendré a besoin d'une matière et d'un agent producteur. En conséquence, si l'être engendré n'est pas toujours mais à un certain moment, il n'est pas toujours soit à cause du caractère inapproprié de la matière, [5] soit à cause d'une déficience de l'agent quant à son agir, soit pour les deux raisons à la fois, ni la matière n'étant appropriée, ni l'agent autosuffisant pour agir. Donc, dans l'hypothèse où il n'existait pas un monde ordonné avant ou qu'il n'en existera pas après, il devrait cette situation, soit à la matière, soit à l'agent qui le fait monde ordonné. Mais cet <agent>, d'un côté, est [10] toujours autosuffisant pour agir parce qu'il est toujours le même et non pas différent à différents moments. Donc, soit il n'est pas capable, maintenant non plus, d'ordonner le monde, soit il l'est à la fois maintenant, avant et après. La matière, de l'autre côté, soit elle était toujours appropriée à être ordonnée, comme elle l'est notamment maintenant, soit elle ne l'est même pas maintenant, puisqu'elle est toujours pareillement la même. [15] Elle est en effet inaltérable tout comme l'agent est immuable. Si donc, tout ce qui est à un certain moment et à un autre moment n'est pas, est tel soit parce que l'agent n'est pas capable <d'agir>, soit du fait que la matière n'est pas toujours malléable, et que par ailleurs l'agent producteur du monde n'est pas tantôt capable de le produire, tantôt incapable, [20] pas plus que la matière n'est tantôt malléable, tantôt non malléable, il ne saurait tantôt être, tantôt ne pas être. Par conséquent, pour toute la durée du temps, le démiurge agit, la matière est ordonnée et le monde ordonné existe.

## Treizième argument

[477.13] De Proclus, diadoque. Argument treizième.

[477.14] Treizième. <Platon> dit que le dieu a assigné au [15] monde ordonné comme mouvement, celui qui est propre à son corps, qui est sphérique, le mouvement circulaire, celui qui est le plus en rapport avec l'intelligence et la pensée. Si donc, il admet que c'est là le <mouvement> approprié au monde ordonné, il serait d'accord lui aussi pour dire que le ciel, par nature, est emporté d'un mouvement circulaire. Mais s'il possède [20] ce mouvement par nature, nous pourrions dire que ne lui convient ni le mouvement ascendant, ni le <mouvement> descendant. Or ces mouvements sont ceux des éléments ici-bas. Par conséquent, il faut nécessairement exclure le ciel du nombre des corps qui se déplacent en ligne droite. [478.1] Le corps céleste n'est par conséquent ni feu, ni terre, ni un quelconque des corps intermédiaires entre ceux-ci, ni léger, ni lourd, s'il est vrai que le lourd est ce qui est porté vers le bas, et le léger ce qui est porté vers le haut. Mais s'il n'est [5] aucun de ces éléments, ce qui est naturellement mû en cercle serait autre chose à côté de ces derniers.

Si donc les générations et corruptions relèvent de contraires qui s'opposent l'un à l'autre, contraires qui par ailleurs ont des mouvements naturels contraires et qui s'opposent un à un (c'est là une formule platonicienne du Protagoras), ces contraires [10] se corrompent et s'engendreront, tandis que le corps céleste sera inengendré et incorruptible. Mais si eux aussi, qui à titre de partie certes connaissent génération et corruption, en tant que totalités cependant, demeurent toujours conformément à la nature dans leurs lieux, et que le monde ordonné est constitué de ces deux choses, <à savoir> du ciel et de [15] chacune des quatre totalités d'éléments, le monde ordonné sera lui aussi inengendré et incorruptible (en tout cas, les choses engendrées et corrompues d'une manière ou d'une autre sont des produits du monde ordonné et non des parties, parce que les dieux qui sont en lui empruntent au monde ordonné des particules élémentaires à rembourser comme le dit ce même Platon, y compris quand ils produisent les races [20] <des vivants mortels>). Par ailleurs, il se représente aussi ces totalités comme des parties de l'Univers qui sont contenues en lui, alors même que de leur côté toutes les choses causées aussi sont contenus dans leurs propres causes et tenus ensemble par elles. Si donc le monde est constitué de <parties> inengendrées et incorruptibles, il est lui-même à plus forte raison inengendré [25] et incorruptible. Le tout serait en effet inférieur à ses parties, [479.1] s'il connaissait génération et corruption, tandis

que les parties au contraire seraient inengendré et incorruptibles. En tout cas, que le tout soit supérieur à ses parties, c'est lui-même {Platon} qui le dit : le tout en effet n'est pas en vue des parties mais les parties en vue [5] du tout. Or le 'ce en vue de quoi' est supérieur aux 'en vue de quoi'. Or les éléments sont des parties de ce qui est constitué à partir d'eux {=du < tout > qui en provient}, de sorte que ce qui est constitué à partir des éléments est supérieur à ses propres éléments. Si donc le ciel est constitué d'éléments qui sont inengendrés et incorruptibles, il sera lui aussi inengendré et incorruptible, et cela aussi est démontré [10] en partant de principes platoniciens.

## Quatorzième argument

[538.1] De Proclus, diadoque. Argument quatorzième.

[538.2] Quatorzième. Tout artisan, soit, donne lui-même subsistance à la matière de ce dont il est cause, soit, il fait qu'elle soit malléable. (Cf. Arist. Phys II, 194a33ss) Mais, même dans le cas où il la rend malléable, c'est [5] lui qui produit la matière. En effet, ce qui est malléable fait apparaître une matière, et pas simplement le substrat. Du moins, tant qu'elle n'est pas malléable, elle n'a pas la potentialité d'une matière. Donc qu'il donne subsistance à la matière appropriée ou qu'il la fasse malléable alors qu'elle existe déjà en tant que substrat, dans tous les cas, c'est lui qui produit une matière pour le travail approprié. [10] Mais s'il en va ainsi pour chacun des artisans spécialisés, le divin artisan a fortiori produit la matière appropriée en faisant subsister ce substrat même comme matière, ou en le produisant <définitivement> malléable. Pour ne pas risquer que, n'ayant pas donné subsistance à la matière, il soit plus indigne que les artisans d'ici-bas, en empruntant une matière qu'il ne restituerait pas, alors que, [15] ceux qui lui empruntent une matière pour la génération des êtres mortels, eux lui restituent les portions empruntées. Puisqu'il est l'artisan de l'Univers qui est génération (=devenir), la matière première donc -que <Platon> a défini comme 'matrice-réceptacle et la nourrice de la génération-, il lui a donné subsistance et en a fait la matrice-réceptacle de la génération. [20] En effet, elle n'a pas d'autre être que l'«être-matière», s'il est vrai que sa définition, c'est 'd'être matrice-réceptacle de la génération'. En conséquence, s'il l'a produite malléable, c'est lui-même qui en a fait une matrice-réceptacle de la génération (or c'est cela être matière) ou s'il a donné d'emblée subsistance à une matière, l'artisan de l'Univers a produit la matière. [25] C'est aussi pourquoi, tout artisan procède de l'une ou l'autre de ces manières. Or quelle que soit la manière dont il procède, il produit une matière, comme [539.1] nous l'avons dit. Mais donc, si lui-même, l'artisan de cet univers-ci, a produit la matière comme matrice-réceptacle de la génération, soit il a donné lui-même subsistance en plus aux traces des formes, <traces> à partir desquelles elle est devenue mue sans concert et sans ordre, alors qu'elle est en elle-même [5] immobile et absolument sans-forme ; soit nous dirons que ces <traces de formes> sont venues d'ailleurs dans la matière à partir de quelque autre dieu, intelligible lui aussi. Si donc, <l'artisan> est lui-même cause de ces traces-là, comment ne serait-ce pas le comble de l'absurdité que d'un côté, il rende malléable la matière pour en faire la matrice-réceptacle de la génération, et de l'autre [10] qu'il lui donne ces <traces>, à

partir desquelles, elle serait vouée à être, non pas malléable, mais difficilement malléable, en vue de la subsistance de la génération ? En effet, ce qui est désordonné combat contre ce qui a été ordonné ; mais la matrice-réceptacle de la génération ne combat pas contre la génération ordonnée. Mais si quelque autre <artisan> est cause des traces <de formes>, comment ne serait-il pas illogique qu'il [15] rende malléable <la matière>, tandis que cet autre la rend difficilement malléable ? Et que d'un autre côté, il attende qu'elle soit devenue d'abord <une matière> difficilement malléable, <matière> qu'il avait rendu malléable, pour plus tard réaliser ce précisément en vue de quoi il rendait la matière malléable. Comme s'il n'était pas possible, de parfaire ce qui est approprié, sans que soit advenu de l'inapproprié. [20] Car, s'il a rendu <la matière> malléable dans le but de recevoir les seules traces de formes en tant que telles, quelle absurdité (car c'eût été la rendre malléable en vue d'une génération désordonnée). Mais si c'est pour recevoir la génération ordonnée {s.-e. qu'il a bien apprêté la matière}, pourquoi, alors qu'il était permis de donner subsistance à une telle [25] génération {s.e. ordonnée} en même temps que de la rendre malléable, <pourquoi> a-t-il attendu que l'autre advienne, pour ainsi faire entrer l'ordre dans le désordre, comme s'il n'était pas possible de donner subsistance à un ordre sans désordre ? Si donc ce sont là des absurdités [540.1] et si les traces de formes ne sont pas antérieures à l'ordre qui leur est imposé, et que par ailleurs le substrat avec les traces <de formes> est inengendré, l'ordre qui leur est imposé aussi est inengendré, et il n'y a aucun de ces termes qui soit antérieur ou postérieur. Bien au contraire, il n'y a pas d'abord une matière, [5] puis, ensuite, la génération des traces <de formes>. Car son être, pour elle, est d'être matière. En elle donc sont aussi les traces depuis l'instant où elle est matière. Et elle n'est pas <ainsi> antérieure aux traces <de formes>. Car c'est en même temps qu'elle est elle-même disposée à recevoir et que celui qui donne, introduit dans son être même les traces <de formes> qu'il lui donne. Si donc [10] elle est inengendrée tout en étant toujours incorruptible, elle a toujours eu les traces de formes. Mais bien sûr, en même temps qu'elles, l'ordre aussi comme il a été démontré. Par conséquent, l'ordre est inengendré et incorruptible et des trois termes, aucun n'est premier, ni deuxième, ni troisième, si ce n'est seulement sous un mode imagé. De sorte que, abstraction faite du mode imagé, tout est en même temps, [15] la matière, les traces, l'ordre. Mais, à partir du moment où il y a ordre, il y a aussi monde. En sorte que <le monde> serait inengendré et incorruptible.



## Quinzième argument

[549.6] De Proclus, diadoque, argument quinzième. {Cf. De Caelo I.10-12} [549.7] Que le quinzième argument soit donc conçu comme suit. <Le maître> célèbre le modèle du monde par ces trois termes : 'unique', 'éternel', 'total'. Or, parmi ceux-ci, le [10] 'total' ne revient qu'à la seule totalité (to pan) car aucune des autres <choses> n'est 'totale'. C'est pourquoi, <le maître> dit aussi que le monde entier seul est image du vivant total. Quant au 'unique', lui non plus ne convient pas à toutes choses, même s'il convient à toutes celles qui sont dans le ciel, car chacune d'elles est 'unique'. [15] Quant à l' 'être toujours', il doit être commun à toutes les formes, ou alors s'il ne l'est pas, nous ne trouverons pas quel terme commun s'applique à toutes les formes. S'il faut donc que toute forme possède le 'toujours' (qui est en effet une image de l'éternel), examine pour voir ce qu'est le 'toujours', est-ce, ce qui est, des deux côtés, dans le temps illimité, ou ce qui a soit d'un côté un [20] commencement, soit de l'autre une fin. Mais si le 'toujours' était du second type, en quoi donc ce toujours [550.1] sera-t-il rendu semblable à l'éternel ? Car, le premier type de toujours {=celui est qui illimité des deux côtés} n'a nulle part d'instant déterminé ni donc d'extension, ni d'avant, ni d'après, mais bien l'illimité des deux <côtés>, non pas l'illimité (apeiron) simultanément mais l'illimité en devenir. Mais si c'est là l'éternel, soit [5] rien ne lui est semblable, soit c'est le monde qui lui est, à titre premier, semblable. Mais qu'il n'y ait rien de semblable est absurde, puisque le démiurge est le meilleur et qu'il veut produire des choses semblables au modèle et qu'il le fait. Par conséquent, le monde, qui est ce qui ressemble le plus au modèle, possède le toujours des deux côtés et pas seulement [10] de l'un ou l'autre côté. En ce dernier cas, seraient semblable au modèle, aussi bien le dépourvu d'ordre par le fait d'être inengendré, ou ce qui a été ordonné par le fait d'être incorruptible. Si donc cela est impossible et que tout inengendré est incorruptible et tout incorruptible est inengendré, pour que l'un et l'autre ensemble soient semblables à l'éternel [15] et non pas illimité seulement selon l'un ou l'autre côté, et qu'ainsi l'ordonné ne fût en rien plus que ce qui est dépourvu d'ordre, par conséquent, c'est sous ces deux aspects, qu'il fallait que soit ressemblant au modèle, ce qui est advenu conformément au modèle. Or, ce qui est advenu conformément au modèle, c'est le monde. Par conséquent, si <le monde>, [20] a une génération, il n'est pas incorruptible, pas plus que s'il est inengendré, il ne saurait avoir de corruption (car c'est bien cela être illimité et de l'un et l'autre côté), mais, il est simultanément inengendré et incorruptible et il possède l'illimité sous les deux aspects,

pour qu'il soit en tout point semblable à l'éternel modèle, comme <le maître> le dit.

## Seizième argument

[560.1] De Proclus, diadoque. Argument seizième.

[560.2] Seizième. S'il y a deux vouloirs dans le démiurge, l'un qu'il n'y ait pas de mû sans concert et sans ordre (comme Platon le dit : 'voulant, en effet, [5] qu'il n'y ait rien de mauvais, il l'amena du désordre à l'ordre'), l'autre que l'Univers soit maintenu par des liens (il dit, en effet, : 'ayant reçu de mon vouloir le lot d'un lien plus grand que ceux qui avaient liés votre cohésion quand vous vîntes à l'être (cf. Tim. 41b), vous ne serez en aucune façon défaits), et que chacun de ces vouloirs eux-mêmes coïncide avec son être [10] pour l'un que ne soit pas ce qui est dépourvu d'ordre, pour l'autre que soit sauvegardé ce qui a été mis-en-ordre, il est nécessaire que ces vouloirs en lui ou bien soient toujours, ou bien que tantôt l'un, tantôt l'autre ne soit qu'à tel moment, ou bien que l'un soit toujours, l'autre, en revanche, qu'à tel moment. Mais le cas du 'à tel moment' est faux. Car vouloir à tel moment, et pas à tel autre, il est évident que ce n'est pas vouloir toujours, [15] qu'il ne veuille pas avant, et veuille après, ou inversement, qu'il veuille avant et ne veuille pas après. Il y aurait, en effet, dans ces vouloirs et non-vouloirs-là, de l'avant et de l'après, du 'était' et du 'sera'. Et que ce sont là des espèces du temps, il le dit lui-même. Or il n'y a [20] pas de temps en lui, mais à partir de lui et après lui. C'est donc toujours qu'il veut, à la fois que le 'sans concert' ne soit pas, et que ce qui a été mis-en-ordre soit. Donc, le vouloir produisant par son être même ce qu'il veut, si chacun <de ces deux vouloirs> est 'toujours', 'toujours' par son être il produira. Or si toujours chacun <d'eux> produit ce qu'il veut, [561.1] il va de soi que toujours, l'un bannira le désordre, l'autre protégera ce qui a été mis-en-ordre. Ainsi, en effet, chacun <d'eux> produira son action propre, l'un en écartant ce qu'il veut voir ne pas être, l'autre en gardant ce qu'il veut voir être. Et l'un et l'autre de ces <vouloirs> [5] produisant chacun ce qui lui est propre, il faut qu'advienne toujours ce qui est engendré par l'une et l'autre. En effet, le producteur et l'engendré {=ce qui vient à l'être} sont l'un et l'autre concomitants, comme il {Platon} le dit aussi dans le Philèbe (26e6-27b2) en appelant l'un 'produit' et l'autre 'démiurge et producteur', et que sans l'un, l'autre n'est pas. C'est donc toujours qu'à la fois le [10] désordre est banni en raison du vouloir toujours qu'il ne soit pas et que ce qui a été mis-en-ordre soit sauvegardé en raison du vouloir qu'il soit, puisque l'un et l'autre <vouloirs> sont toujours. Mais si chacun des deux se produit toujours, il n'y aura pas d'abord du désordre, puis du mis-en-ordre, comme il n'y aura pas non plus du mis-en-ordre d'abord, puis du désordre. [15] Mais

s'il n'y a pas de désordre avant le mis-en-ordre, le mis-en-ordre n'a pas eu de commencement qui serait après le désordre, et s'il n'y a pas de mis-en-ordre avant le désordre, il n'aura pas de fin qui serait avant le désordre. Mais s'il n'a pas commencé après le désordre, ni n'aura de fin avant le désordre, [20] l'ordre est sans commencement et sans fin, et il est lui-même inengendré et incorruptible. Mais en vérité, le monde n'est pas autre chose que l'ordre et le mis-en-ordre. En conséquence, inengendré et incorruptible est le monde. Puisqu'aussi bien il serait absurde, quand il y a deux vouloirs en Dieu, de dire soit que l'un produit toujours, tandis que l'autre [25] pas toujours : soit que l'un <des vouloirs> agit par son être même, tandis que l'autre, n'agit pas par son être même, alors qu'ils sont de même nature et que l'un et l'autre tiennent de la même cause leur dignité. [562.1] Et, de fait, la cause du vouloir que le dépourvu d'ordre ne soit pas, existe du fait qu'il est bon, comme Platon le dit, tandis que la cause du vouloir que le mis-en-ordre soit <existe> du fait qu'il n'est pas mauvais (41ab). Donc, autant l'être bon [5] convient plus à Dieu que le non-être mauvais, autant le vouloir qu'il n'y ait pas de désordre est plus largement divin que celui qui veut que l'ordre soit. Le bon, en effet, est plus propre à Dieu que le pas mauvais. Il est donc tout à fait absurde de faire que le vouloir qui lui est plus propre ne soit pas plus éternel, s'il est permis de le dire, et aussi [10] plus efficace puisque plus divin. En conséquence, si de ces vouloirs, découle pour l'un que le monde est inengendré et pour l'autre <qu'il est> incorruptible, il serait plus largement inengendré qu'incorruptible, ayant la première caractéristique du fait du vouloir plus dominant et plus divin et la seconde du fait de celui qui lui est subordonné. Mais [15] l'un, celui de l'incorruptibilité, est évident pour tous, et l'autre, celui de l'inengendrement, pourrait être en conséquence bien plus manifeste que le premier. Donc, si les deux ne font qu'un, c'est au même degré que l'Univers est inengendré et incorruptible. S'ils sont deux, et que par ailleurs plus puissant est <le vouloir> du fait du bon que <le vouloir> du fait du pas mauvais, [20] plus inengendré qu'incorruptible est l'univers. Mais il semblerait qu'il soit plutôt un que deux. En effet, c'est du même vouloir qu'il relève de refuser le désordonné, qu'il soit avant l'ordre, ou qu'il soit après l'ordre, et d'amener sans commencement le mis-en-ordre et le maintenir sans fin. De fait, il n'y a rien non plus d'autre [25] que l'ordre qui soit plus propre à tout démiurge. Ce qui est sûr, c'est que chaque <démiurge> veut ordonner sa production. De sorte que, ce qui est désirable pour lui, dans la mesure où il est démiurge, c'est l'ordre. Mais si le [563.1] désirable est un, un est le désir, étant désir d'ordre. Mais si le désir est un, le vouloir étant désir du voulu est, il va de soi, un <vouloir> qui à la fois produit toujours avant le temps

le mis-en-ordre et le maintient tel pour toute la durée du temps. [5] Mais, parce que <le vouloir> est un, il est absurde, ou plutôt impossible de le diviser, en en concédant une part à Dieu, et qui plus est la plus imparfaite, tout en ne lui concédant pas l'autre, et qui plus est la plus parfaite. Car le plus parfait convient à Dieu étant supérieur au plus imparfait.

## Dix-septième argument

De Proclus, diadoque. Argument dix-septième

[589.6] Soit un dix-septième argument qui nous rappelle que les axiomes aristotéliens sont bien antérieurement platoniciens, axiomes qui sont : 'tout engendré est corruptible' et 'tout inengendré, incorruptible'. Platon donne en effet [10] l'un d'eux dans La République <546a2> et l'autre dans le Phèdre <245d3>. « Mais puisque pour tout engendré il y a corruption... » dit Socrate tenant le rôle des Muses et « puisqu'il est inengendré, il est nécessaire qu'il soit aussi incorruptible » dit-il encore après avoir montré que tout principe est inengendré et enchaînant au fait qu'il est inengendré [15] qu'il est aussi incorruptible. En effet, puisque ces axiomes sont vrais, il est nécessaire à la fois que tout corruptible soit engendré (s'il est inengendré, le corruptible sera incorruptible, ce qui est impossible) et que tout incorruptible soit inengendré (si en effet, il est engendré, l'incorruptible sera corruptible). Mais puisque ces conclusions s'ensuivent [20] nécessairement, si l'Univers est incorruptible (puisque c'est évident à partir du texte, il dit en effet : c'est des réalités immortelles que moi je suis le démiurge. Or l'immortel est impérissable, comme il est dit dans le Phédon <cf. 106a, 106d1>: « car on aurait du mal à trouver autre chose d'impérissable, [590.1] si l'immortel ne l'était pas » comme l'a dit Cébès et l'accorde Socrate), si donc l'Univers est impérissable en tant que produit par le démiurge (car ce qui est produit par lui est immortel, c'est-à-dire impérissable), il est nécessaire [5] qu'il soit aussi inengendré de par ce qui a été démontré comme découlant des deux axiomes antérieurs, l'un que « tout engendré est corruptible », l'autre que « tout inengendré est incorruptible ». De sorte que ce n'est pas selon Aristote seulement, mais aussi selon Platon, qu'on démontre, en posant ces deux axiomes que [10] le monde n'est ni engendré, ni corruptible. Si en effet, le dépourvu d'ordre est inengendré alors que le mis-en-ordre est incorruptible, le dépourvu d'ordre sera supérieur au mis-en-ordre. L'inengendré en effet est dans le même rapport à l'engendré que l'incorruptible au corruptible. De sorte aussi qu'en permutant [15] l'inengendré sera à l'incorruptible ce que l'engendré est au corruptible et l'engendré <sera> au corruptible ce que génération est à corruption. Si donc le processus de génération est meilleur que celui de corruption, l'engendré aussi est en lui-même meilleur que le corruptible et l'inengendré que l'incorruptible. Si donc le [20] dépourvu d'ordre était inengendré et aussi corruptible et le mis-en-ordre incorruptible et engendré, le dépourvu d'ordre sera meilleur que le mis-en-ordre, et celui qui produit du mis-en-ordre à partir du

dépourvu d'ordre, produira de l'inférieur à partir du meilleur, en produisant à partir de l'inengendré et corruptible, de l'engendré et incorruptible postérieur. [25] Donc l'inengendré ne sera pas en plus corruptible [591.1] et bien sûr inversement l'engendré pas en plus incorruptible. Mais l'artisan n'est pas non plus mauvais, de sorte que le mis-en-ordre n'est pas corruptible, et que si le mis-en-ordre provient du dépourvu d'ordre, le dépourvu d'ordre n'est pas incorruptible ; car il n'existe pas quand existe ce qui est mis-en-ordre. Ou alors, [5] l'un et l'autre sont engendrés et corruptibles. Mais si le dépourvu d'ordre est engendré, il a été engendré à partir du mis-en-ordre, et si le mis-en-ordre est corruptible, celui qui corrompt l'ordonné soit il l'a mal organisé et n'est pas bon, soit il corrompt ce qui a été bien organisé et est mauvais. Mais toutes ces choses sont impossibles. En conséquence [10] le dépourvu d'ordre n'est pas avant le mis-en-ordre, en conséquence le mis-en-ordre est inengendré et tout autant incorruptible.

## Dix-huitième argument

De Proclus diadoque, argument dix-huit

[604.14] Dix-huit. Si, le fait [15] d'être toujours dans le même état et identique à soi ne convient qu'aux seules réalités les plus divines de toutes comme <Platon> lui-même le dit dans Le Politique [269d5], dans le cas où le démiurge est parmi les réalités les plus divines, il ne peut que lui convenir d'être dans le même état et identique à soi, tandis que dans le cas où il n'est pas l'une des réalités les plus divines, ne disons ni qu'il est toujours dieu, ni <qu'il est> la meilleure [20] des causes. Mais bien sûr, ces deux choses nous les affirmons de lui, comme il est écrit dans le Timée. Il lui convenait donc d'être dans le même état et identique à soi. Si en effet ce qui est toujours n'était pas dans le même état et identique à soi, <c'est> ce qui n'est pas toujours qui le serait, [605.1] et si la meilleure des causes ne l'était pas, ce serait la cause qui n'est pas la meilleure qui le serait. Mais ces hypothèses étant absurdes, il est nécessaire que la meilleure des causes et ce qui est toujours soit le plus divin, et étant le plus divin, qu'il soit toujours dans le même état et identique à soi. [5] Or à ce qui est toujours dans le même état et identique à soi, il appartient de ne jamais être tantôt ceci, tantôt cela, car cela est contraire au fait d'être toujours dans le même état et identique à soi. Mais pour ce qui n'est jamais tantôt ceci, tantôt cela, <il n'appartient> ni de ne pas agir à un moment et d'agir ensuite, ni d'agir à un moment, de ne pas agir ensuite. [10] Car c'est là être tantôt ceci, tantôt cela, je veux dire être productif, non-productif, puis à nouveau productif. Pour ce qui n'est pas tantôt non-productif, puis productif, ou bien productif, puis non-productif, il doit nécessairement, soit toujours produire, soit toujours ne pas produire. Car à part ceux-là, il n'y a rien d'autre. Extrémités en effet [15] sont le toujours produire et le toujours ne pas produire et intermédiaires se remettre à produire quand on ne produit pas ou inversement, se remettre à ne pas produire quand on produit. Mais en vérité, pour le démiurge, étant démiurge, ne jamais produire, c'est inconcevable. Car il ne convient pas au démiurge d'être toujours à ne rien faire. Quand en effet serait-il démiurge [20] en ne faisant jamais rien ? Il est donc nécessaire que toujours le démiurge agisse, c'est là précisément être toujours en activité démiurgique. Mais, puisqu'il est toujours en activité démiurgique, s'il faut que le démiurge produise un monde, il est nécessaire que le monde n'ait ni commencement, ni fin, à sa démiurgie. S'il a eu en effet un commencement, [25] ce n'est pas toujours qu'il était mis-en-ordre, et s'il a une fin, ce n'est pas toujours qu'il sera mis-en-ordre. Mais il faut que le monde

soit toujours mis-en-ordre, s'il faut justement aussi que le démiurge mette toujours en ordre, c'est-à-dire, qu'il produise toujours de manière identique, [606.1] c'est-à-dire, qu'il soit toujours dans le même état et identique à soi. Il est donc nécessaire que le monde soit un monde n'ayant ni commencement, ni fin, qu'il soit un monde sans génération et sans corruption, qu'il soit un monde inengendré et incorruptible. [5] En conséquence, si le démiurge est toujours dans le même état et identique à soi, nécessairement le monde est inengendré et incorruptible. En conséquence si Platon emploie clairement cette formule, nécessairement aussi, le monde, selon lui, est inengendré et incorruptible. S'il dit donc dans Le Politique que le dieu vient à être absent du monde et [10] est à nouveau présent, et dans le Timée qu'il est d'abord absent, ensuite présent (l'Univers en effet était, dit-il, dans l'état où il est naturel que soit ce dont dieu est absent) et si Platon affirme également les deux séquences et pour cette raison, il dit que tantôt le monde change du désordre à l'ordre, tantôt [15] il bascule du mis-en-ordre en désordre, « jusqu'à ce que le dieu l'ait pris pour siège en en saisissant la barre » (Politique 273d4-e1), les partisans d'Atticus n'auraient pas dû considérer la seule formule du Timée montrant celui qui est absent présent à un moment à ce dont il était absent, mais aussi la formule du Politique montrant celui qui est présent absent à un moment [20] de celui-là auquel il était présent, et de même que de la première formule, ils tirent l'ordre à partir du désordre, de même ils auraient, de la seconde, supposé le désordre après l'ordre. Et donc, s'il utilise ces deux expressions ensemble, c'est en concevant sous un mode imagé tout cela avant le monde <ordonné> qu'à propos de Dieu lui-même il voit des changements [25] qui sont impossibles, abstraction faite de ce mode imagé. En effet, le dieu étant identique à soi il ne dit pas [607.1] que le monde est tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, parce qu'il possède par lui-même le fait d'être tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, ce qui est le cas des choses particulières, mais que ce serait parce que le dieu est tantôt d'une manière tantôt d'une autre que le monde aussi serait tantôt dépourvu d'ordre, tantôt mis-en-ordre. En sorte que si cette supposition est inconcevable du fait que [5] le dieu est dans le même état et identique à soi, il est impossible aussi que le monde soit tantôt dépourvu d'ordre, tantôt ordonné. Et moi je dirais que c'est là vraiment un stratagème divin de la sagesse de Platon que d'établir l'inengendrement du monde en même temps que son incorruptibilité à partir de [10] l'activité perpétuelle du dieu, quand il dit que la cause de l'ordre du monde et de son désordre est la présence ou l'absence de dieu. Si en effet, c'est là la seule cause, tour à tour de l'ordre et du désordre du monde, et qu'elle-même est sans

fondement réel, puisqu'il est inconcevable que Dieu soit tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, il est donc [15] inconcevable aussi, dans le cas du monde, de voir ordre et désordre. Si donc Dieu est toujours identique à soi, il n'est pas à un moment présent au monde, à un autre absent. S'il n'est pas à un moment présent, à un autre absent, le monde n'est pas à un moment mis-en-ordre, à un autre non mis-en-ordre. Car, ce serait la présence de Dieu qui aurait produit [20] de l'ordre pour le monde et son absence du désordre. Mais s'il ne se trouve pas à un moment mis-en-ordre, et n'était ou ne sera pas à un autre en désordre, il se trouve toujours mis-en-ordre. Mais s'il se trouve toujours mis-en-ordre, c'est depuis un temps infini qu'il se trouve mis-en-ordre, et c'est pour un temps infini qu'il sera ordonné. C'est précisément ce que Platon aussi a vociféré, le rendant très distinct même pour les sourds {Cf., Tim. 27d6} : [25] « Le paradigme est de toute éternité étant et le monde est pour toute la durée du temps continuellement devenu, [608.1] étant et futur ». De même donc que, futur, il va vers l'infini, de même aussi, devenu, il vient de l'infini ; alors que Platon l'a étendu pareillement dans les deux directions, aussi bien l'être devenu que l'être futur, les amis de Platon n'auraient pas dû [5] d'un côté le produire à partir d'un temps déterminé et de l'autre le faire aller vers l'infini mais se ranger derrière son vote. Car <s'ils l'avaient fait> le monde aurait pour eux une imitation de la perpétuité de l'éternité, non pas en possédant l'infini temporel à moitié, mais dans les deux directions. Or c'était bien là son objectif de faire ressembler d'un côté [10] le temps à l'éternité, de l'autre, le monde, établi pour toute la durée du temps, au vivant éternel. Le nœud du problème est, qu'aucun de ces gens-là {=les prétendus amis de Platon} n'est, à l'égard du monde, aussi pieux que Platon, qui a dit que le monde est désordonné quand le dieu n'est pas identique à lui-même c'est-à-dire, quand le dieu n'est pas un [15] dieu intelligible. Car c'est aux dieux intelligibles qu'il appartient d'être dans le même état et identique à soi. Soit donc les deux sont dieux, aussi bien le monde que le démiurge, soit aucun des deux. Car feront qu'il n'est pas dieu pour l'un, le désordre, pour l'autre, le ne pas être identique à soi. Et le désordre de celui-ci viendrait de ce que celui-là n'est pas identique à soi. En effet [20] celui-ci n'est pas désordonné pour une autre raison, que celui-là, n'étant pas identique à soi, est soit présent, soit absent. Il faut en effet que celui-ci soit tout à fait ressemblant à celui-là. Si donc, sous un mode imagé, celui-là est présent à un moment et absent <à un autre>, celui-ci est désordonné aussi sous un mode imagé qui veut que ce soit aussi à un certain moment qu'il a été ordonné. Il est nécessaire en effet que [25] le mode imagé leur soit commun, si découle nécessairement de l'être présent, l'être mis-en-

ordre et de l'être absent, le n'être pas mis-en-ordre. Mais si, c'est sous le mode de la vérité, que celui-ci [609.1] est mis-en-ordre, et donc à un moment désordonné, bien plus, sous le mode de la vérité, celui-là est présent à un moment, absent à un autre. Car ce n'est pas du fait que celui-ci a été mis-en-ordre ou est désordonné qu'a découlé l'être absent ou présent mais l'inverse. En sorte que sera [5] vraie antérieurement cette proposition-là de laquelle celle-ci a nécessairement découlé. Si donc cela est impossible, parce que le dieu est toujours dans le même état et identique à soi, il est impossible aussi que le monde soit à un moment désordonné et à un autre mis-en-ordre car l'impossible découle nécessairement de l'impossible, si précisément [10] les lois de la dialectique disent aussi que le possible <découle> du possible. Donc, étant posé comme possible que le monde soit à un moment désordonné et à un autre ordonné, il sera aussi possible que le dieu soit à un moment absent du monde et, à nouveau, présent. Si donc ce dernier est impossible, le premier aussi sera impossible. En conséquence le monde [15] a toujours été ordonné et <le dieu> toujours présent au monde, et il n'a pas été ordonné à partir du désordonné (pas plus en effet que <le dieu>, non-présent, n'est présent à nouveau) ni ne sera désordonné à partir de l'ordonné (pas plus que <le dieu>, présent, est à nouveau non-présent). Selon Platon, il y a égal nécessité que le monde soit engendré [20] et corruptible et que le démiurge du monde ne fasse pas partie des réalités les plus divines auxquelles appartient l'être toujours dans le même état et identique à soi. S'il faut donc être pieusement disposé à l'égard du démiurge, il faut l'être aussi à l'égard du monde, ou alors commettant une faute à l'égard du monde [25] nous commettrions bien plutôt encore une faute à l'égard du démiurge, et non seulement à l'égard de celui-ci, mais aussi à l'égard de tout le divin. Car si l'être toujours dans le même état et identique à soi est commun à toutes les réalités divines, soit il faut, [610.1] si on le maintient pour elles toutes, le maintenir identiquement aussi à l'égard du démiurge, soit si on l'enlève à l'une, ne pas y ajouter foi pour les autres.

## Bibliographie

### Éditions et/ou traductions des arguments de Proclus (ordre chronologique)

- IOANNES PHILOPONUS, *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, H. Rabe (éd.), Leipzig, Teubner, 1899.
- PROKLOS, Über die immerwährende Dauer des Kosmos. Achtzen Argumente gegen die Christen, in : M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten*, Teil II, Leiden, Brill, *Philosophia Antiqua*, 35, 1978, p.134-164.
- PROCLUS, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, H.S. Lang & A.D. Macro (éds.), Berkeley–Los Angeles, University of California Press, 2001.
- PHILOPONUS, *Against Proclus' On the Eternity of the World 1-5*, M. Share (éd.), Ithaca–New York, Cornell University Press, 2005.
- PHILOPONUS, *Against Proclus' On the Eternity of the World 6-8*, M. Share (éd.), Ithaca–New York, Cornell University Press, 2005.
- PHILOPONUS, *Against Proclus' On the Eternity of the World 12-18*, J. Wilberding (éd.), Ithaca–New York, Cornell University Press, 2006.
- PHILOPONUS, *Against Proclus' On the Eternity of the World 9-11*, M. Share (éd.), London, Duckworth, Ithaca–New York, Cornell University Press, 2010.
- JOHANNES PHILOPONOS, *De Aeternitate Mundi. Über die Ewigkeit der Welt*, 5 vol. (Griechisch–Deutsch), Cl. Scholten (éd.), Turnhout, Brepols, *Fontes Christiani*, 2009-2011.

### Commentaires et études

- GLEEDE B., *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos. Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos*, Tübingen, Mohr Siebeck, *STAC* vol. 54, 2009.

### Sources complémentaires

- PLATON, *Timée*, in : *Œuvres complètes*, t. X, A. Rivaud ed., Paris, Les Belles Lettres, 1985<sup>6</sup> ; nouvelle traduction française : *Platon, Timée*, L. Brisson trad. et notes, Paris, GF, 1992.
- PROCLUS, *De Malorum Subsistentia*, in : *Trois études sur la Providence. III. [27-37] De*

l'existence du mal, D.Isaac (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

– PROCLUS, In primum Euclidis elementorum librum commentarii, G. Friedlein (éd.), Leipzig, Teubner, 1873. Traduction française : Proclus de Lycie, Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide, P. Ver Eecke (éd.), Bruges, DDB, 1948; traduction anglaise : Proclus, A commentary on the first book of Euclid's Elements, G.R. Morrow (éd.), Princeton, University Press, 1992.

– PROCLUS, In Platonis Timaeum commentaria, 3 vol., E. Diehl (éd.), Leipzig, Teubner, 1903-1906. Traduction française : Proclus, Commentaire sur le Timée, 5 tomes, A.-J. Festugière (éd.), Paris, Vrin - C.N.R.S., 1966-1968 ; traduction anglaise : Proclus, Commentary on Plato's Timaeus. Book II : Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation, D.T. Runia (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; Proclus, Commentary on Plato's Timaeus. Book III Part 1 : Proclus on the World's Body, D. Baltzly (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

– PROCLUS, The Elements of Theology, E.R. Dodds (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1963<sup>2</sup> (Reprints 2004). Traduction française : Proclus, Éléments de théologie, J. Trouillard (éd.), Paris, Aubier, 1965.

## Littérature secondaire

– BADAWI A., La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris, Vrin, Études de philosophie médiévale LVI, 1968. (trad. de l'arabe de l'arg.1 de Proclus).

– CHIARADONNA R. & TRABATTONI F. (éds.), Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvechio Pascoli, June 22-24, 2006), Leiden, Brill, 2009.

– DE HAAS Frans A.J., John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 1996.

– GOLITSIS P., Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote, Berlin–New York, Walter de Gruyter, Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina 3, 2008.

– GREGORY A., Aristotle and some of his commentators on the Timaeus receptacle, in : Ancient Approaches to Plato's Timaeus, R.W. Sharples and A. Sheppard (éds.), London, Institute of Classical Studies, 2003, p.29-47.

- HOFFMANN Ph., Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : De l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel, in : Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985), I. Hadot (éd.), Berlin–New York, Walter De Gruyter, 1987, p.183-221.
- HOFFMANN Ph., Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie, in : A. Perrot (éd.), Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive, Éditions Rue d'Ulm, Études de littérature ancienne 20, 2012, p.161-197.
- LANG H. S., « Perpetuity, Eternity, and Time in Proclus' Cosmos », *Phronesis* 50/2 (2005) 150-169.
- MARTIJN M., Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus, Leiden, Brill, 2010.
- MUELLER-JOURDAN P., Gloses et commentaires du livre XI du Contra Proclum de Jean Philopon. Autour de la matière première du monde, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 2011.
- MUELLER-JOURDAN P., L'immutabilité et l'inengendrement de la matière première du monde en question. Les soubassements métaphysiques d'un cas d'École : Philopon versus Proclus, dans, *Platonism and Christianity in Late Ancient Cosmologies. God, Soul, Matter*, J. Zachhuber & Ana Sciavon Palanciuc (éds.), Leiden, Brill, *Ancient Philosophy & Religion* 9, 2022, p. 168-183.
- OPSOMER J., The integration of Aristotelian physics in a Neoplatonic context : Proclus on movers and divisibility, in : *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvechio Pascoli, June 22-24, 2006)*, R. Chiaradonna and F. Trabattoni (éds.), Leiden, Brill, 2009, p.189–230.
- OSBORNE C., « Philoponus on the Origins of the Universe and other Issues », *Studies in History and Philosophy of Science* 20 (1989), 389-395.
- RASHED M., « Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l'“instauratio” (*ḥudūth*) », *Les Études philosophiques* 105 (2013/2) 261-292.
- ROMANO F., *Materia e forma dell'Universo. Aristotele nel Commentario al Timeo di Proclo*, Catania, CUCEM, *Symbolon* 37, 2010.
- ROMANO F., *Discorso e realtà dell'Universo. Giamblico esegeta di Aristotele*, Catania,

CUECM, Symbolon 39, 2012.

- SAMBURSKY S., *The physical World of late Antiquity*, London, Routledge and Kegan Paul, 1987.
- STEEL C., « Why Should We Prefer Plato's Timaeus to Aristotle's Physics? Proclus Critique of Aristotle's Causal Explanation of the Physical World », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 78 (2003) 175-187.
- STEEL C., *Proclus' defence of the Timaeus against Aristotle's objections. A reconstruction of a lost polemical treatise*, in : *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Th. Leinkauf and C. Steel (éds.), Leuven, Leuven University Press, 2005, p.163-194.
- VERBEKE G., *Some later neoplatonic Views on divine Creation and the Eternity of the World*, in : D. O'Meara (éd.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Washington, Catholic University of America, 1978, p.45-53.
- VERBEKE G., *La physique d'Aristote et l'interprétation de Jean Philopon*, in : M.A. Sinaceur (dir.), *Aristote aujourd'hui*, Paris, Erès, 1988, p.300-314.
- VERRYCKEN K., *The development of Philoponus' thought and its chronology*, in : *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*, R. Sorabji (éd.), Ithaca-New York, Cornell University Press, 1990, p.233-274.